



ЕВРОПЕЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

Факультет антропологии

**Антропология
Фольклористика
Социолингвистика**

Конференция студентов и аспирантов

СБОРНИК ТЕЗИСОВ

Санкт-Петербург
28 – 30 марта 2013

Оглавление

<u>Анастасия Беломестнова</u>	5
Воспоминания о старообрядчестве как часть семейной истории (на материале полевых исследований в Северном Прикамье)	
<u>Антон Введенский</u>	9
Волхвы в древнерусской литературе домонгольского времени	
<u>Игорь Виноградов</u>	12
Трансформация некоторых сюжетов эпоса «Пополь-Вух» в современном фольклоре индейцев майя	
<u>Ольга Воробьева</u>	15
Единый мордовский язык: благо или зло?	
<u>Павел Злобин</u>	19
Народно-православный культ мучеников «Пламенных младенцев» на верхней Вятке	
<u>Диана Казакова</u>	23
О смеховой метафоре в медицинском дискурсе	
<u>Елена Кардашова</u>	27
Концептуальные характеристики субъекта обыденного дискурса (на материале русской разговорной и публицистической речи)	
<u>Мадина Каюмова</u>	32
Коренные народы Карелии как посредники в диалоге России и Европы: по материалам выставки Карельского государственного краеведческого музея «Карельские ярмарки» 2003 г.	
<u>Денис Кирьянов, Елена Лучина</u>	36
Azoj hot zix polučet: бессарабский идиш начала XXI века	
<u>Екатерина Ключикова</u>	40
«Вы кладите мне котомочку...»: семантика предмета и локальная традиция	
<u>Юлия Козина</u>	44
Языковая политика Швеции в отношении языковых меньшинств	
<u>Анна Козлова</u>	48
«Поделки из пластилина, аппликации из бумаги, открытки самодельные...» или парадигма детских даров	
<u>Светлана Коновалова</u>	52
Система межличностных отношений в «вышкильном» лагере украинских националистов	
<u>Никита Контев</u>	55
Актуальные мифологические представления в Ирландии: графство Донегол	

<u>Ксения Куденко.....</u>	<u>59</u>
Мифологема двойника в древнеирландской поэтической традиции (на материале саги «Разрушение Дома Да Дерга»)	
<u>Валерия Кучко.....</u>	<u>63</u>
Зрительная метафора в языковой концептуализации обмана	
<u>Елена Ларионова</u>	<u>67</u>
Оценка кода как нормативного детьми и подростками (на материале русского ударения)	
<u>Елена Лубянкина.....</u>	<u>70</u>
Алфавит как привычка и как традиция в текстах алфавитных проектов XIX века	
<u>Валерия Маркина.....</u>	<u>74</u>
Стигма и театр: возможности пересмотра «испорченной» идентичности людей с синдромом Дауна	
<u>Лилия Матвиевская</u>	<u>78</u>
Интенции, компетенции и импликации: «трудности перевода» при общении фольклориста и информанта	
<u>Сергей Мохов.....</u>	<u>80</u>
«Память не в камне живет»: символическое пространство Рогожского кладбища в рассказах его посетителей	
<u>Наталья Петрова</u>	<u>83</u>
Яд кураре, замороженный труп и восковой двойник: болезнь и смерть Ленина в слухах 1920-х годов	
<u>Станислав Петряшин.....</u>	<u>85</u>
Игра в загадки: функционирование в социокультурном контексте	
<u>Светлана Погодина</u>	<u>88</u>
Кукла в сюжете А311: по материалам LFK (хранилища латышского фольклора)	
<u>Данила Рыговский</u>	<u>91</u>
Представление о святости места в современной старообрядческой культуре на примере белокриницких храмов Западной Сибири	
<u>Наталья Смирнова</u>	<u>94</u>
Финно-угорские языковые гнезда в России и в Норвегии	
<u>Владислав Терентьев</u>	<u>98</u>
Культ посвященных животных у западных монголов	
<u>Ольга Туманова</u>	<u>101</u>
Образ святой Саломеи-повитухи в традиционных жанрах русского фольклора	

<u>Александра Шевелева</u>	<u>105</u>
Украинская ведьма на Саратовской земле. Представления о традиционном мифологическом персонаже в украинском анклав	
<u>Евгения Щербина</u>	<u>109</u>
Символическое значение возрожденных этнических праздников республики Горный Алтай (конец 1980-х-2000-е гг.)	

ВОСПОМИНАНИЯ О СТАРООБРЯДЧЕСТВЕ КАК ЧАСТЬ СЕМЕЙНОЙ ИСТОРИИ (НА МАТЕРИАЛЕ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В СЕВЕРНОМ ПРИКАМЬЕ)

Полевые исследования, проведенные нами в Чердынском районе Пермского края в 2009-2011 гг., позволяют констатировать, что в настоящее время идентичность старообрядцев стирается.

Так, жители старообрядческих в прошлом деревень не идентифицируют себя как носителей традиции. Подобная ситуация наблюдается, например, в д. Корнино (Чердынский район Пермского края, левый берег Камы). Жительница деревни Нина Ипатовна Михалева считает, что *«вера передается по роду: мои родители были староверами, значит и я тоже староверка»* [МИН]. При этом информант отмечает, что деление всех семей на *кержацкие* и *мирские*, которое существовало в прошлом, теперь теряет свою актуальность, поскольку традиции старообрядческой культуры в настоящее время утрачены. Другой информант, Мария Павловна Макарова, заключает: *«сейчас здесь староверов нет, а молодые – какие же они староверы?»* [ММП]. Таким образом, в деревнях, подобных Корнино, происхождение человека из семьи староверов теперь является единственным свидетельством его принадлежности к старообрядческой культуре.

Между тем, некоторые староверы-переселенцы проживают в селах и поселках со смешанными этническими и конфессиональными традициями. Таковым является достаточно крупный п. Рябинино, также расположенный на левом берегу Камы. В поселке, при абсолютном преобладании русских православных, значительную долю населения составляют и бывшие ссыльные немцы, которые исповедуют лютеранство. В Рябинино проживает одна старообрядческая семья. В поселке эту семью считают «странной», хозяйку и её покойного мужа обвиняют в колдовстве: *«Он (Заболотных), когда живой был, говорил: ‘Мне не надо человека трогать, мне достаточно посмотреть’. Он сколько людей-то подъял, сгубил. А её [Капитолину Николаевну Заболотных – А.Б.] я боюсь. У неё дочь с мужем в кухне живут, она девку настраивает против матери. Девка-то крепко у неё научится. Не ходите к ней, девки, а то забегаете по бабушкам»* [БНГ].

Иначе ситуация представляется в восприятии самой Капитолины Николаевны Заболотных: *«Раньше-то позор был, вот у меня мужа называли: ‘Ах, ты старовер!’ и было это грех, считалось, что старовер – это колдун!!! Вот, да, раньше считалось так [пауза] А сейчас уже стали больше говорить про староверов, дак всё и успокоилось»* [ЗКН]. Рассказывая о своей семье, информантка повторяет: *«У нас вера-то, конечно строже»* [ЗКН]. Тем не менее, она родилась в семье мирских и перешла в старообрядчество уже после замужества. Муж Капитолины Николаевны родился в старообрядческой семье в д. Урсы. Там же крестили первого сына (крестил дед). Информант считает, что в Рябинино больше нет староверов, кроме неё, её детей и внучки. *«Вот напротив старовер жил: он и пил, и курил, он и матькался – какой же это*

старовер? У них-то [т.е. у жителей д. Корнино – А.Б.] тоже были предки староверы, а они уже так» [ЗКН].

Несколько иная ситуация наблюдается в п. Курган, расположенном на правом берегу Камы. Здесь староверы составляют значительную часть населения. О старообрядчестве в контексте семейной истории рассказывает сотрудник поселковой организации Наталья Викторовна Шишигина. В детстве Наталья Викторовна жила со своей бабушкой-староверкой в д. Печинки. Поскольку дедушка Натальи Викторовны был мирским, бабушка относилась к нему достаточно прохладно, жила в отдельной комнате и пользовалась отдельной посудой. У Натальи Викторовны складывается сложное двойственное отношение к староверам. Она отмечает их привередливость, несговорчивость: *«Я это хорошо помню. Горячее, вот надо бы похолоднее, сладкое – надо бы не так сладко, несладко – потом оказывается, что добавить надо сахар. И вот даже сейчас. Эту упрашивать надо, а вот мирские – они попроще» [ШНВ].* Информант вспоминает неприятный случай, когда никто из староверов не пришёл на похороны её матери, поскольку все присутствовали на годовщине у старообрядки Анны Ильиничны, имеющей высокий статус в общине. В этой затруднительной ситуации Наталья Викторовна была вынуждена обратиться к мирским, которые провели молебен уже в своей традиции.

Наталья Викторовна с горечью рассказывает о том, что дочь её перекрестилась. Сын, по мнению информанта, никогда не перекрестится. О себе она тоже говорит: *«Ну, вот я старовер, и я никогда не перейду в другую веру» [ШНВ].* Именно преданность своей вере представляет ценность для старообрядца как носителя традиции.

Другой информант Валентина Потаповна Шишигина, родившаяся в д. Усть-Уролка и проживающая в п. Курган, идентифицирует себя как старообрядку через систему представлений о «чистом» и «нечистом», переданных ей от бабушки. Эти представления актуализируются в восприятии работы, предметов быта, пищи и пр.

Исследователь семейного фольклора И.А. Разумова отмечает «отчетливость тенденции к мифологизации образов прародителей» [Разумова, 323]. В семье Валентины Павловны образ бабушки действительно во многом мифологизируется, становясь для членов семьи нравственным ориентиром. Например, Валентина Потаповна вспоминает: *«Бабушка так ненавязчиво нас всё время ненавязчиво так воспитывала нас, говорила, что в воскресенье поганую работу не делать ни в коем случае» [ШВП] и т.д.*

Система запретов, возникающая в результате деления мира на «чистое – нечистое» соблюдается достаточно строго. Как отмечает информант, в воскресенье нельзя заниматься так называемой поганой работой: мыть полы, протирать пыль, стирать, шить и вышивать (т.е. использовать острые предметы): *«Нет, ни в коем случае, иголкой вообще работать [пауза] шить, вышивать – это не надо, даже вязать нельзя было в воскресенье, острое потому что [пауза] Воскресенье оно на то и воскресенье [пауза] Разрешается петь, стряпать»* Кроме того, в этот день недели запрещается ходить в баню. *«Это вот тоже с детства всё воспитали, что баня – это баня, а банная посуда – это банная, поганая. Вот я пошла в баню там умылась, а после бани всё равно надо ещё умыться чистой водой [пауза] Раньше вот даже коромысло было для бани своё. Не дай Бог, понесешь в этом коромысле чистые вёдра [пауза] Тут же бабушка ругалась.*

Вычищала [пауза] Ну, вот молитву прочитает на реке, всю посуду перемывает. Если застанет на реке, скажет – вот, всю посуду испоганили, ничего не понимаете. А вот так же в вёдрах носили же и старики воду, так в сторонку пойдём, черпают в ведёрко и лучинкой воду крестят – тоже вот это обязательно. Это говорят, чтоб вода не плескалась. Ну и чтоб никто не испоганил эту воду. Я такое слыхала, что, мол, черти воду принесли [пауза] так что вот лучинкой это делают» [ШВП]. Баня вообще воспринимается как место нечистое, в противоположность ей чистыми считаются печь («мы её только чистой тряпкой протираем» [ШВП]) и стол.

Многие предметы быта можно разделить по тому же признаку «чистое – поганое». Погаными являются предметы, которые используют в бане (банное ведро, банное полотенце), а чистыми – соответствующие им предметы, которые используют в доме (ведро, полотенце). Та же оппозиция сохраняется и в аспекте питания. «*То, что с рогами и копытами, то едят, крольчатину можно, а вот зайчатина считалась нечистая. То, что с когтями нельзя»* [ШВП]. Медвежатина, зайчатина и др. мясо диких животных считается поганым. По свидетельству Валентины Потаповны, старoverы не употребляют в пищу налива: считается, что он питается утопленниками.

Таким образом, авторитетное мнение бабушки Валентины Потаповны сформировало её старообрядческое самосознание. Исследователи отмечают существование «тенденции к восстановлению этнической, конфессиональной идентичности на основе семейного предания» [Разумова, 321]. Это замечание оказывается справедливым по отношению к рассказам о старообрядцах. Между тем, при несколько идеализированном восприятии мира старообрядческой культуры, Валентина Потаповна ощущает некоторый разрыв связи с нею. Мысли о старообрядчестве в семейной истории Валентины Потаповны обращены в прошлое. Она состоит в браке с мирским, говорит, что не соблюдает многие предписания, переданные ей от бабушки. Кроме того, информант очень сожалеет о том, что её сын не проявляет интереса к старообрядческой культуре и утверждает, что «*он не просил, чтоб его крестили»* [ШВП]. Так, в данном случае воспоминания о старообрядчестве функционируют как часть семейной истории в жанрах предписаний и запретов.

Сохранность знаний внутри семьи и общины поддерживается закрытым характером старообрядческого мира. Изучение рассказов о предках-старообрядцах, межконфессиональных браках, их оценок и комментариев позволяет выявить особенности индивидуальной и культурной идентичности старообрядцев на современном этапе.

Список информантов

МНИ – Михалева Нина Ипатьевна, 1956 г.р., род. в д. Корнино Чердынского района Пермского края, где и проживает в настоящее время.

БНГ – Басманова Нина Геннадьевна, род. в п. Керчево, проживает в п. Рябинино Чердынского района Пермского края с 1966 г.

ММП – Макарова Мария Павловна, проживает в д. Корнино Чердынского района Пермского края.

ЗБН – Заболотных Капитолина Николаевна, 1940 г.р., род. в с. Спалошино, проживает в п. Рябинино Чердынского района Пермского края с 1956 г.

ШНВ – Шишигина Наталья Викторовна, 1966 г.р., род. в п. Курган. В детстве жила с бабушкой-староверкой в д. Печинки, проживает в п. Курган Чердынского района Пермского края.

ШВП – Шишигина Валентина Потаповна, ок. 50 лет, род. в д. Усть-Уролка, проживает в п. Курган Чердынского района Пермского края.

Библиография

1. Подюков И.А., Хоробрых С.В. Голуби на часоленке. Сказы и песни деревни Усть-Уролка. Пермь, «Сота», 2009.
2. Подюков И.А., Чагин Г.Н., Шляхова С.С. Фокеевна. Документальная повесть. Пермь, «Сота», 2009.
3. Разумова И.А. Потаенное знание современной русской семьи. М., 2001.

ВОЛХВЫ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ДОМОНГОЛЬСКОГО ВРЕМЕНИ

В Повести временных лет (далее ПВЛ) и еще в некоторых памятниках литературы домонгольской Руси мы встречаем сведения о волхвах, которых в историографии определяют по-разному, то как «языческих жрецов»,¹ то как сторонников какой-то дуалистической христианской ереси, сходной с богомилством.² Богомилство было распространено в X – XI вв. в Болгарии. В летописной статье ПВЛ под 1071 годом описываются прения Яна Вышатича с волхвами, которые рассказывают о дуалистическом строении мира (Бог и дьявол вместе творят мир).³ Сходные сюжеты встречаются в различных апокрифах богомилского происхождения, что и стало причиной отождествления в историографии «культы» волхвов и богомилской ереси. С другой стороны, многие исследователи видят в волхвах жрецов языческой религии, которая предшествовала христианству у восточных славян. Об этом говорят некоторые косвенные свидетельства, а так же общие рассуждения в духе «а кто ж они тогда такие, если не язычники». Как представляется, вопрос четкой принадлежности волхвов к милленаристко-еретическому культу или к языческим верованиям вряд ли может быть решен до конца, в первую очередь из-за скудости и противоречивости источников. Несмотря на это, всё-таки попробуем взвесить доводы «за» и «против» двух объяснительных моделей принадлежности древнерусских волхвов (условно назовем их «волхвы–жрецы» и «волхвы–еретики»).

Волхвы-жрецы

Аргументы «за»:

– упоминание волхва в сюжете об Олеге Вещем под 907 годом. Волхв предрекает смерть Олегу от коня, и это пророчество сбывается.⁴ Данный текст появляется в летописи только в начале XII века, что говорит нам скорее о том, что составитель ПВЛ считал волхвов персонажами языческих времен. К какому времени следует относить появление сюжета о предсказании смерти от коня – вопрос сложный. Скорее всего, он довольно поздний, возможно, конца XI века.

– сведение Ипатьевской летописи 1071 года, где сообщается о волхве, появившемся в Киеве, который пророчествовал от имени пяти богов.⁵ Большинство исследователей это упоминание воспринимается как подтверждение связи волхвов с языческими богами пантеона Владимира. Так как в пантеоне их шесть, то некоторые авторы пытались даже

¹ К примеру: *Печников М. В.* Мятёж «при Глебе Новгороде»: К изучению летописной статьи 6579 года // *Восточная Европа в древности и Средневековье*. Автор и его источник: Восприятие, отношение, интерпретация. М., 2009. С. 263–268.

² К примеру: *Петрухин В. Я.* Древняя Русь. Народ. Князья. Религия // *Из истории русской культуры*. М., 2000. Т. 1: Древняя Русь. С. 315, 317.

³ ПСРЛ. М., 1997. Т. 1. С. 175–178.

⁴ ПСРЛ. Т. 1. С. С. 38–42.

⁵ ПСРЛ. Пг., 1923. Т. 2. С. 162.

«убрать» какого-нибудь, по их мнению, «ненужного» бога из пантеона. Возможно, что пять богов, упоминаемых волхвом, никак не связаны с язычеством, а имеют отношения к пяти планетам, «на астрологическое расположение которых и ссылался волхв».⁶

Аргументы «против»:

– во всех сюжетах ПВЛ, отражающих события до принятия христианства (до 988 года) нет никаких свидетельств о волхвах как о жрецах языческой религии. Никаких волхвов нет ни в сюжете о попытке жертвоприношения варяга-христиана (983 год), ни в описании установления языческого пантеона в Киеве (980 год). Решил ли летописец связать языческие культы лишь с именем князя или не слышал никаких рассказов о волхвах дохристианской поры – сказать трудно, но более обоснованным представляется второе предположение.

Волхвы-еретики

Аргументы «за»:

– как указывалось выше, в летописной статье 1071 года волхвы рассказывают Яну Вышатичу о том, как по их мнению был создан мир. Они воспроизводят дуалистическую картину творения, в которой участвуют и Бог, и дьявол. Сходные легенды встречаются в богомильских апокрифах, которые были распространены в Болгарии, а потом и на Руси, к примеру, в Сказании о Тивериадском море или в Сказании, как сотворил Бог Адама. Но больше мы не имеем никаких данных, которые сближали бы богомильские воззрения и представления волхвов. Возможно, мы имеем дело с усвоением каких-то дуалистических легенд волхвами, а возможно, и с приписыванием этого мнения волхвам летописцем или Янем.

Аргументы «против»:

– никакого серьезного развития богомильская ересь на Руси не получила. Правда, апокрифы с дуалистическими элементами имели распространение у восточных славян и в устной, и в письменной форме, но насколько на Руси эти тексты рассматривались как апокрифические – не ясно. Также остаются неизвестными какие-то другие характерные для богомильства черты в восточнославянских землях в домонгольскую эпоху.

Вышеприведенные данные приводят нас к выводу о том, что жесткое отнесение волхвов к богомильской или какой-то другой христианской «ереси» или же к пережиткам языческих времен не может быть принято. Создается впечатление, что мы имеем дело с более сложным явлением, которое нельзя отнести к какому-либо полюсу интерпретаций. Более того, сложность волхвов для изучения создает и тот факт, что у нас нет никаких свидетельств, исходящих от них самих. Мы имеем дело лишь с мнением летописца, который, безусловно, воспринимал их через призму христианской культуры. Волхвы XI века воспринимались летописцем как люди, которые были одержимы бесом и представляли угрозу как для христианства, так и для княжеской власти. Летописцу не было важно, язычники ли эти волхвы или приверженцы еретических культов. Для летописца имела значение деятельность волхвов, в особенности их магические

⁶ Петрухин В. Я. «Русь и все языки». Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки. М., 2011. С. 194.

возможности, которые конкурировали с христианским культом, адептом которого являлся автор. В связи с этим магические действия, которые производили волхвы, неизбежно «демонизировались» под пером летописца.⁷

Библиография

1. Петрухин В.Я. Древняя Русь. Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1: Древняя Русь.
2. Петрухин В.Я. «Русь и все языки». Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки. М., 2011.
3. Печников М.В. Мятаж «при Глебе Новгороде»: К изучению летописной статьи 6579 года // Восточная Европа в древности и Средневековье. Автор и его источник: Восприятие, отношение, интерпретация. М., 2009. С. 263–268.
4. ПСРЛ. М., 1997. Т. 1.
5. ПСРЛ. Пг., 1923. Т. 2.
6. Франклин С. Письменность, общество и культура в Древней Руси (около 950 – 1300 гг.). СПб., 2010.

⁷ Франклин С. Письменность, общество и культура в Древней Руси (около 950 – 1300 гг.). СПб., 2010. С. 454.

ТРАНСФОРМАЦИЯ НЕКОТОРЫХ СЮЖЕТОВ ЭПОСА «ПОПОЛЬ-ВУХ» В СОВРЕМЕННОМ ФОЛЬКЛОРЕ ИНДЕЙЦЕВ МАЙЯ

В современном фольклоре индейцев майя нередко можно встретить мотивы, восходящие к одному из известнейших памятников древней майяской культуры – эпосу индейцев киче «Пополь-Вух». Единственная сохранившаяся версия этого эпоса была записана в середине XVI века на языке киче латинской графикой. В её основе, однако, лежит более ранний текст, не дошедший до наших времён¹.

В данной работе мы проследим направления возможных сюжетных изменений и модификаций, которые на протяжении времени претерпевает фольклорный текст. Материалом для анализа будут две сюжетные линии «Пополь-Вух», часто воспроизводимые в современном фольклоре: это две истории, повествующие о происхождении обезьян.

Первая из них – превращение в обезьян древних деревянных людей, спасшихся от потопа, который был ниспослан им за то, что они не думали, не говорили и не заботились о богах, которые их создали.

Пришедшие в отчаяние деревянные люди побежали так быстро, как только могли; они хотели вскарабкаться на крыши домов, но дома падали и бросали их на землю; они хотели вскарабкаться на вершины деревьев, но деревья стряхивали их прочь от себя. <...> Так совершилась вторая гибель людей сотворённых, людей созданных, существ, которым было назначено быть разрушенными и уничтоженными. <...> Говорят, что их потомками являются те обезьяны, которые живут теперь в лесах; это всё, что осталось от них, потому что их плоть была создана Создательницей и Творцом только из дерева. Вот почему обезьяна выглядит похожей на человека; она – пример того поколения людей, которые были сотворены и созданы, но были только деревянными фигурами (Пополь-Вух 2000: 37).

Согласно второй версии, в обезьян превратились два брата, Хун-Бац и Хун-Чоуэн, которые залезли на дерево, но не смогли с него спуститься. Их заманили туда младшие братья, Хун-Ахпу и Шбаланке, чтобы отомстить за то, что те завидовали им, а «их сердца были наполнены злыми желаниями против них, хотя Хун-Ахпу и Шбаланке не обидели их никаким образом» (Пополь-Вух 2000: 72).

И тогда они тотчас вскарабкались на дерево, но дерево начало становиться всё выше и выше, и ствол его увеличился. Тогда Хун-Бац и Хун-Чоуэн захотели спуститься вниз, но не могли они уже больше спуститься с вершины дерева. <...> Но в то же мгновение эти концы [набедренных повязок] превратились в хвосты, а они сами стали обезьянами. Тогда они начали скакать по ветвям деревьев, среди деревьев больших и малых гор, а затем они исчезли в лесу, всё время гримасничая, крича и качаясь на ветвях деревьев (Пополь-Вух 2000: 74).

Обе версии имеют важную общую деталь: обезьяны произошли от человекоподобных существ, а причиной для этого стали их прегрешения. Деревянные люди не умели мыслить и разговаривать и не почитали своих создателей. Хун-Бац и Хун-Чоуэн были завистливыми и не оставляли младшим братьям еды, которую они добывали и приносили в дом, пока старшие братья пели и играли на флейте.

¹ Более подробно об истории создания и исследования «Пополь-Вух» см. (Christenson 2003).

Оба древних сюжета о происхождении обезьян находят своё отражение в современном майяском фольклоре. Эти сюжеты распространены не только у индейцев киче, но и у других народностей майя: например, в сказках цоцилей и канхобалей. В сборниках легенд и сказок на разных языках майя, записанных и изданных в течение последних 20 лет, было найдено четыре сюжета, в которых также говорится о появлении обезьян. Два из них повествуют о возникновении обезьян в результате потопа, а два других – о превращении в обезьян людей, залезших на дерево. Ни один из четырёх рассматриваемых современных сюжетов не повторяет в точности сюжет «Пополь-Вух», а значит, опасность столкнуться с тем, что рассказчик был знаком с текстом «Пополь-Вух» (например, в его испанском переводе) и просто пересказал его на своём родном языке, невелика.

Так, одна из цоцильских легенд (Pérez López и др. 1994: 153–156) повествует о возникновении обезьян вместе с лягушками. Чтобы пережить потоп, некоторые люди закрылись в ящиках, а некоторые – в горшках. Им действительно удалось спастись, но Бог спустился на землю и превратил первых – в обезьян, а вторых – в лягушек². Потоп же, как говорится в начале легенды, случился из-за того, что древние люди совершили много преступлений и грехов, одним из которых было поедание своих собственных детей.

Другая версия этой цоцильской легенды (Mondragón и др. 2002: 36–37) примечательна двумя вещами. Во-первых, она различает два разных типа обезьян: ревун (цоц. *Batz'*, лат. *Alouatta*) и обезьяна-паук (цоц. *max*, лат. *Ateles*)³. Во-вторых, обе они произошли от людей, но не от грешных, а наоборот, от тех, которые верили в Бога. Ревун был раньше священником, а обезьяна-паук – диаконом⁴. И продолжение их рода, пусть в обезьяньем обличье, представлено как награда за веру, а не наказание.

В канхобальской легенде (Montejo 1996: 93–96) встречается второй тип сюжета. Два брата завидовали третьему и обижали его. Когда они увидели его красивый костюм для танцев, им захотелось такой же, но он обманул их, сказав, что достал свой на вершине высокого дерева. Когда два брата залезли на дерево, оно стало расти. Они уже не смогли спуститься с него и превратились в обезьян. Таким образом, по сравнению с древним вариантом, описанным в «Пополь-Вух», здесь изменены и количество героев, и способ обмана, но цель (месть) и способ превращения (залезание на волшебное дерево) остались теми же.

Кичейский вариант легенды (Florezcan 2002: 35–46), пожалуй, наиболее далёк от оригинала. Два брата пошли работать в поле, однако, даже не приступив к работе, они залезли на дерево, чтобы отдохнуть. Причиной их превращения в обезьян стало проклятие матери, которая увидела их на дереве, рассердилась и пожелала, чтобы у них выросли шерсть и хвосты.

Очевидно, что современные легенды изобилуют дополнительными деталями и сюжетными вариациями, которых нет в тексте «Пополь-Вух». Вероятнее всего, их стоит относить к «новым» модификациям сюжета, произошедшим в относительно недавнем прошлом. Хотя, поскольку история создания и существования эпоса «Пополь-Вух» в

² Интересно, что сюжет о возникновении лягушек в результате потопа характерен и для других коренных народов Америки: см. (Берёзкин).

³ Это разграничение двух видов обезьян, хоть и отсутствует в тексте «Пополь-Вух», релевантно для древних культур Мезоамерики: см. (Bruner, Cucina 2005).

⁴ Исп. *sacristán*.

доколониальный период неизвестна, можно также предположить, что сильная вариативность современных сюжетов является свидетельством того, что у него было несколько вариантов и в современных легендах разных майяских народов отразились разные версии древних сюжетов, а не та единственная, которая дошла до наших времён.

В современном фольклоре при использовании сюжетов о происхождении обезьян на первый план выходит дидактический, нравоучительный компонент, практически полностью отсутствующий в «Пополь-Вухе», где события описаны сами по себе и имеют самостоятельную ценность, представляя собой историю мироздания и происхождения народа. Акцент делается на отрицательных качествах тех, кто превратился в обезьян, и на самом факте превращения как на наказании за пороки⁵. Так, к превращению в обезьян могут привести лень, зависть или злоба. В одном из рассмотренных сюжетов присутствует другой акцент – религиозный: даже если наказание неизбежно, вера в Бога может спасти от полного уничтожения и позволить продолжить существование.

Библиография

1. Берёзкин Е.Ю. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. Онлайн: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>.
2. Пополь-Вух / Пер. Р.В. Кинжалова // Священные письма майя. СПб.: Амфора, 2000 [1959]. С. 23–178.
3. Bruner, Emiliano & Andrea Cucina. Alouatta, Ateles, and the ancient Mesoamerican cultures // *Journal of Anthropological Sciences*, 83. 2005. Pp. 111–117.
4. Christenson, Allen J. Popol Vuh: Sacred book of the Quiché Maya people. Mesoweb, 2003. Онлайн: <http://www.mesoweb.com/publications/Christenson/PopolVuh.pdf>.
5. Florezcan las palabras de los hombres de maíz / Kawachin na ri kitzij-kipixab' Qanan Qatat. EBI Guatemala, 2002.
Онлайн: http://74.52.178.178/~ebiguate/images/stories/pdf/Dos_ninos_que_se_convirtieron_en_monos.pdf.
6. Gossen, Gary H. Telling Maya tales: Tzotzil identities in modern Mexico. New York – London: Routledge, 1999.
7. Mondragón, Lucila, Jacqueline Tello & Argelia Valdéz (eds.). Relatos tzotziles / A'yej lo'il ta sot'il k'op. México D.F.: Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2002.
8. Montejo, Ruperto. Cuentos de San Pedro Soloma. Palos Verdes: Fundación Yax Te', 1996.
9. Pérez López, Enrique, Manuel Hidalgo Pérez & Antonio Gómez Gómez (eds.). Cuentos y relatos indígenas, V. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

⁵ Действительно, в майяской культуре обезьяны предстают скорее отрицательными персонажами. Во время традиционных цоцильских карнавалов люди в костюмах обезьян с зачернёнными углём лицами олицетворяют злой аспект космоса, тень, чужое, примитивное, враждебное (Gossen 1999: 121).

ЕДИНЫЙ МОРДОВСКИЙ ЯЗЫК: БЛАГО ИЛИ ЗЛО?

В республике Мордовия, помимо русского языка, официальный статус имеют два финно-волжских идиома – эрзянский и мокшанский. Эта ситуация существует с 1930-х гг., однако с недавнего времени правительство республики инициировало разработку т.н. единого мордовского языка (ЕМЯ), который, по мысли идеологов, должен унифицировать и свести к единому стандарту все мордовские диалекты, включая литературные эрзянский и мокшанский.

Большая часть языкового сообщества высказывается против подобного проекта, поскольку такой конструкт угрожает жизнеспособности естественных местных идиомов. Носители полагают, что унификация диалектных черт в предполагаемом официальном языке приведет к разрушению диалектов. Однако правительство имеет иную точку зрения: ЕМЯ должен поддерживать и развивать идею мордовской нации и при этом сохранять местные диалекты.

Для анализа сложившегося конфликта рассмотрим языковую ситуацию в регионе.

Количественные характеристики. В регионе наиболее распространенными языками являются русский, эрзянский, мокшанский и татарский. Согласно Всероссийской переписи 2002 г., в России проживает 843 350 человек, назвавших себя мордвой, из которых 283 861 человек проживает в Мордовии, что составляет 32,5 % населения республики (Мартыненко 2011). Необходимо отметить, что перепись не делает различий между эрзянами и мокшанами, и мы не можем точно оценить численность каждой из групп (однако большинство исследователей полагает, что группы примерно равны).

Согласно опросам 2007 г. (Чернов 2012) и 2008 г. (Абрамова 2012), 70 % мордвы называют мордовские языки родными, а порядка 80 % мордвы утверждают, что хорошо владеют титульными языками. Представители других этнических групп Мордовии (русские, татары и др.) довольно редко владеют мордовскими идиомами на каком бы то ни было уровне (не более 35% опрошенных) и, как правило, не заинтересованы в овладении ими (желание учить мордовские языки выразили не более 10% иноэтничных респондентов).

Примерно половина носителей использует мордовские в семейном домене и порядка 20% - в общении с друзьями; эти цифры неуклонно снижаются. Не более 5% опрошенных регулярно пишут на мордовских (эти записи всегда личного характера: никто не использует мордовские в публичной или административной сфере, несмотря на официальный статус мокшанского и эрзянского) и не более 10% регулярно читают на мордовских (как правило, речь идет о периодике и изредка художественной литературе). Около 70% опрошенных смотрят телепередачи на мордовских языках.

На территории республики находятся 137 школ с одним из мордовских как языком обучения (а также 33 аналогичных детских сада). В остальных 345 школах республики мордовские преподаются как предмет обучения (как правило, преподавание их ограничивается начальной школой). В Мордовском государственном университете им. Н.П. Огарева функционирует кафедра мордовских языков.

Качественные характеристики. Несмотря на то, что мордовские являются титульными и официальными языками республики, единственным доминирующим языком является русский. Им владеет все население республики, тогда как прочими языками владеют только их титульные этнические группы. С советских времен русский язык используется в административной, официальной, публичной сфере, тогда как мордовские – только в частных доменах (семья, друзья, изредка коллеги). Все исследователи подчеркивают, что использование мордовских языков даже в традиционных для них доменах неуклонно сокращается.

Трансляция языка в семье чрезвычайно важна для сохранения языка. Однако в данный момент родители все реже говорят на мордовских с детьми, что сокращает доступ к языку в его естественном контексте для младшего поколения и приводит к неполной компетенции.

Что касается школьного преподавания языка, замена домашнего овладения школьным обучением неэффективна, поскольку во втором случае язык изучается как иностранный. Кроме того, учителя испытывают острый дефицит учебных и методических материалов, особенно нового поколения (CD с аудиозаписями или интерактивными обучающими программами и т.д.), что не способствует эффективному усвоению языка. Большинство никогда не использует навыки мордовской грамотности после выпуска из школы.

Правительство, тем не менее, предпринимает некоторые меры для популяризации мордовских языков: создан национальный театр с репертуаром на мордовских языках, таблички с названиями улиц в центре столицы республики трехязычны (русский, мокшанский, эрзянский), на местном радио и телевидении есть новостные выпуски на мордовских, выпускается художественная литература местных авторов, переиздается эрзя-русский словарь, разговорники и некоторое количество школьных пособий по частным вопросам. Однако нам не удалось обнаружить в свободной продаже полноценных учебников для изучения мордовских языков либо грамматики.

Оценочные характеристики. Согласно опросам, 30-40% респондентов считают, что мордовские языки имеют низкую социальную значимость (Абрамова 2011).

Однако необходимо помнить, что представители обеих этнических групп высказывают приверженность не «мордве» и «мордовскому языку» в целом, а непосредственно своей этнической группе (эрзя или мокша). Большинство старается найти друзей, супругов и коллег среди своей группы либо среди русских, однако почти никогда – в родственной группе: к примеру, русско-мордовских браков насчитывается около 30% и лишь 5% – эрзя-мокшанских (Баляев 2012). Более 70% мордвы утверждают, что эрзянский и мокшанский – разные языки с низкой взаимопонятностью (25% эрзян и мокшан говорят, что понимают язык родственной группы, и только 10% могут свободно

говорить на нем) (Богатова 2004). Кроме того, существуют ультра-националистические эрзянские организации, борющиеся за «спасение эрзянского языка», однако их лозунги не имеют большой популярности среди населения.

Таким образом, эрзянский и мокшанский идиомы находятся в субдоминантном положении относительно русского языка. Число доменов мордовских языков сужается, оставляя сугубо бытовую сферу, количество носителей также сокращается, как и трансляция языка. Власть пытается поддержать язык через систему образования и некоторые другие институализированные сферы, однако это мало влияет на реальное пользование языком. Письменность на языке существует, однако слабо востребована.

Анализ проекта единого мордовского языка

Согласно идеологам ЕМЯ, предполагается создать искусственное койне с общими принципами орфографии и высокой синонимической вариативностью в лексике и морфологии (расширение парадигм и синонимических рядов за счет включения всех диалектных вариантов), возродить исконную лексику и создать терминологическую базу.

Проанализируем аргументы сторонников и противников ЕМЯ (по материалам круглого стола 2009 г., посвященного данной проблеме).

За	Против
Одна нация – один язык	Психолингвистические проблемы: сосуществование 4 языков (русский и 3 мордовских)
Возрождение и развитие мордовских языков	Неестественность подобного процесса
Возможный сдвиг от доминирования русского языка к симметричному двуязычию	Поспешность и неподготовленность проекта
Проблема образования: какой язык преподавать в смешанном сообществе (напр., в городе или диаспоре)	Упущен исторический момент, литературные языки уже существуют как реальность

Анализируя предложенные аргументы, мы не нашли среди них таких, которые оправдывали бы такой сложный и неоднозначный проект. Современная наука не придерживается постулата «одна нация – один язык», а именно он является наиболее распространенным аргументом среди сторонников. Развития собственно существующих идиомов таким образом произойти не может: в лучшем случае получится обогащение лексики искусственного койне либо смешение эрзянского и мокшанского и утрата этих идиомов как таковых. Повышение внешнего престижа кода, который пока не пользуется престижем внутри группы – также сомнительное предположение. Единственным объективным аргументом нам представляется забота об обучении смешанных диаспор и городского населения, но одна эта задача не может решаться столь непропорционально ресурсозатратными методами.

Таким образом, создание ЕМЯ представляется нам по меньшей мере нецелесообразным. Нам кажется справедливой идея о несвоевременности такого проекта:

в создании общего литературного языка как такового нет ничего плохого, однако путь развития, по которому пошли мордовские идиомы в 1930-х гг., невозможно отменить и переписать историю заново. Два литературных языка уже сложились, имеют кодификацию, литературную и культурную традиции и т.д. Кроме того, попытки осуществления подобного проекта представляются нам опасными для жизнеспособности существующих ныне мокшанского и эрзянского идиомов, чьи домены в результате сузятся еще более, а бесконтрольное повышение лексической и морфологической вариативности приведет к гибели их как отдельных идиомов.

Библиография

1. Абрамов В.К. Демографическая динамика мордовского населения России в XX в. // Финно-угорский мир. 2011. №1.
2. Абрамова О.В. Этнокультурные и этноконфессиональные процессы: традиции и современность // Человек – общество – культура. Сборник научных трудов по материалам 48-х Евсевьевских чтений. Вып. 4. Саранск, 2012.
3. Баляев С.И. Психологические аспекты межгрупповых взаимодействий эрзян и мокшан: феномен этнической границы // Предотвращение межэтнических и межконфессиональных столкновений как одна из важнейших задач современной цивилизации. Материалы II международной научно-практической конференции 1–2 февраля 2012 г.
4. Богатова О.А. Этнические границы в Мордовии: парадокс многоуровневой идентичности // СОЦИС. 2004, № 6.
5. Мартыненко А. Республика Мордовия: финно-угорские языки и региональная перспектива в сфере образования // Правовой статус финно-угорских языков и этнокультурные потребности российской школы / Под ред. В. А. Тишкова. М.: ИП А.Г. Яковлев, 2011.
6. Чернов А.В., Келина А.М., Гурьянова Л.А. Функционирование мордовских языков в современных условиях: общие итоги опроса 2008 г. // Вестник НИИ гуманитарных наук при правительстве республики Мордовия, №2 (22), Саранск, 2012.

НАРОДНО-ПРАВОСЛАВНЫЙ КУЛЬТ МУЧЕНИКОВ «ПЛАМЕННЫХ МЛАДЕНЦЕВ» НА ВЕРХНЕЙ ВЯТКЕ

Народные православия нач. XX и нач. XXI вв., несмотря на определенные сходные черты, существенно различаются по своей сути (исторические причины этого различия не требуют особых разъяснений). Первое было составной частью прежде всего крестьянской аграрной (в общем все еще традиционной) культуры, тогда как носителем второго являются в основном горожане – члены «прихрамовой среды», воспроизводящие присущие ей представления, идеалы, стереотипы, (пост)фольклор. Обычно именно они составляют большую часть адептов современных локальных народно-православных культов. Тем более это характерно для рассматриваемого региона, и северного Нечерноземья в целом, где традиционное плотное починочное расселение за советские годы практически исчезло, а вместе с ним – и соответствующий тип традиционной культуры. Сохранились лишь единичные крупные деревни и малые города (бывшие заводские поселки).

Данная работа является попыткой проиллюстрировать эти два типа народного православия на примере конкретного локального культа «Пламенных младенцев» в Белохолуницком районе Кировской области. Исследование базируется на полевых материалах, собранных автором методом «включенного наблюдения» в г. Белая Холуница и пос. Климковка в начале августа 2012 г., а также публикациях сети Интернет.

В основу культа легла реальная трагическая история¹, произошедшая 2 февраля 1883 г. в поч. Подгорском близ с. Елёва Слободского уезда Вятской губернии. Глава нищей крестьянской семьи Ворониных подрабатывал извозом дров, но за два месяца до описываемого случая заболел глазами и не мог содержать семью. В тот день мать со старшими сыновьями Григорием и Кириллом ушла за 12 верст в Климковский завод собирать милостыню, а дочь Мария вышла за коровой на водопой. Отец остался дома с младшими детьми – Дмитрием 7 лет, Ильей 4 лет и Василием 2 лет. Помутившись рассудком, он сжег детей в топившейся печи.

Начало культу положил не вещий сон, как обычно бывает в подобных случаях, а обет священника отслужить панихиду, если у него успокоятся понесшие лошади. В память о погибших было сооружено три часовни: в починке, где случилась трагедия, над источником на Манигоре близ Климковского завода и в ограде заводской Спасской церкви, где были захоронены их останки. У избы Ворониных был вырыт колодец. У елёвской Петропавловской церкви росла ель, которую почитали в рамках того же культа как исцеляющую от зубной боли. Позднее была написана икона с ликами трех святых: Димитрия Солунского, Илии пророка и Василия Великого, имена которых носили «Пламенные младенцы». По молитвам к ней находился пропавший домашний скот. От святой воды из источника и колодца начались исцеления. Слава о чудотворениях

¹ Чудиновских Е. Пламенные младенцы. Режим доступа: <http://gaspiko.ru/html/elevo>.

распространялась все шире, к ним началось массовое паломничество. Очевидно, тогда же начали организовываться и крестные ходы.

Возникновение этого культа можно рассматривать в ряду аналогичных вятских случаев «народных святых» «поминального» происхождения: например, Мария Убиенная в слободе Кукарке² или Иоанн Пустынник в с. Синеглинье того же Слободского уезда, почитавшийся за брата прп. Трифона Вятского³. Оба случая стихийного почитания встретили активное, хотя и безрезультатное, сопротивление со стороны церкви. Нужно помнить, что и народное почитание главного вятского святого – прп. Трифона – состояло в том числе в его поминании на панихидах вплоть до нач. XX в.⁴ Вятские случаи стихийного зарождения культов святых нужно рассматривать в широком северорусском контексте, где граница между «заложным покойником» и святым довольно размыта⁵.

Близким аналогом «Пламенным младенцам» являются праведные отроки Иоанн и Иаков Менюшские, культ которых зародился на два века раньше в Новгородском крае. Различие заключается лишь в более сложном сюжете: дети решили поиграть в забой скота, и Иоанн непредумышленно убил брата. Испугавшись, он спрятался в печи, а когда ее растопили вернувшиеся с поля родители, задохнулся в дыму. Подобные фольклорные истории не единичны, их выделяют в отдельный сюжет АТ 2401⁶.

Мотив «дети в печи» имеет многочисленные и разнообразие параллели, в том числе и те, которые могли оказать и действительно оказали влияние на народное и церковное осмысление истории и образа «Пламенных младенцев». Например, популярный ветхозаветный сюжет о трех отроках в печи огненной, часто встречающийся в гимнографии и апокрифической литературе (ср. также церковное театрализованное «пещное действо» в допетровской Руси). Еще более интересной параллелью является духовный стих о «матушке Аллилуйе», бросившей своего ребенка в печь, чтобы спасти от преследователей младенца-Христа, выдав его за своего. Когда угроза миновала, женщина, считавшая своего сына погибшим, обнаружила, что печь превратилась в райский сад, а сын жив. Популярность стиха у старообрядцев и сектантов убедительно объясняется связью сюжета с практикой самосожжения⁷. А.С. Пругавин приводит пример, когда в 1870 г. в Шадринском уезде Пермской губ. крестьянка, подражая «матушке Аллилуйе», сожгла свою годовалую дочь, принеся ее в жертву для своего и ее спасения. Подобные случаи не были единичными⁸.

Кроме того, можно обратить внимание на особую связь младенцев (детей) с печью в традиционной земледельческой культуре. Печь в своей трансформирующей функции ассоциируется при этом и с материнской утробой, и с тем светом (ср. обряд перепекания и

² Кукарянин. Часовня в память Марии убиенной // Вятские губернские ведомости. 1861. № 40. Отд. II. С. 326-327.

³ Шабалин В.И. Иоанн Пустынник, почитавшийся за брата прп. Трифона // Труды ВУАК. 1907. Вып. I. С. 25-54.

⁴ Осокин И., прот. Исторический очерк почитания прп. Трифона, Вятского Чудотворца // Труды ВУАК. 1912. Вып. I-II. С. 60.

⁵ Левин И. От тела к культу // Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России. М.: Индрик, 2004. С. 162-190.

⁶ Панченко А.А. Из истории сюжета АТ 2401 // Живая старина. 2010. № 4. С. 2-6.

⁷ Федотов Г. Стихи духовные (русская народная вера по духовным стихам). М.: Гнозис, 1991. С. 39-41.

⁸ Пругавин А.С. Самоистребление. Проявления аскетизма и фанатизма в расколе // Русская мысль. 1885. Кн. II. С. 147 и след.

соответствующий сказочный сюжет, захоронение новорожденных под печью или кремация в ней).

Прервавшись в советское время, почитание «Пламенных младенцев» и традиция крестных ходов были возобновлены лишь в 2000 г., и с тех пор крестные ходы проводятся ежегодно, приурочиваясь к Ильину дню (2 августа)⁹. В настоящее время крестный ход рассматривается как покаянный по детям, ставшим жертвами абортов. В православной публицистике «Пламенные младенцы» сравниваются с четырнадцатью тысячами вифлеемских младенцев, избитых от Ирода, а их трагическая история называется «первым случаем планирования семьи». Первоначально крестный ход был сугубо локальным – в нем участвовали лишь жители северо-востока и центра Кировской области, однако со временем популярность его росла, и теперь он собирает представителей «прихрамовой среды» со всей России. Обилие «профессиональных ходоков» (приезжающих в Белую Холуницу прямо с «царского» или «алапаевского» крестных ходов) даже снискало Климковскому ходу славу «странного». Тем не менее, особо маргинальные даже по меркам «прихрамовой среды» богомольцы порицаются и обозначаются «кликушами» и «сектантами».

Нами были выделены характерные черты хода, которые свойственны и современным российским крестным ходам в целом:

- ритуальная выделенность в пространстве (заикленность, следование по сакральным точкам через необжитое пространство) и во времени (приуроченность к празднику, противопоставленность тягот хода комфорту обыденной жизни).
- тотальный ритуальный коллективизм (все должны исповедаться и причаститься, «иначе не дойдем»; «ты тоже напиши записочку. Ты что, маме здоровья не желаешь?»), мгновенно распадающийся на агрессивный индивидуализм, когда речь заходит о личном комфорте (горячем питании, месте для ночлега) – черты, более характерные для толпы, нежели для коллектива.
- специфические функции: очистительно-катартическая (при помощи прикосновения к сакральному и «природному», покаяния, через перенесение физических и психологических тягот хода), приобретения «благодати» (через воду святого источника, просфорку, прикосновение к чудотворной и намоленной иконе, причащение в святом месте).

Важной составляющей крестного хода являются «записочки за упокой», массово передаваемые богомольцами во время панихиды в часовне над останками младенцев. Необходимость и пользу записочек обосновывают ссылкой на авторитет Серафима Саровского.

Особенностью культа является тот факт, что официально «Пламенные младенцы» почитаются не как святые, а как простые смертные, нуждающиеся в поминовении. В таком качестве они, собственно, и поминаются в панихидах, и, видимо, именно так понимаются епархиальным руководством, благословляющим проведение крестных ходов. Между тем, для народного сознания канонизация до сих пор не является необходимым условием святости, поэтому «Пламенные младенцы» почитаются практически как святые

⁹ Климковский крестный ход (брошюра). Белая Холуница, б.г.

(аналогично «св. отроку Славiku Крашенинникову»). В поминальных записочках их имена фигурируют редко, зато их могила воспринимается как безусловная святыня. О частичном официальном признании святости говорит и централизованно распространяемая в местном храме молитва мученикам «Пламенным младенцам».

Таким образом, культ «Пламенных младенцев» на двух этапах своего развития являет собой пример стихийно зародившегося народно-православного культа святых, переосмысленного и трансформированного в современных реалиях представителями «прихрамовой среды». Будучи типичным, он ярко иллюстрирует принципиальное различие между народным православием нач. XX и нач. XXI вв.

О СМЕХОВОЙ МЕТАФОРЕ В МЕДИЦИНСКОМ ДИСКУРСЕ

Механизмы порождения и функционирования метафоры не раз становились объектом исследования учёных. Однако работ посвящённых механизмам порождения смеховой метафоры в медицинском дискурсе нами не обнаружено. Этим обусловлен выбор объекта исследования.

Материалом послужили данные интернет-словарей медицинского жаргона, а также сведения, собранные автором методом включенного наблюдения в больницах г. Красноярска и в ходе направленных интервью от информантов: врачей реаниматологов, хирургов, анестезиологов, терапевтов и др. в возрасте от 25 до 65 лет.

Работа в медицинских учреждениях налагает особую ответственность на исполнителей. Медицинские работники нередко попадают в обстоятельства, когда от верного решения зависит здоровье, жизнь пациента, поэтому они часто испытывают серьёзный стресс. Защитную реакцию в таких случаях наряду с другими средствами релаксации выполняет юмор. Комически снижая образы пациентов и коллег, медицинские работники психологически разгружаются. Лингвистические средства выражения комического в медицинском дискурсе разнообразны, но по частотности употребления на первом месте стоит смеховая (комическая) метафора.

По сравнению с обычной индивидуально-авторской метафорой, смеховая обладает особым видом экспрессии. Комическая экспрессия – частный случай реализации экспрессивной функции языка, которая понимается как «кумулятивный эффект оценочной, мотивационной и эмотивной деятельности языкового сознания субъектов речи, обусловленной его интенцией выразить некоторое чувство-отношение по поводу определенного положения дел в мире или свойства лица» (Латина 1991: 136).

На сегодняшний день внимание исследователей приковано к когнитивным функциям метафоры. Рассматривается сам акт её образования, её связь с текстом, функциональность. Особое внимание уделяется механизмам метафоризации.

С точки зрения когнитивной теории А.Н. Баранов определил метафору как «сложный когнитивный феномен, возникающий в результате взаимодействия двух смысловых комплексов – содержания / фокуса / источника и оболочки / фрейма / цели» (Баранов 1991: 185). Определение Баранова опирается на терминологию М. Блэка, который «фокусом» (“focus”) называет слово в выражении, используемое в переносном смысле, т.е. метафорически, а «фреймом» (“frame”) – слово или слова, окружающие «фокус», употребляемые в обычном смысле (Блэк 1990: 153).

Для более полного описания механизмов формирования смеховой метафоры введём понятие метафорической модели.

Согласно определению, принятому в когнитивной теории метафоры, метафорическая модель представляет собой понятийную область (область источника), элементы которой связаны различными семантическими отношениями («выполнять функцию», «способствовать», «каузировать», «быть примером» и др.); названием метафорической модели служит родовое понятие, объединяющее элементы ее таксонов (Баранов, Караулов 1991).

В ходе исследования нами были выделены следующие таксоны, составляющие метафорические модели медицинского комического дискурса:

1. Человек как биологическое существо (4,6 %): *уши* – «фонендоскоп»;
2. Человек и его деятельность:
 - a. Артефакт, связанный с профессиональной деятельностью человека (3 %): *намордник* – «медицинская маска», *фотография* – «рентгеновский снимок»;
 - b. Быт (27,7 %):
 - a) Еда или напиток (14,8 %): *шашлык, пирожок* – «сильно обгоревший труп»;
 - b) Постройка или место отдыха (8,5 %): *гостиница* – «больничный морг, в котором хранение трупов платное»;
 - c) Другое (4 %): *скворечник* – «тяжело больной, с когнитивными нарушениями, лежащий на спине, чаще с открытым ртом»;
 - c. Игрушка или приспособление для игр (2,9 %): *кегли* – «пострадавшие после ДТП»;
 - d. Механизм или средство передвижения (5,2 %): *буксир* – «оксибутират натрия – психотропный препарат»;
 - e. Музыкальный инструмент (2,2 %): *баян* – «шприц»;
 - f. Национальная, расовая или географическая принадлежность человека (2,9 %): *грязный негр* – «санитар»;
 - g. Персонаж (21,5 %): *Чебурашка* – «больной с обморожением ушей»;
 - h. Профессия (11,4 %): *десантник, акробат* – «пострадавший в результате падения с высоты»;
3. Природа (19 %):
 - a. Животное или его орган (15,3 %): *баклан* – «больной нейрохирургического профиля с травмой ныряльщика»;
 - b. Ландшафт (0,7 %): *бугор* – «бригадир смены кремационного зала»;
 - c. Растение (3 %): *арбуз* – «опухший полуразложившийся труп».

Результаты исследования обнаруживают, что максимальной активностью обладает таксон **персонаж** (21,5 %). Стоит отметить, что в качестве ассоциируемых импликаций здесь могут выступать как литературные и кино-персонажи, так и исторические деятели, стереотипные образы и современники. Кроме того, помимо полного переноса имени с одного объекта на другой, наблюдается явление (зачастую инвективного) словотворчества: появляются новые персонажи с узнаваемыми чертами. При этом, помимо подчеркнутых признаков объекта-донора, посредством добавления корня эксплицируются дополнительные признаки.

Нередко возникает ситуация, когда, при сходном наименовании, подчёркиваются разные признаки объектов: например, *червяк* – аппендикс и *червь* – танатолог. В первом случае сравнение происходит на основе формальных признаков (отросток действительно имеет продолговатую форму и по цвету напоминает червяка). Во втором же отмечается характер деятельности специалиста – восстановление и подготовка трупа к похоронам.

Также нельзя не обратить внимание, что таксон **музыкальный инструмент** применяется только по отношению к медицинским инструментам. Вероятно, в этом случае «инструмент» выступает в человеческом сознании в роли своего рода концептуальной метафоры.

Помимо описания метафорических моделей, механизм порождения смеховых метафор в медицинском дискурсе возможно рассматривать и с позиции их функций.

В качестве материала для анализа рассмотрим следующие примеры, включающие метафоры, и укажем на функцию метафоры в каждом конкретном случае:

Номинативная функция: метафора «фиксирует» знания, особенно в случаях, когда у реалии нет общепринятого или устраивающего автора краткого наименования. В подобных случаях метафора создаёт номинацию и вместе с тем помогает осознать существенные свойства реалии: *утюги* – дефибрилятор.

Коммуникативная (функция передачи информации): с помощью метафоры информация предстаёт в краткой и доступной форме. Например, фраза *посадим горгону на буксир* воспринимается и продуцируется значительно легче, чем официальное «пациентке, страдающей синдромом патологического климакса, прописан курс оксibuтирата натрия внутривенно».

Прагматическая функция: являясь мощным средством формирования у адресата конкретного эмоционального состояния и мировосприятия, метафора, выполняет функцию воздействия. Например, ассоциируя травматолога с литературным персонажем Самоделкина, врачи переносят на коллегу-специалиста традиционное позитивное восприятие «умельца», умного, находчивого и добродушного героя сказки о Незнайке.

Гипотетическая функция: метафора позволяет создать некое предположение о дальнейшей судьбе характеризуемого объекта, представить что-то еще не до конца осознанное. Употребляя слово *овощебаза* при обращении к палате с пожилыми пациентами, медицинские работники делают предположение, что, возможно, эти пациенты в скором времени могут перейти в состояние комы (*овоща*).

Эвфемистическая функция: метафора помогает передать информацию, которую автор по тем или иным причинам не считает целесообразным обозначить при помощи непосредственных номинаций. Сюда относятся все метафорические названия «плохих» диагнозов: *крестоносец* – пациент с диагностированным сифилисом и др.

Обратимся к специфическим функциям смеховой метафоры. В общем и целом всех их можно свести к релаксирующей составляющей.

Функция комического снижения образа служит для вербального опредмечивания одушевлённых объектов, нуждающихся в помощи. Ведь, глубоко сопереживая страданиям пациентов, видя в каждом из них личность, невозможно беспристрастно относиться к выбору методов лечения: *сблёвыши* – недоношенный ребёнок.

Функции речевого поглощения эмоций и психологической релаксации имеет подобное значение. Формируя у реципиента эмоциональное отношение к предмету, смеховая метафора оказывает самое прямое влияние на характер формирования метафорической параллели: *какашка* – гнилостно измененный труп; *нарезка* – пациент после сложного хирургического вмешательства; *кружок кройки и шитья* – операция по наложению швов на многочисленные раны.

Подводя итог, отметим, что, употребляя в речи, казалось бы, оскорбительные выражения, медицинские работники не стремятся дискредитировать объекты номинации. В рамках профессиональной смеховой культуры они воспринимаются исключительно как грубый юмор, ироничная шутка. Врачи как бы подсмеиваются над собой, коллегами, ситуациями. Несмотря на откровенный цинизм медицинских шуток, они способствуют выработке благоприятного микроклимата в коллективе, дают простор для лингвистического творчества врачей, упрощают процесс профессионального общения и самоидентификации.

Библиография

1. Алексеева Л.М., Мишланова С.Л. Медицинский дискурс: теоретические основы и принципы анализа. Пермь, 2002.
2. Баранов А.Н. Очерк когнитивной теории метафоры // Баранов А.Н., Караулов Ю.Н. Русская политическая метафора (материалы к словарю). М., 1991.
3. Блэк М. Теория метафоры. М., 1990.
4. Краснобаева С.Т., Мишланова С.Л. Профессиональная языковая личность: определение и структура // Проектирование инновационных процессов в социокультурной и образовательной сферах: Материалы 3-й междунар. науч.-метод. конф. Ч. 2. Сочи, 2000.
5. Латина О.В. Экспрессивная функция языка // Человеческий фактор в языке: Языковые механизмы экспрессивности. М., 1991.
6. Мурзин Л.Н., Штерн А.С. Текст и его восприятие. Свердловск, 1991.

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ СУБЪЕКТА ОБЫДЕННОГО
ДИСКУРСА
(НА МАТЕРИАЛЕ РУССКОЙ РАЗГОВОРНОЙ И ПУБЛИЦИСТИЧЕСКОЙ РЕЧИ)

Доклад посвящен проблеме определения субъекта обыденного дискурса и связан с темой диссертационного исследования «Языковая личность в обыденном дискурсе». Значимой для участвующей в дискурсе языковой личности является позиция субъекта. Субъект обыденного дискурса обладает специфическими характеристиками, выявление которых позволит нам понять, кто он такой и что он пытается сказать, определить тип сознания, связанный с обыденной дискурсивной.

Субъектная позиция может быть выражена в стереотипных моделях идентификации и самоидентификации. Кем может быть субъект обыденного дискурса, «герой повседневности»? Мы можем представить его как «обычного» или «обыкновенного человека», «обывателя», «простого человека». Обращаясь к контекстам, содержащим подобные стереотипные модели, мы сможем увидеть, как концептуализирован субъект обыденного дискурса в сознании носителей русского языка. В рамках настоящего сообщения мы остановимся на модели «простой человек». Значимость этой модели подтверждается тем, что в Русском сопоставительном ассоциативном словаре Г.А. Черкасовой самой частотной реакцией на стимул «простой» является «человек» [3].

В качестве источника языкового материала использован национальный корпус русского языка [2]: основной, устный и газетный.¹ В Национальном корпусе представлено множество типов идентифицирующего контекста: говорящий может характеризовать себя или кого-либо другого как «простого человека»; может противопоставить «простого человека» кому-либо; может приписать ему некие качества, атрибуты, особенности мышления и поведения. Остановимся на первых двух типах контекста.

Как правило, говорящий называет себя (или кого-либо) «простым человеком», не уточняя, какой именно смысл он вкладывает в это выражение – предполагается, что он без того хорошо известен участникам разговора: *я как простой человек; простые люди, такие, как я; такие же простые люди, как и мы; простых людей, таких, как мы с вами.* Но даже из таких контекстов можно вывести значение «сходства, подобия»: *такие простые люди, как я и мне подобные; про простых людей, таких же как мы; такой же, как и все.* «Простой человек» – это «человек вообще», взятый в аспекте «собственно человеческого», без указания на социальные или культурные различия – как «просто человек». «Простым человеком» в этом смысле можно назвать любого: *простым человеком – потребителем газа, воды и тепла, иными словами, каждый из нас;* это обладатель того человеческого, что не чуждо каждому: *простые люди – мы все. То есть*

¹ Контексты, взятые из Национального корпуса русского языка, даны в тексте курсивом.

все те, у кого есть нормальные человеческие проблемы. Обозначим это значение как «Простой человек 1».

«Простой человек» здесь – отражение всеобщего в единичном, знак приобщенности индивида к чему-то большему, нежели он сам, причастности большинству: *имеющий отношение ко всем прохожим и проезжим, я такой же, как все они; простой человек, живший среди своего народа.*

Семантика общности присутствует также в контекстах, где «простые люди» ассоциируются с некой однородной массой (*массы; масса простых людей*), арифметической или статистической величиной (*множество или большинство простых людей; население; народ; простых людей, которых у нас принято называть населением или электоратом*). Считают «простых людей» сотнями тысяч или миллионами: *миллионы простых людей мира; обыкновенного, среднего, простого человека, которых, как известно, историки и философы считают миллионами.* Значение единичности, уникальности также может присутствовать, однако таких контекстов немного (только в двух контекстах из всех проанализированных о «простом человеке» говорят как о личности, индивидууме) – когда речь идет о «простом человеке», его индивидуальные черты не являются значимыми, напротив, отсутствие различий всячески подчеркивается: *простые люди, серийного производства.*

Как субъект повседневности «простой человек» может ассоциироваться с той или иной социальной ролью: это *обыватель, телезритель, посетитель недорогих закусочных, читатель «Комсомолки», потребитель, молодая мать с ребенком на руках.* Перечисленные социальные роли связаны с бытом, досугом, семьей – с тем, что составляет приватную сферу: «простой человек» – это *частное лицо* (выделим это значение как «Простой человек 2»). Обыденность связана с непосредственным окружением человека: семьей, друзьями, «своим кругом», теми, с кем его связывает общий социальный опыт или общий быт: *мое окружение, домашнее, соседское, – простые люди; простые люди, с кем я служил на флоте, учился в Бауманке; о простых людях, которые живут рядом с нами.* С «простыми людьми» делят жизненное пространство, их встречают повсюду – на улицах, в магазинах, городском транспорте: *простые люди на улицах города; простые обыватели, соседи; рыбаки, егеря, шофера да и просто ханьги у магазинов.* Повседневность – сфера упорядоченного, знакомого, привычного, «своего». Соответственно и субъект повседневности характеризуется как «обычный, привычный, рядовой, знакомый»: как синонимы выражению «простой человек» предстают в контекстах *обычные граждане; рядовые, простые люди; обыкновенный человек; обычные люди; нормальные люди.*

В силу своей самоочевидности сфера обыденного, как и ее субъект, трудно поддается описанию, ее границы расплывчаты, она незаметна. Чтобы сказать о повседневности хоть что-то определенное, мы часто должны обращаться к внеположному ей. Образ участника повседневности, «простого человека» станет отчетливой, когда мы увидим, кому он обычно противопоставляется.

Прежде всего «простые люди» противопоставлены «непростым» (*И они и мы люди / Но они не простые люди / конечно*) и «не очень простым» (*не очень простые люди*). В данных контекстах выделяются социальные признаки: непростые и не очень простые

люди отличаются материальным благополучием (*человек с капиталом, миллионщик; толстосумы; олигархи, владельцы нефтяных компаний; безбедный человек, богатый*); более высоким социальным статусом, занимаемым общественным положением (*занимающий положение, верхушка; вышестоящие, люди выше среднего класса; те, кто наверху; культурная элита; правительственные шишки*). В перечисленных контекстах присутствует семантика «верха», тогда как место «простого человека» в социальной иерархии можно определить как «середина» и «низ» (он ассоциируется с *низшим уровнем уровня жизни*). Заслуживает внимания отождествление «простого человека» со *средним классом* (хотя, вероятно, с точки зрения социологии оно не вполне правомерно) – здесь нас интересует значение «середины». «Простые люди» ассоциируются с «ядром» общества: это *горожане; в первую очередь – бюджетники; просто бабушки и дедушки, пенсионеры; простые люди: дети и старики, крестьяне и плотники; служащие, рабочие, труженики села*. В социальное «ядро» не входят (а, следовательно, не могут быть причислены к «простым людям»): лица вне закона (*преступник, «брателла», боевики, «братки*»), «деклассированные элементы» (*бомж*), разного рода маргинальные группы (*гомосексуалисты и наркоманы, «неграждане» Латвии*). В оппозицию «простому человеку» входят и представители различных субкультур: *неформал, футбольный фанат*.

«Простой человек» может быть определен по своей профессии или роду занятий – *рабочие, крестьяне; рабочие люди; механизаторы, полеводы, шоферы, животноводы; экспедиторы, бухгалтеры, лаборанты; учителя, врачи, инженеры, ученые, музыканты; рыбаки, строители, трактористы*. Эти профессии широко распространены, обычны, их специфика всем хорошо знакома: каждый знает, чем занимается учитель, шофер или врач (в отличие, например, от загадочных имиджмейкера, фрилансера; или, допустим, чиновника или политика, деятельность которых часто является тайной для непосвященных). Трудовая деятельность «простого человека» лишена экзотики, героизма или «экстрима» – что, в самом деле, может быть прозаичней профессии *инженера, животновода, бухгалтера швейной фабрики или детсада*. Им противопоставлены люди, профессия которых требует специального образования, высокой квалификации, умений и навыков: *психолог, космонавт-профессионал, аналитик, историк, политолог, эксперт*. Не причисляют к «простым» людей, чья деятельность приносит высокий доход (*коммерсанты, банковские служащие, работники солидных коммерческих фирм*) или предоставляет дополнительные возможности, привилегии (*министры и бизнесмены, чиновники, политики*). Деятельность, требующая творческих усилий, новаторства, личностного самовыражения, отличает *писателя, философа, ученого, людей искусства, дикторов и артистов* от «простых людей».

Противопоставлены «простым» *сложные люди* (на одном из Интернет-форумов «простым и понятным» противопоставлены «сложные и непонятные» [4]). Под сложностью может подразумеваться непредсказуемость поведения или оригинальность мышления: «с интеллектом, осознанностью и умением мыслить», «всегда высказываю свое мнение, ... не люблю под массу подстраиваться». За пределы общности «простых людей» человека выводят талант, особые способности (*гений; не черт, а простой человек*), особенности мышления (*романтик; человек государственной идеи; умозрители, которые ищут идеальных начал*), духовные качества (*человек с большой буквы, <...> о котором в Евангелии сказано, что он создан по образу и подобию Божию; праведник*). «Простым людям» часто противопоставляют тех, кому принадлежит особая роль в жизни общества: *избранник; спаситель России, «спаситель» человечества; тех, кто замечен и*

знаменит: *известный человек, знаменитость, люди с именами, известный артист, телеведущая, знаменитость, человек с экрана телевизора, «звезды» – от артистов до политиков.* Противопоставление осуществляется по принципу социальной значимости: «простой человек» незначителен и незначим, он неразличим среди других людей: *избранные люди*, отмечается в одном из контекстов, *потому и избранные, что не походят на остальных.*

Признаки, по которым «сложные» или «непростые» люди противопоставляются «простым», в принципе, могут быть любыми: социальный статус, интеллект, поведение, внешний вид и т.п.: «сложные люди» сложны каждый по-своему, тогда как «простые» – одинаково просты. Кроме того, названные контексты содержат значимый для понимания субъекта обыденности смысл (обозначим его как «Простой человек 3»): это человек, который не выделен из числа ему подобных. Он безымянен, лишен индивидуальности – образ «простого человека» имеет много общего с изображением народа в искусстве Древней Руси: «...вроде тех безликих групп, которые условно изображаются на иконах и фресках аккуратно разрисованными рядами голов <...> без единого лица, без единой индивидуальной черты» [1; 20].

Обыденность предстает как сфера до-рефлексивного, область непосредственности, «первичности»; она противостоит культуре как системе ценностей и ограничений. Субъект обыденности выступает как *стихийный человек* (в противоположность *сознательному человеку*); *из некультурных слоев.* Культурная и рефлексивная опосредованность лежит в основе противопоставления «простых людей», *народа – и интеллигенции, утонченных людей; изысканного круга.* Приведенные контексты также содержат значение невыделенности – это невыделенность из жизненной стихии, вовлеченность в поток событий.

Разумеется, приведенных нами контекстов недостаточно, чтобы дать исчерпывающую характеристику концепта «простой человек», а тем более ответить на вопрос, как концептуализирован субъект обыденного дискурса в русском культурном пространстве – для этого нам потребуется привлечение контекстов, дающих представление о его мотивах, целях, интересах, образе жизни и поведении. Однако даже такое предварительное приближение дает возможность сформулировать некоторые значимые для нашего исследования положения.

1. Субъект обыденного дискурса связан с таким типом сознания, в котором человек сознает себя частью целого, причастным чему-то большему, нежели он сам. В повседневном мировидении утверждает, прежде всего, значимость группы, а не индивида, поэтому для последнего важны значения сходства, подобия, посредством которых он должен постоянно верить свою приобщенность этому целому.

2. Повседневность – сфера близкого, знакомого, «своего», того, что мыслится как «норма» и «порядок». Субъект повседневности полностью погружен в эту сферу, он находится в ее центре, и потому его локализация определяется значениями «ядра» и «середины».

3. Герой обыденности трудноразличим: он не выделен из массы, он погружен в стихийное жизненное пространство, практически слит с жизненным фоном. Человек

растворен в своей повседневности; для того, чтобы обрести идентичность, ему необходим выход в область иного, вне-обыденного, неизвестного. Как ни парадоксально, именно сфера повседневного и позволяет это сделать: будучи принципиально открытой другим планам реальности, она предоставляет, как кажется, безграничные возможности самовыражения.

Библиография

1. Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1958.
2. Национальный корпус русского языка / Режим доступа: www.ruscorpora.ru
3. Черкасова Г. А. Русский сопоставительный ассоциативный словарь. М.: ИЯз РАН, 2008.
4. Woman.ru. Форум. Режим доступа: www.woman.ru/relations/men/thread/4215718

КОРЕННЫЕ НАРОДЫ КАРЕЛИИ КАК ПОСРЕДНИКИ В ДИАЛОГЕ РОССИИ И
ЕВРОПЫ:
ПО МАТЕРИАЛАМ ВЫСТАВКИ КАРЕЛЬСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
КРАЕВЕДЧЕСКОГО МУЗЕЯ «КАРЕЛЬСКИЕ ЯРМАРКИ» 2003 Г.

С 1990-х гг. в музеях по всей России начался процесс смены постоянных экспозиций: устаревшие и в техническом, и в идейном плане экспозиции менялись на временные выставки, которые в силу своей мобильности и гибкости в плане экспозиционных форм открывали большие возможности для апробации новых подходов к построению музейного показа. Однако наибольшее преимущество временных экспозиций заключалось в возможности репрезентации именно тех исторических сюжетов, которые были актуальными в обществе независимо от их проблематики и хронологической принадлежности, при этом снималась необходимость связывать эти сюжеты единой стройной концепцией, обязательной для постоянных экспозиций. Таким образом, 1990 е гг. открыли в музейном деле России период экспериментов, который продолжился и в 2000-х гг.

Перед Краеведческим музеем Карелии была поставлена задача – показать историю своего края отлично от того, как она была интерпретирована в советских экспозициях. Прежний формационный подход к организации экспозиционного пространства был прост и понятен за счет своей схематичности и формальной логичности, однако в новых реалиях он утратил свою актуальность. Постсоветская историческая наука не могла предложить иного «стержня», на котором бы строилась постоянная историческая экспозиция. Отсутствие концептуальной схемы построения экспозиции привело к тому, что многие музеи стали искать этот стержень самостоятельно,¹ начали развиваться в собственном направлении, постепенно обретая свою индивидуальность. Уникальность экспозиций карельского музея всегда была связана с национальной составляющей музейного собрания, поэтому в основу построения новых выставок легла проблематика исторического развития карел и вепсов.

Выставка «Карельские ярмарки» 2003 г. – это попытка репрезентации национальной проблематики в музейном пространстве, облеченная в новую форму. Взгляд на историческую роль народов Карелии как посредников в диалоге культур – западной и российской, представленный в данной временной экспозиции, значительно отличается от всех тех идей, которые закладывались создателями экспозиций предыдущей советской эпохи, а также от идей, транслируемых современной постоянной экспозицией музея, открытой в 2010 г.

В начале 2000-х гг. музей поставил своей задачей создание имиджа Карелии как площадки для диалога культур, для интеграции России и Европы. В 2003 г. музей Карелии

¹ Музейное дело в России / Под ред. М.Е. Каулен, И.М. Колосовой. С. 190.

проводил семинар, целью которого была разработка таких документов, как «миссия» и «стратегия» развития музея.² Эти программные документы должны были определить направление развития музея на ближайшее десятилетие. Карелия в «Стратегии» называлась «окном в Европу», мостом между Европой и Россией. Отмечалось также, что в вопросах сближения Востока и Запада, являющегося одним из стратегических интересов России и Европейского Союза, особую роль играет приграничное сотрудничество, а Карелия как приграничная территория является подходящим форумом для активного обсуждения и развития этого сотрудничества.³ Идентификация коренных народов Карелии в свою очередь была основана на этих тезисах: карелы и вепсы должны были восприниматься как посредники в диалоге культур.

Выставка «Карельские ярмарки» как раз стала носителем идеологии интеграции, разработанной на внутримузейном семинаре.

Сюжет выставки был построен вокруг трех исторических персонажей, представляющих средневековую эпоху, от лица которых велось музейное повествование: это норвежский бонд из Халогаланда Оттар, сборщик дани на карельской территории Григорий и карел-купец Ноусиа «Русский»⁴. Каждая историческая эпоха была представлена через призму личного восприятия мира героев выставки. Такое решение временной экспозиции получило довольно широкое распространение в 2000-х гг.: судьба человека, его история становились основой музейного показа. Выбор персонажей подчинялся общей логике репрезентации Карелии как полиэтничного региона, приграничное положение которого открывало возможности для диалога и сотрудничества между Россией и Западом. Каждый из героев выставки являлся представителем своего народа, своей культуры. Оттар представлял Запад, европейскую культуру, Григорий – русскую, а Ноусиа – карельскую. Каждый из этих персонажей получил свое художественное воплощение в виде силуэта, который еще больше персонифицировал показываемое на выставке, предлагая посетителям увидеть целую эпоху через призму отдельных личностей и судеб.⁵

В экспозиционном пространстве силуэты Оттара и Григория располагались полярно, тогда как силуэт Ноусиа был помещен в центр композиции, на расстояние равноудаленное от силуэтов других героев экспозиции, и символизировал объединяющее начало, присущее карелам, которые исторически всегда принадлежали как европейской, так и русской культурам, сохранив при этом свою самобытность.

Предметный ряд экспозиции характеризовался обширной географией происхождения экспонатов. Например, скандинавские украшения, арабские монеты, найденные в карельских курганах, свидетельствуют о широких контактах карел с остальным миром, об активной торговле и экономическом взаимодействии.

Для анализа текста временной экспозиции был привлечен такой источник, как тематический экспозиционный план, содержащий в себе схематичное отражение

² Миссия и стратегия музея. Материалы внутримузейного семинара. 2003 г. // Научный архив НМ РК Д. № 5378. Л. 29.

³ Там же. Л. 29.

⁴ Тихонова Н.Н. Концепция выставки «Карельские ярмарки» / Н.Н. Тихонова, О.Н. Гаврилова // Выставка «Карельские ярмарки» // Научный архив НМ РК Д. № 5559. 2005 г. Л. 1.

⁵ Музейное дело в России / Под ред. М.Е. Каулен, И.М. Колосовой. С. 190.

выставки, в который включались вспомогательные тексты выставки – этикетки и главные тексты. В этих текстах встретилось большое количество этнонимов и обозначений групп этносов (всего 16 наименований), из наиболее употребляемых: карелы – 17,95%, русские – 10,26%, скандинавы – 10,26%. Частота употребления этнонимов также объясняется стремлением отразить в выставке многочисленные международные контакты карелов в эпоху Средневековья.

Среди исторических персоналий, упоминаемых в текстах экспозиции, преобладали иностранцы – 79,17% от общего числа случаев употребления имен собственных, представители европейских государств: 16,67 – карелы, 4,17 – русские и новгородцы. Среди иностранцев 29,17% – это представители народов Северной Европы.

В текстах выставки коренные народы Карелии представлены как единая общность. Вепсы – еще один коренной народ Карелии – никак не выделялись в экспозиции, данный этноним в тексте не встречался. Вепсы фигурировали в тексте выставки косвенно, они включались в общее понятие «этническое население Карелии»,⁶ контекст употребления этого словосочетания предполагал объединение и карел, и вепсов в одну категорию.

Тенденция универсализации коснулась и образа Карелии: в экспозиции Карелия и как территория, и как этнокультурное образование рассматривались экспозиционерами как нечто целостное как в экономическом, так и в культурном плане, то есть специфика регионов Карелии в показе не учитывалась. Данный подход к построению образа Карелии и древних народов, проживавших на данной территории, до этого не встречался, в советских экспозициях особенности развития ключевых регионов Карелии только акцентировались.

В экспозиции присутствует мысль о том, что, находясь в зависимости от Новгородской республики, «население Карелии участвовало в торговле с Западом в рамках внешнеэкономических и политических связей Новгорода».⁷ Это дословная цитата из статьи С.И. Кочуркиной «Этнокультурные контакты карел и вепсов в эпоху средневековья»⁸: статья стала одним из источников для написания текстового сопроводительного материала выставки. Однако, выставка являлась оригинальным прочтением темы внешнеэкономических контактов населения Карелии, поэтому многое из того, что было опубликовано в статье, не нашло отражения в экспозиции. Например, несколько по-другому представлено значение карел и Карелии как для средневекового Новгорода, так и для Северной Европы: автор статьи в качестве примера существования устойчивых торговых связей приводит территорию Юго-Восточного Приладожья, находившегося на стыке важнейших торговых путей,⁹ а в тексте экспозиции эта территория не упоминается, несмотря на то, что предметный ряд выставки включает археологические находки, обнаруженные именно на территории Юго-Восточного Приладожья. Иными словами, образ Карелии формировался на основе представления об этой целостности, что позволяло создателям экспозиции говорить о том, что участие Карелии (как единого региона) и ее населения в международных торговых операциях

⁶ Выставка «Карельские ярмарки» // Научный архив НМ РК Д. № 5559. 2005 г. Л. 8.

⁷ Выставка «Карельские ярмарки». Л. 7.

⁸ Кочуркина С.И. Этнокультурные контакты карел и вепсов в эпоху средневековья // Древности славян и финно-угров: Доклады советско-финляндского симпозиума по вопросам археологии 16-22 мая 1986 г. СПб: Наука, 1992. С. 125.

влияло на внутреннюю и внешнюю политику Новгорода¹⁰ (чего нет в статье С.И. Кочкуркиной).

В данной экспозиции Карелия рассматривалась как территория, которая находилась на стыке западного и славянского мира, а также на пересечении важнейших торговых магистралей,¹¹ в результате чего население края брало на себя функции посредников в совершении торговых операций, а также само активно участвовало в северной торговле.

Взгляд на проблему этнокультурных контактов коренного населения Карелии в средние века, представленный на стендах выставки «Карельские ярмарки» - это принципиально иное решение проблемы самоидентификации карел и вепсов, отличное от того взгляда, который был присущ советским экспозициям, и от того, что берется за основу репрезентации роли карел в средневековье в современной постоянной экспозиции. Запад и европейская культура понимаются создателями выставки не как потенциальная угроза, нечто чуждое русской культуре, но как партнер, отношения с которым формировались на протяжении многих столетий. Карелы как этнос, заключающий в себе черты обеих культур, выполняли исторически роль посредников в диалоге культур; значение карел, по мнению создателей экспозиции, в современном мире оказывалось не менее существенным и заключалось в том, чтобы способствовать интеграции России и Европы.

⁹ Кочкуркина С.И. Указ. соч. С. 125.

¹⁰ Выставка «Карельские ярмарки». Л. 7.

¹¹ Там же. Л. 7.

Денис Кирьянов
Санкт-Петербургский государственный университет
Филологический факультет, студент (бакалавриат)
denkiryanov@mail.ru

Елена Лучина
Московский государственный университет
Филологический факультет, студентка (специалитет)
luchina-lena@yandex.ru

AZOJ NOT ZIX POLUČET: БЕССАРАБСКИЙ ИДИШ НАЧАЛА XXI ВЕКА

Исследование посвящено современному состоянию языка идиш на территории исторической юго-восточной Бессарабии (Тирасполь, Бендеры, Рыбница в Приднестровской Молдавской Республике; Кишинев, Оргеев, Бельцы в Молдове). Материалы были собраны в ходе экспедиции по сбору текстов для создания корпуса устного дискурса на идише¹. Материалом для исследования послужили интервью с информантами (о специфике этого дискурса и его отличиях от спонтанной речи см. [Gippert 2008]).

1. Демография и языковой сдвиг в Бессарабии

Бессарабия — одна из последних областей традиционного проживания ашкеназов, где всё ещё можно найти носителей идиша. Но если к началу XX века численность евреев приближалась к 250 тысячам, а перед войной она возросла примерно до 350 тысяч, то после Катастрофы это количество втрое уменьшилось, достигнув примерно ста тысяч по данным на 1959 год [Moskovich]. После чего – вследствие массовой эмиграции евреев в Израиль и падения социального статуса идиша – число носителей языка сокращалось, и уже в 1989 году лишь 17 тысяч жителей Молдовы указали идиш в качестве родного языка (однако вызывает вопросы, насколько при этом можно судить об их реальной компетенции); но в целом языковой сдвиг можно считать завершённым.

Практически все коммуникативные ситуации обслуживаются в настоящее время русским языком (влияние румынского языка незначительно). Однако, погружаясь в искусственно созданную языковую среду (члены экспедиции вели беседу исключительно на идише), информанты могут порождать текст на родном языке, который если и использовался ими в последние десятилетия, то в очень ограниченной сфере. Таким образом, объектом исследования является херитажный идиш с частым переключением или смешением кодов (о различии этих понятий см. [Muysken 2000]).

¹ Исследование поддержано грантом программы РАН «Корпусная лингвистика» на создание корпуса языка идиш.

2. Особенности предмета исследования

Язык идиш, генетически принадлежащий к западногерманской группе языков, вследствие ареальных контактов начиная с XIV века подвергался сильнейшему влиянию славянских языков, в особенности польского, украинского и белорусского [M. Weinreich 1973], следы этого контакта можно найти на лексическом, морфологическом и синтаксическом уровнях [Reershemius 2007]. Часть этих черт является общими для всех диалектов идиша, но в зависимости от конкретного говора и коммуникативной ситуации доля славянских элементов может возрасти [Jacobs 2005]. Частотность заимствований и наличие продуктивных моделей их адаптации затрудняют различение спорадических переключений и кодифицированных в данном диалекте заимствований по принятым в социолингвистике критериям (см., например, анализ идиш-русского переключения в песнях [U. Weinreich 1950])

3. Выделение групп носителей языка

Языковая компетенция конкретных носителей сложилась в результате исторических событий, личных биографий и индивидуальных лингвистических способностей, но, как представляется, не имеет прямой корреляции с этими факторами. Для нужд нашего исследования информантов, утверждающих, что они владеют языком, можно разделить на три группы:

1. Люди, которые помнят язык в очень ограниченной степени (см. анализ этих случаев в подольском диалекте [Дымшиц 2009]). Обычно такие носители начинали беседу на идише, но по ходу развития нарратива ощущали нехватку лексико-грамматических (в первую очередь, именно лексических) средств.

2. Неуверенные носители могут порождать исключительно текст с многочисленными переключениями.

3. Уверенные носители, будучи вовлечены в разговор, способны на продолжительный монолог на идише.

Очевидно, что первая группа не представляет интереса для изучения переключения кодов. В то же время, из группы уверенных носителей было исключено два информанта, на речь которых оказал сильное влияние литературный язык, так как исследование касается бытового функционирования бесписьменного диалекта.

Таким образом, в центре внимания оказываются две группы: неуверенные и уверенные носители (в нашей выборке 7 и 8 человек соответственно). Для каждой из этих групп были выделены отличительные особенности.

3.1. Особенности речи уверенных носителей

Области русских вставок:

а) побочные замечания, не относящиеся к основной теме:

Дверь я закрыла?, Как это будет? ср. [Grenoble 2010], а также комментарий к прямой речи (*Так она говорит!*);

б) прямая речь (в основном с негативной оценкой);

в) дискурсивные слова

Если в литературном языке этот пласт лексики состоит из слов семитского и славянского происхождения, то в речи информантов русские слова и выражения (*всё, кстати*) заняли основное место, с единственным германским исключением *a bold* ‘сейчас, минуточку’;

г) клише (*в глубине души*), “*mot juste*” в терминах [Poplack 1985];

д) числительные и относительные прилагательные (*семьдесят четвертый, израильский*).

Вывод: хотя родным языком информантов является идиш, они думают по-русски, испытывая затруднения с деривацией на идише (пункт д). В то же время можно говорить о стратегии смешения: использование двух языков с целью контраста, привлечения внимания слушателя.

3.2. Особенности речи неуверенных носителей

В речи неуверенных носителей области переключения частично совпадают с перечисленными выше, но не исчерпываются ими: по-русски зачастую звучат слова и выражения, имеющие эквиваленты в идише, в основном глаголы и имена родства, а также лексика, относящаяся к еврейской культуре (хотя можно было бы ожидать, что именно её информанты должны помнить).

Основные синтаксические эффекты — пропуск вспомогательного глагола в прошедшем времени и перемещение причастия в конец фразы.

Общая закономерность: забытое слово или лакуна заставляет переключиться на русский язык и продолжать говорить на нём, по крайней мере, до конца фразы. Часто это бывает связано с упоминанием реалий советского времени. Кроме того, сильные эмоции, связанные с предметом обсуждения, также провоцируют переключение, несмотря на то, что лексических проблем возникать не должно (рассуждения о влиянии языка интервьюирования на его результат и неэффективность идиша в этой роли см. [Pollin-Gallay 2012]).

Библиография

1. *Дымшиц 2009* – Дымшиц В.А. Идиш в бывших штетлах Подолии (по материалам полевых исследований 2004-2006 гг. // Л. Кацис (ред.). Идиш: Язык и культура в советском союзе. РГГУ. С. 347-356.
2. *Gippert 2008* – Gippert J. Endangered Caucasian Languages in Georgia. Linguistic parameters of language endangerment // K.D. Harrison et al. Lessons from Documented Endangered Languages. Amsterdam. Pp. 159-194.
3. *Grenoble 2010* – Grenoble L.A. Switch or shift: code-mixing, contact-induced change and attrition in Russian-Evenki contacts // A. Mustajoki, E. Protassova, N. Vakhtin (eds.). Slavica Helsingiensia 40. Instrumentarium of Linguistics. Sociolinguistic Approaches to Non-Standard Russian. Helsinki. Pp. 146-162.
4. *Jacobs 2005* – Jacobs N. Yiddish: a linguistic introduction. CUP.
5. *Moskovich* – Moskovich W. Bessarabia. Manuscript. Available at: <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Bessarabia> (checked 1.03.2013).

6. *Muysken 2000* – Muysken P. Bilingual speech: A typology of code-mixing. Cambridge - New York: CUP.
7. *Pollin-Gallay 2012* – Pollin-Gallay H. Suffering sounds different in mame-loshn: oral holocaust testimonies in Yiddish. The presentation of the talk given at Tel Aviv University on the 12th July.
8. *Poplack 1985* – Poplack S. Contrasting patterns of code-switching in two communities // M. Heller (ed.). Codeswitching: Anthropological and Sociolinguistic Perspectives. Berlin: Mouton de Gruyter. Pp. 215-244.
9. *Reershemius 2007* – Reershemius G. Grammatical borrowing in Yiddish // Y. Matras, J. Sakel (eds). Grammatical Borrowing in Cross-Linguistic Perspective. Berlin - New York: Mouton de Gruyter. Pp. 245-260.
10. *M. Weinreich 2008* – Weinreich M. History of the Yiddish language. New York: YIVO (first ed. - 1973, Geshikhte fun der Yidisher sprach, YIVO).
11. *U. Weinreich 1950* – Weinreich U. Di forschung fun “mishshprakhike” yidishe folkslider // YIVO-Bleter, 34, 282–288.

«ВЫ КЛАДИТЕ МНЕ КОТОМОЧКУ...»:
СЕМАНТИКА ПРЕДМЕТА И ЛОКАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ

Данное исследование посвящено ответу на частный вопрос, который возник при знакомстве с фольклорно-этнографическим материалом из зоны коми-пермяцко-русского пограничья. Знакомясь с записями из архива Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПГНИУ (рук. Е.М. Четина) и научными публикациями о традиционной культуре коми-пермяков, я обратила внимание на особый ритуально-мифологический статус *котомки* («*котомочки*», «*котомы*»), который прослеживается в данной традиции вплоть до настоящего времени.

Речь идёт о холщёвом заплечном мешке или «узелке» (платке, полотенце со связанными концами), в которых переносили еду, одежду и прочие предметы, необходимые при отлучке из дома. На сегодняшний день такие котомки вышли из обихода (их заменили покупные сумки, рюкзаки, пакеты), однако традиционная «котомочка» продолжает бытовать в ритуально-мифологической сфере, фигурируя в актуальных обрядах и фольклорных текстах жителей Коми-Пермяцкого округа. Мне показалось интересным очертить границы этой сферы и предположить, какие факторы способствуют сохранению традиционной семантики данного предмета.

Т.Б. Щепанская указывает на отношение котомки к образу «дорожных людей (странников, нищих)» [Щепанская 2003: 120]. С проводами в дорогу и далёким путешествием прямо соотносится похоронно-поминальный обряд, способствующий переходу человека в иной мир (ср. формулу «*проводить в последний путь*»). Одним из существенных элементов проводов является снаряжение путника, которое включает сбор дорожной котомки. Похоронно-поминальная обрядность некоторых регионов содержит почти буквальную параллель прижизненным проводам: умершему также собирают котомку с необходимыми предметами, которую при выносе гроба отдают «первому встречному» (подробнее о «*первой встрече*» см.: [Русские 1999: 525–526]). Подобный обряд зафиксирован во многих районах Северного Прикамья, в т.ч. почти повсеместно в Коми-Пермяцком округе (далее – КПО).

Помимо «*первой встречи*», на севере Кудымкарского р-на, в Юрлинском и Кочёвском р-нах КПО котомку собирают на «сорочинах». Белый мешок начинают шить сразу после смерти человека – как правило, с соблюдением определённых правил. Котомка находится в доме умершего до 40 дней: считается, что до этого срока душа не покидает жилище. На 40-й день совершается особый поминальный обряд, который в русском Юрлинском р-не называется «*душу провожать*», а в соседнем Кочёвском р-не – «*собирать котому*»; он прямо соотносится с русской традицией «проводов души», однако имеет свою специфику (подробнее об этом см.: [Королёва 2013]). Собранную в процессе поминок котомку отдают «ритуальному заместителю» умершего, который, принимая на себя роль души покойника, прощается с домом, родственниками и сельчанами: «А с

котомочкой кто – прощается с домом»; «На улице кто "душа" – в каждый угол подходит, крестится» [Бахматов 2008: 106].

В котомку складывают поминальную еду, посуду, одежду, свечу, ладан; процесс сбора сопровождается исполнением специальной поминальной лирики с перечислением содержимого котомки. Приведу запись, сделанную сотрудниками ЛКиВА в 2001 г. в ходе реального обряда: *«Ты клади котомочку, / Чашечку-лошечку, / Ой, скатерть белую, / Ой, полотенце белую... (далее говорит) Ещё черинянь (рыбный пирог – коми-перм.) да... Всё кладите, всё...»* (записано М.Г. Гладиковой, Кочёвск. р-н КПО). В котомочку иногда предполагается уложить *«чистой (вариант: ночное) моленьицо да чисто покаяние»*, которые упоминаются среди конкретных предметов. Развёрнутые варианты включают описание поминок и более подробный перечень вещей:

*Сѣдни да праздничок да у да Мариюшки.
Гости да приглашённые, да гости да званые,
Они сидят же, сидят, да гости невесёлые,
Гости невесёлые, да головы повесили,
Головы повесили, всё да на лавочке сидят,
Всё да на лавочке, на да скамеечке.
А Мариюшка да по полу похаживает,
Собирает, собирает да белую котомочку.
Всё да кладёт жо, кладёт да бело полотеничко,
Да ещё жо кладёт да белую скатёрочку,
Да ещё жо кладёт да себе переменочку.
Да она ещё жо кладёт да чашечку да ложечку,
Да ещё жо кладёт да свечики воско`вые,
Да ещё жо кладёт да ладаны росло`вые,
Да ещё жо кладёт да ночное моленьицо,
Да ночное моленьицо, да чисто покаяние.
(Записано сотрудниками ЛКиВА в 2000 г. в д. Кукушка Кочёвского р-на КПО от участниц фольклорного ансамбля «Кукушка»).*

Отмечу сложную жанровую природу этого произведения. Возможность импровизации, а также типичные формулы и мотивы свидетельствуют о его причётных корнях. Примечателен, однако, комментарий, записанный от одной из исполнительниц: *«<...> ангелы господни посмотрят, что у него там в котомочке, а он и говорит, что у меня в котомочке свята честна милостыня, <...> свечики восковые. А посмотрели ангелы господни, а там у него ничего нету. И затащили за ноги, за голову в ад»*. Вариант с аналогичным финалом зафиксирован исследователями в одной из рукописных тетрадей; соглашусь, что в таком виде «текст представляет собой сюжетно законченный духовный стих» [Четина 2010: 221–222].

В юрлинско-кочёвской традиции мотив сбора котомки появляется также в стихах, первоначально не входивших в похоронно-поминальный цикл. Таков духовный стих об отшельнице Елене – дочери князя Владимира (сюжет представляет собой женский вариант истории Алексея-человека Божия). Не желая выходить замуж, Елена выбирает участь пустыннощицы:

*Чуть-ко уснула она и пробуди`лася,
Наклала` себе белую котомочку.
Богу помоли`лася, всем четырем углам поклони`лася.
Подняла же она белую котомочку на круты плечи...*
(Записано в Кочёвском р-не в 2008 г., рук. экспедиции А.В. Черных; цитирую по:
[Фадеева 2009: 249–250]).

Действия княжны при отправке из дома воспроизводят ритуальное поведение «заместителя» души умершего на поминках 40-го дня (помолилась – поклонилась в четыре угла – взяла котомку). Дальнейший путь пролегает по болотам и лесам, без дороги, т.е. через локусы, которые, по традиционным представлениям, соотносятся с «иным миром». Подобное сближение двух образов – молодой отшельницы и души усопшего – становится возможным благодаря наличию общей семантики: и та и другая «умерли для этого мира». В другом варианте обнаруживается подробное описание сбора котомки, по структуре и содержанию идентичное обрядовой поминальной лирике, исполняемой на сорочинах (повторяется даже набор предметов; см.: [Бахматов 2008: 395–396]):

*Не хотелось ей да взамуж идти,
И сказала: "Дайте мне котомочку,
Положите в её да свечу восковую,
Положите в её да святой ладаноччик,
Положите в её да хлеба краюшочку,
Положите в её да чашку, ложку, кружочку,
Положите в её да мене переменочку".*

Из комментария следует, что это произведение исполнялось как причёт по дочери; таким образом, можно говорить о прямом влиянии поминальной лирики на сюжетный («эпический») духовный стих и подчинении его ритуальным целям.

Образ котомки эпизодически фигурирует и в мифологической прозе, где также маркирует принадлежность к «иному миру». Зафиксированы рассказы об иномирных сновидениях с упоминанием этого предмета («*И, говорят, покойнику не надо много класть в гроб. Это у него будет тяжелая котомка. А там гора, и надо в гору подняться*»; «*У меня брат умер и потом ещё племянник. И вот с ними бы я иду. Здесь бы ручей бежит, а у меня в руках какая-то маленькая котомочка и палочка (атрибуты странника! – Е.К.) – а я ещё с палкой-то не хожу*» [Королёва 2009: 37]). В единичном случае котомка фигурирует в описании мифологического персонажа, который «привиделся не к добру»: «*Я маленькая коров пасла в Петухово. И я боюсь, кто-то идёт мне навстречу. Мужик большой такой, весь белый. Одежда из белого холста, штаны, запон. Немытый холст ещё. И котомка у него на спине, и р`емни из холста. Я говорю: "Здравствуй!" – а он ничего. И так и вышло: я скоро котомку-то взяла... в детдом меня выслали. И в детдом пошла с котомочкой...*» (записано в 2000 г. от Грибовой А.А., 1920 г.р., д. Куделька Кочёвск. р-на КПО; архив ЛКиВА). Лаконичное упоминание о «сумке за плечами» как типичном признаке лешего встречается у этнографа В.М. Яновича [Янович 1903: 4]; на присущие лешему атрибуты странника (в т.ч. котомку) указывает и Т.Б. Щепанская [Щепанская 2003: 170–171, 174].

Итак, котомка как элемент снаряжения путника или странника становится значимым атрибутом похоронно-поминального обряда; в этом качестве она фигурирует в юрлинско-кочёвской поминальной обрядности, способствуя сохранности соответствующих текстов поминальной лирики. Примечательной особенностью этой локальной традиции можно считать переход фрагмента со сбором «котомочки» из поминального в сюжетный духовный стих, восходящий к жанру жития. Мифологическая семантика котомки как атрибута «иномирных» персонажей актуализируется – возможно, при «поддерживающем» влиянии похоронно-поминальных практик – и в отдельных текстах сказочной прозы.

Библиография

1. Бахматов А.А. Русские в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор / А.А. Бахматов, Т.Г. Голева, И.А. Подюков, А.В. Черных. Пермь, 2008.
2. Королёва С.Ю. Обряд «проводов души» с ритуальным заместителем умершего (материалы коми-пермяцко-русского пограничья) // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 16. М., 2013 (в печати).
3. Королёва С.Ю. Образ дороги в коми-пермяцкой мифологической картине мира (на материале современной похоронно-поминальной обрядности и сказочной прозы) // Камский путь: сб. ст. Усолье, Соликамск, 2009. С. 36–39.
4. Русские / Отв. ред. В.А. Александров и др. М., 1999.
5. Фадеева С.А. Музыкально-поэтические формы в обрядах жизненного цикла северных коми-пермяков (к проблеме межэтнического взаимодействия): Дипломная работа / Науч. рук. И. С. Попова; каф. этномусыкологии музыковедческого ф-та СПбГК. СПб., 2009 (рукопись).
6. Четина Е.М., Роготнев И.Ю. Символические реальности Пармы: Очерки традиционной культуры Пермского края. Пермь, 2010.
7. Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.
8. Янович М.В. Пермяки. Этнографический очерк. СПб., 1903.

ЯЗЫКОВАЯ ПОЛИТИКА ШВЕЦИИ В ОТНОШЕНИИ ЯЗЫКОВЫХ МЕНЬШИНСТВ

Одним из важных аспектов политики национального государства является языковое планирование, что особенно ярко проявляется в многонациональных государствах. Рассмотрим основные аспекты внутренней языковой политики на примере Швеции.

В этом государстве последнее время проводится активная языковая политика, особенно в отношении языковых меньшинств. Закон о языке от 7 декабря 2005 г. гласит: «Каждый должен иметь право на использование языка, вне зависимости от родного языка¹». В первую очередь это связано с предотвращением вымирания языков, историческим развитием Швеции как многонационального государства, а также с интересом населения к родному языку, традициям и культуре.

Этот факт подтверждается также законом «Национальные меньшинства Швеции» (от 2 декабря 1999) о поддержке языковых меньшинств, к которым относятся финский, идиш, цыганский, мянскиели и саамский. Согласно данному закону, малыми этническими группами признаются такие языковые группы, которые:

- «отличаются от других групп населения происхождением, языком или верованиями;
- составляют численное меньшинство по сравнению с преобладающей группой населения;
- не состоят из иммигрантов и беженцев;
- имеют глубокие корни в стране проживания и являются гражданами страны проживания²».

Одним из языков меньшинств в Швеции, как упомянуто выше, является мянскиели. Этот язык относится к прибалтийско-финской подгруппе уральских языков. В Финляндии он является одним из диалектов финского языка, что подтверждается наличием в мянскиели финских архаизмов. На уровне же фонологии, морфологии и синтаксиса можно отметить существенные отличия, связанные с более серьезным влиянием шведского языка.

Совмещение элементов финского и шведского языков можно объяснить исторически. Долина реки Турнео, Турнедален, заселялась финнами примерно с XII в. Ульрика Мессинг отмечает, что «финскоязычные поселения находились в районе вокруг реки Турнео, вероятно, уже до Средневековья. В это время Турнедален был местом встреч

¹ Ekberg L. Språkpolitikens dag den 7 december // Språkrådetsförslag. Stockholm. 2011.

² Белобородова И.Н. «Благое правление» как форма диалога с этническими меньшинствами: опыт стран Северной Европы // Вопросы культуры Северных стран и территорий. 2009. №2 (6).

и торговли, что сделало его мультязыковой областью³». После подписания Фридрихсгамского мирного договора Финляндия отошла к России: Турнедален стал разделённым на две части.

В шведском регионе предпринимались попытки сделать из финнов настоящих шведов — в документах эта политика именовалась «двужычием». В 1888 г. было решено вести преподавание в школах только на шведском: правда, в некоторых приходах такая практика существовала и до этого. Существуют свидетельства того, что детям запрещалось говорить по-фински не только на уроках, но и на переменах, а иногда их даже наказывали; правда, не существовало никакого официального предписания на этот счёт. Однако лишь в 1957 г. было выпущено указание с запретом на ограничение использования финского языка.

Политика Швеции была оправдана: многие турнедалцы говорили на шведском почти как на родном, при этом они практически не умели ни читать, ни писать по-фински. Группа учителей написала коллективное обращение, где указывалось, что проще освоить иностранный (шведский) язык, если грамотно выражаться на своём родном языке. Это обращение было поддержано немногими.

Таким образом, меянкиели, потеряв поддержку в общественной жизни, использовался только в повседневной сфере, терял постепенно свое происхождение. В условиях тесного общения шведов и турнедалцев шведская лексика все более смешивалась с меянкиели. Так, этот язык может рассматриваться как старо-северный финский диалект со многими заимствованными словами из шведского языка. С лингвистической точки зрения, меянкиели нельзя назвать собственно языком, скорее диалектом финского языка. Однако, люди, чей язык по материнской линии считается меянкиели, хорошо знают, что они не говорят превосходно на финском языке, и поэтому меянкиели преподается как стандартизированный язык и не может рассматриваться как диалект сам по себе.

Тобиас Нардинг, представитель Линдчёпингского университета, отметил, что в Швеции долго проходили споры по поводу статуса меянкиели как отдельного языка. Шведское правительство хотело локализовать «финский диалект» в периферийной части страны, поэтому решался вопрос о статусе Турнедалена как финского домашнего региона в Швеции. Это предполагало уменьшение влияния меянкиели, но также вызывало недовольство «финскоговорящего» населения. «После этой критики правительство пришло к компромиссному решению: признать возможность использования обоих языков в одних и тех же регионах⁴».

Сейчас статус меянкиели постепенно усиливается, поскольку поддерживается как государством, так и обществом. В 1891 г. организована Шведская ассоциация в Турнедалене, занимающаяся вопросами развития письменной формы языка, изданием учебных материалов и словарей на меянкиели. Эта работа продолжалась, и «в 1987 г. была организована Турнедалская Академия, задачей которой является управление наследия в

³ Messing U. Regeringens proposition: Nationella...minoriteter...i...Sverige // Göran Persson. Regeringen och regeringskansliet. Publikationer och informationsmaterial. Stockholm. 1999.

⁴ Harding T. Årans och hjältarnas språk? Det politiska försvaret av svenska språket från 1500-talet och framåt // Nordisk kultur tidskrift. Göteborg. 2009.

Северном полушарии. Фонд обеспечивает реализацию таких видов деятельности, как образование, обучение, документация исследований и разработок в области культуры, экономики, окружающей среды, языка и общества⁵». По данным шведской электронной энциклопедии в ближайшее время планируется издание «Большого словаря» в двух частях: перевода с меянкиели на шведский и – со шведского на меянкиели. Кроме того, существует и художественная литература на меянкиели, представителями которой являются уроженцы Норрботена Бенгт Похьянен и Мона Мёртлунд. А главное – существует перевод Библии на меянкиели.

Большую значимость меянкиели придаёт тот факт, что турнедалские финны имеют право использовать свой язык в органах власти и судах в некоторых коммунах. Это Гелливар, Хапаранда, Кируна, Пайала, Ёверторнео. «Распределение политической власти среди этнических меньшинств – реальная возможность для них принимать посильное участие в органах представительной и исполнительной власти и, тем самым, влиять на характер решений, затрагивающих их интересы⁶» – это позволяет избегать этнических конфликтов. Согласно закону, который вступил в силу 1 апреля 2000 г., турнедалцы имеют право обращаться в административные органы на меянкиели, при этом «власть» обязана предоставить ответ в письменной или устной форме на языке обращения. Аналогичная ситуация и в судебных органах: «4 §. Представитель какой-либо из сторон в деле имеет право на использование меянкиели в ходе рассмотрения дела или вопроса, относящегося к административной области⁷». Это позволяет использовать родной язык не только в повседневном общении, но и в общественной и государственной жизни.

В законопроекте «Национальные меньшинства Швеции» (1999 г.) говорится: «Увеличение знания о национальных меньшинствах и их роли в нашей совместной истории необходимо, как и то, чтобы национальные меньшинства получили уважение, понимание, поддержку в своем стремлении сохранить свою культуру, язык, религию и так далее. Это станет также предпосылкой для обогащения культурного обмена между национальными меньшинствами и остальным большинством. Например, правительство Швеции считает важным, чтобы дети, относящиеся либо к меньшинству, либо к большинству, уже в школе получали исторические и культурные знания о национальных меньшинствах, их языке, религии, а также их общественной роли в Швеции⁸».

На основе предложенного законопроекта осуществляется реализация различных программ внутри муниципалитетов, где меянкиели является наиболее используемым. В частности, в Паяле. «С 1993 г. в Кангоской школе экологии и культуры в муниципалитете Пайала меянкиели является обязательным школьным предметом с 1 по 9 класс. В том же году создан турнедалский театр и в последние годы появляется все больше печатных изданий на меянкиели. С 1987 г. существует постоянное сотрудничество между муниципалитетами в шведской и финской частями Турнео при поддержке Совета Министров Северных стран в целях содействия туризму и коммерческой деятельности, а также способствованию сохранения наследия Турнедалена⁹». К тому же, меянкиели

⁵ Lindberg I. Språksituationen i Sverige 2011 // Språkrådet. Stockholm. 2011.

⁶ Белобородова И.Н. «Благое правление» как форма диалога с этническими меньшинствами: опыт стран Северной Европы // Вопросы культуры Северных стран и территорий. 2009. №2(6).

⁷ Messing U. Regeringens proposition: Nationella...minoriteter...i...Sverige // Göran Persson. Regeringen och regeringskansliet. Publikationer och informationsmaterial. Stockholm. 1999.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

преподаётся в Стокгольме, Лулео и Умео, организовываются специальные курсы по изучению данного языка, причём и для иностранных граждан. В 2007 г. Ева Мюли выпустила учебник «Меянкиели – легко и просто», основанный на грамматике Бенгта Похьянена (1996), что облегчило преподавание этого языка.

Важную роль для меянкиели играют различные фестивали. «В течение 2011 года установилась связь между организаторами фестивалей и говорящими на меянкиели. Меяньфестиваль состоялся в Еркиеки в коммуне Паяла в середине лета и проходил несколько дней. В рамках фестиваля проводились дни меянкиели. Ночной фестиваль проходит каждый год в Корпиломболо с 1 по 13 декабря по теме национальные меньшинства и их языки в целом¹⁰».

Не стоит также забывать о большой роли СМИ. Шведское радио запустило в коммунах программы на меянкиели, широкое распространение получил канал «Паяла ТВ», транслирующий фильмы и передачи на этом языке, а также газета «Хапарандабладет» и целые сайты, посвящённые меянкиели (www.ur.se).

Таким образом, Швеция является ярким примером страны, проводящей грамотную языковую политику, позволяющую поддерживать национальные меньшинства без вреда для национального языка.

¹⁰ Lindberg I. Språksituationen i Sverige 2011 // Språkrådet. Stockholm. 2011.

«ПОДЕЛКИ ИЗ ПЛАСТИЛИНА, АППЛИКАЦИИ ИЗ БУМАГИ, ОТКРЫТКИ
САМОДЕЛЬНЫЕ...»
ИЛИ ПАРАДИГМА ДЕТСКИХ ДАРОВ

Несмотря на универсальность и столетнюю историю изучения теории дарообмена, одна её сфера – а именно, дар ребёнка родителю – заслуживает некоторых уточнений и собственного описания.

Родительско-детские отношения принято считать устойчивыми на генетическом уровне. Однако самая первая институализация ребёнка – ясли, детский сад, а затем и школа активно социализирует эту генетическую связь, во многом, с помощью идеи подарка (который, как известно, «способствует воспроизводству базовых структур общества, например, родственных связей»¹), адресованного маме/папе. Императивными датами дарения оказываются два дня годового цикла – 8 марта («мамин день») / День Защитника Отечества и День рождения родителя. И если тема обязательного дара папе представлена в хрестоматийной детской литературе весьма скудно², то сам концепт праздника 8 марта в «программных» текстах для самых маленьких оказывается неотделимым от идеи детского подарка:

*Всё хожу, всё думаю, смотрю: / Что ж я завтра маме подарю?*³

*А какой подарок маме / Мы подарим в Женский день? / Есть для этого немало /
Фантастических идей*⁴

*День просторный, / Не капризный, / День подарочный, / Сюрпризный – / Это
мамин день!*⁵

Среди «эталонов» детских подарков можно выделить:

- подарки-действия (уборка квартиры, приготовление праздничного пирога, демонстрация хорошего поведения, отличные оценки)
- материальные объекты (рукотворные подарки: рисунки, оригами, поделки из природных материалов, вышивка, выжигание по дереву)
- вербальные акты (стихотворение, торжественно продекламированное на стуле в адрес родителя)

Первая группа реализует идею приобщения к «большому», взрослому труду: помощь в домашних делах или полное принятие на себя роли взрослого на время праздника:

¹ Годелье М. Загадка дара. М., 2007. С. 178.

² Мне не удалось найти ни одного хрестоматийного текста советской эпохи о подарке для папы. Форма и содержание современных постсоветских стихов означенной тематики (напр. : Т. Медведева «Подарок папе») вторичны по отношению к «восьмомартовским».

³ Благинина Е.А. Мамин день. Цит. по: Благинина Е.А. Вот какая мама. Стихи. М., 1976.

⁴ Синявский П.А. Сюрприз для мамы. Цит. по: Наши мамы самые красивые. Стихи о маме. М., 2008.

⁵ Садовский М.Р. Мамин день. Цит. по: Садовский М.Р. Мамин день. Стихи. М., 1982.

*Мы пол для мамы подметем / На стол накроем сами. / Мы сварим для нее обед, / Мы с ней споем, станцуем*⁶.

*Неделю я "подсматривал" за домашними мамиными делами, запоминал, от чего же придется ее освободить на один день в году. Составил список и довольный лег спать вечером 7 марта*⁷.

Однако активная пропаганда труда-подарка в дискурсе детской поэзии и прессы не приобщает ребёнка к общему семейному труду, а, напротив, из рутинной обязанности переводит его в разряд окказиональных практик (ср.: праздничный маскарад – обмен ролями). Заметим, что подобная идея не имеет (и не может иметь) аналогов в традиционной культуре, где включение ребёнка в систему родственно-трудовых отношений⁸ является обязательным этапом взросления⁹.

Школьная практика коллективного изготовления подарков «для мамы» на уроках труда производит материальные объекты (группа №2), не имеющие никакого практического назначения – «по(д)делки», «симулякры» труда:

*Он <папа> подвел меня к полке в их комнате, достал оттуда коробку и высыпал из нее все мои поделки. Со словами, что это нафиг никому не надо, и сколько можно всякую ерунду делать и что-то еще в том же духе*¹⁰.

*От самих детей приходится слышать высказывания некоторых родителей: «Зачем тебе этот кружок, игрушки делать? Лучше бы учился шить одежду»*¹¹.

Главным критерием ценности таких подарков оказывается коэффициент трудовых усилий, «потраченных на их производство и кристаллизованных в них»¹² (что не противоречит экономической теории дара), в то время как критерий качества представляется полностью от него независимым:

*Я старалась, рисовала / Четырьмя карандашами /<...>Но сначала я на красный / Слишком сильно нажимала, / А потом, за красным сразу, / Фиолетовый сломала, / А потом сломался синий, / И оранжевый сломала... / Все равно портрет красивый, / Потому что это – мама!*¹³.

Таким образом, детский дар становится не «объективной», а «знаемой» ценностью (в терминологии К. Роджерса¹⁴).

⁶ Берестов В.Д. Праздник мам. Цит. по: Берестов В.Д. Лежебока. Стихи для маленьких. М., 1976.

⁷ Автор Александр «Подарок для мамы» на сайте «Академия подарка» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.acapod.ru/1383.html> (дата обращения 1.01.2013).

⁸ Описана С.Б. Адоньевой: «...система совместных работ (помочей), которая по сути представляет собой выделение долей. Ближайшие 'свои' (родственники) помогают во время сенокоса или уборки урожая. Такая помощь оценивается как родственный долг (ни в коем случае не обмен и не наемный труд, никакой корысти)...» Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004. С. 80.

⁹ О «вхождении детей в семейную и общинную трудовую деятельность» см. статью Панченко А.А. Отношение к детям в русской традиционной культуре // Отечественные записки. 2004. № 3. С. 37.

¹⁰ Автор Юлечка «Самодельные подарки» на сайте «Форум сайта Няня» [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.nanya.ru> (дата обращения 1.01.2013).

¹¹ Ефимова А.Е. Работа с мягкой игрушкой в начальных классах. М., 1978. С.13.

¹² Годелье М. Указ. соч. С. 29 (о формуле стоимости труда К. Маркса).

¹³ Синявский П.А. Разноцветный портрет. Цит. по: Наши мамы самые красивые. Стихи о маме. М., 2008.

¹⁴ См. Роджерс К., Фрейберг Дж. Современный подход к ценностному процессу // Свобода учиться. М., 2002.

Описывая дар между кровными родственниками, М. Годелье характеризует его как *«индивидуальный, спонтанный, субъективный, альтруистичный, не подчиняющийся никакому коллективному обязательству, никакому объективному социальному принуждению»*¹⁵. Именно таким он и представляется большинству родителей: *«Для меня самые дорогие в мире подарки, они мне дороже, чем золото и бриллианты. Ведь ребенок их делает по-настоящему искренне и от чистого сердца, ничего не требуя взамен»*¹⁶. Затраченные на подарок силы прочитываются как форма проявления «искренней» детской любви (глагол «сделать» – в значении «изготовить своими руками» – требует обязательного распространения «с любовью»). Высокий онтологический статус самодельных детских подарков выражается и в их безвременном хранении получателями:

*У меня дома хранятся рисунки моей малышки, поделки из пластилина, аппликации из бумаги, открытки самодельные. Я хочу показать все это дочурке, когда она вырастет. А может и своим внукам*¹⁷.

*Обязательно храню, так же, как и мама моя мои хранила. Все рисунки, все поделки, открытки <...>. Показываю сыну, которому уже 20 лет, смеёмся вместе*¹⁸.

Любопытно, что мотивацией для бережного сохранения часто выступает желание предъявить ребёнку его «любимые поделки» во взрослом возрасте, то есть вернуть их; таким образом реализуется основное свойство природы акта дарения: «будучи подаренной, вещь несет в себе что-то от людей и «стремится» рано или поздно вернуться к тому, кто первым уступил ее»¹⁹.

Между тем очень сложно согласиться хотя бы с одной из характеристик Годелье применительно к «вертикальному» самодельному подарку, изготовление которого включено в школьную программу и воспроизводит схемы, разработанные методистами, предлагаемые воспитателями / учителями в качестве образца, которому ребёнок должен беспрекословно следовать: *«А вот Миха<и>л Никола<ев>ич <учитель> у нас, с этой шкатулочкой... я её просто ненавидела, ненавидела. Он велел нам собрать открыточки, их них мы вырезали элементы этой шкатулочки, она была такой очень сложной формы, у неё крышка была какая-то, с такими вычурными штуковинами <...> Мы её начали, ещё, наверно, до Нового года делать, чтобы к 8 марта успеть. <...> Я её и дарить не хотела, но вроде 8 марта – как без подарка-то, и подарила. Но потом, по-моему, я её тайком от мамы выкинула, во всяком случае, не помню, чтобы она у нас была»*²⁰.

В докладе планируется произвести анализ конвенциональных трудовых техник, пригодных и рекомендуемых для изготовления подарков старшим, на материалах методических пособий, рубрики «самodelки» в детской прессе, а также интервью.

¹⁵ Годелье М. Указ. соч. С. 176-177.

¹⁶ Автор Irinka77 тема «Вопрос к мамам. Вы храните подарки, которые дарят Вам дети?» на сайте «Большой вопрос» [Электронный ресурс]. <http://www.bolshoyvopros.ru/questions/94018-vopros-k-mamam-vy-hranite-podarki-kotorye-vam-darjat-deti.html> (дата обращения 2.01.2013).

¹⁷ Автор Irinka77 тема «Вопрос к мамам. Вы храните подарки, которые дарят Вам дети?» на сайте «Большой вопрос» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bolshoyvopros.ru/questions/94018-vopros-k-mamam-vy-hranite-podarki-kotorye-vam-darjat-deti.html> (дата обращения 2.01.2013).

¹⁸ Автор Каролина тема «Вопрос к мамам. Вы храните подарки, которые дарят Вам дети?» на сайте «Большой вопрос» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bolshoyvopros.ru/questions/94018-vopros-k-mamam-vy-hranite-podarki-kotorye-vam-darjat-deti.html> (дата обращения 2.01.2013).

¹⁹ Годелье М. Указ. соч. С. 29.

²⁰ Архив автора, ж, 1956 г.р.

Думается, что с помощью повсеместной практики изготовления «подарков маме своими руками» в рамках советской школы²¹ конструируется модель «неотчуждаемого» («священного») объекта, основными свойствами которого оказываются «красота», «абстрактность», «бесполезность», который формирует идентичность²² «хорошей матери», а также «хорошего ребенка», обеспечивающего успешное материнство. Обратный поток даров от «младших» к «старшим» переворачивает привычную социальную иерархию, тем самым сакрализуя отношения матери и ребёнка и наполняя их эмоциональным содержанием, ибо «связь посредством вещей – это связь душ, так как вещь сама обладает душой, происходит от души»²³.

²¹ Практика изготовления «бесполезных» объектов труда знакома и дореволюционным крестьянским школам, о чем свидетельствует полемика педагогов в журнале «Вестник воспитания» за 1891 г. : « <тезис> Сделанные ручным трудом вещи должны служить ученикам *приятным воспоминанием о школе* (Зачем их продают?) <антитезис> Неужели для того, чтобы сохранить воспоминание о школе, следует сохранить более 50 моделей, которые должны быть развешены или помещены в витрину?» (Бехтер А. Об опасности введения «Ручного труда» в русские школы // Вестник воспитания. 1891. N 3. С. 114). Однако в программе трудового обучения за 1912 г. (Касаткин Н.В. Ручной труд из бумаги и папки в общеобразовательных школах: Программа работ. М., 1914) отсутствует идея презентации подобных поделок родителям.

²² «В простейшем случае дары несут с собой идентичность, и принятие дара помогает обрести новую идентичность». Хайд Л. Дар. Как творческий дух преображает мир. М., 2007. С. 82.

²³ Мосс М. Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность. С. 100.

Светлана Коновалова
Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина
Философский факультет, магистрант
Харьковский областной организационно-методический центр
культуры и искусства, методист
svitlana.konovalova@gmail.com

СИСТЕМА МЕЖЛИЧНОСТНЫХ ОТНОШЕНИЙ В «ВЫШКИЛЬНОМ» ЛАГЕРЕ УКРАИНСКИХ НАЦИОНАЛИСТОВ

Доклад посвящён проблеме организации социального пространства «вышкильного» лагеря – уникальной, но практически неизученной на сегодня среды. Основой для данных теоретических изысканий стали материалы, полученные автором в результате многолетнего включенного наблюдения.

Слово «вышил» на русский язык можно перевести как «обучение», «муштра», «тренировка», но такой перевод не будет достаточно точным, что побуждает автора далее в тексте использовать оригинальное понятие¹. «Вышкильный» лагерь – явление, возникшее в процессе инсценирования культурной формы, становление которой произошло на заре государственной независимости Украины, – организованного националистического движения². Это сложноорганизованное мероприятие, объединяющее элементы спортивного, военно-патриотического и туристического лагерей, образовательного семинара и ролевой игры.

Традиционно организаторами «вышкильных» лагерей выступают молодёжные националистические общественные объединения или такие, которые имеют консолидированное молодёжное крыло. Поэтому обычно рядовыми участниками «вышкола» становятся молодые мужчины и женщины в возрасте от 14 до 35 лет³, хотя возрастной ценз формально устанавливается не всегда. Вообще, стоит отметить, мероприятия этого типа значительно дифференцируются в зависимости от принципов отбора участников.

Сами организаторы выделяют две основные функции «вышкильного» лагеря: пропагандистская (распространение в молодёжной среде своих идей и привлечение новых сторонников) и обучающе-воспитательная (прививание членам организации необходимых для эффективной работы умений, навыков и моральных качеств). Конкретный «вышкильный» лагерь может либо объединять обе функции, либо же ограничиваться одной из них.

¹ Употребление этой лексемы для обозначения мероприятий, проводимых современными националистическими организациями, их участниками и руководителями, отсылает к истории украинских военных и политических формирований XX в. и, очевидно, призвано свидетельствовать о символической связи «новых» националистов с их идеологическими предшественниками.

² Формирование её доктринального ядра состоялось под влиянием интеллектуальной традиции украинской диаспоры, точнее, теоретического наследия эмигрантов третьей волны, которое на тот момент представляло собой вполне определённый, практически закрытый корпус текстов. Фактически речь идёт не о рождении чего-то нового, а о развёртывании уже существующей в среде диаспоры культурной формы.

³ 14-35 лет – установленный законом Украины «О молодёжных и детских общественных организациях» возраст членов молодёжных общественных объединений.

В некоторых организациях при подготовки очередного «вышкола» изначально чётко определяется категория потенциальных участников, а обычный признак дифференциации – степень интеграции в организационную структуру. К примеру, Молодёжный националистический конгресс имеет трёхуровневую «вышкильную» систему: к участию в лагерях *нулевого* уровня приглашаются все желающие, отвечающие формальным требованиям, *первого* – только действительные члены организации, *второго* – избранные представители организации, зарекомендовавшие себя как лидеры⁴. Правда, на практике упомянутый принцип селекции соблюдается не всегда. В других же организациях, коих большинство, вообще отсутствуют четкие формальные критерии отбора и принято полагаться на практику личных рекомендаций.

Переходя к анализу ценностно-символического пространства «вышкильного» лагеря, стоит остановиться на его центральной категории – испытании. Оно обычно принимает форму физических истязаний и моральных лишений, что в купе с практикой использования псевдонимов⁵ (фактически присвоения нового имени) указывает на узнаваемые черты ритуала инициации. Интересно и то, что прохождение одного или нескольких «вышколов» – часто обязательное условие обретения статуса полноправного члена националистической организации.

Несмотря на очевидные параллели, однозначно трактовать «вышкильный» лагерь как ритуал инициации будет неоправданным допущением. Заслуживает, например, внимание тот факт, что один человек может становиться участником такого мероприятия неоднократно, не меняя при этом своей роли и места в статусной иерархии лагерного сообщества, что, в общем, несвойственно для обрядов перехода⁶.

Сообщество «вышкильного» лагеря характеризуется сложной иерархической структурой, которая во многом наследует принципы военной субординации. Все участники делятся на две неравные группы: рядовых и так называемый «провид» – руководство лагеря, то есть авторитетных членов организации, занимающих в ней ключевые позиции, во главе с комендантом. Такая стратификация имитирует армейскую систему деления военнослужащих на рядовой и офицерский состав, но не всегда кажется рациональной и оправданной. Случается, что количество членов «провида» равняется или даже превышает количество рядовых участников, что указывает на главный принцип построения лагерной иерархии – легитимацию существующих властных отношений в организации. И хотя формально взаимоотношения между рядовым участником и «командиром» строго регламентировано, актуализация этого регламента происходит лишь в определённых ситуациях, таких как построение, организация общественных работ и т.д.

Рядовые участники составляют небольшие отряды – рои. Во главе роя находится более опытный участник – роевой. Рой – в высшей степени консолидированная группа. Её члены совместно проживают, принимают пищу, в дни дежурства обеспечивают охрану и

⁴ См. подробнее: Система вишкілних таборів Молодіжного Націоналістичного Конгресу [http://mnk.org.ua/uploads/media/Shema_vyshkoliv_MNK.doc]

⁵ Псевдонимы – ещё одно наследие ОУН (Организации украинских националистов), которая отличалась высоким уровнем конспирации. Использование псевдонимов членами современных националистических организаций возможно и в обыденных практиках, но в ситуации лагеря, как правило, является обязательным.

⁶ Также не обнаружено каких-либо символических маркеров, позволяющих однозначно отличить неопита от многократного участника.

благоустройство территории, участвуют в конкурсах и испытаниях, etc. Важно отметить постоянное соревновательное напряжение между роями и ярко выраженную групповую солидарную ответственность за успешную деятельность группы и соблюдение каждым её членом установленных норм поведения.

По сути, всё множество правил, бытующих в «вышкильном» лагере, сводится к следующим основным взаимодополняющим принципам:

- признание легитимности установленных властных отношений (требование безоговорочного выполнения приказов и принятие наказаний);
- стремление к максимальной интеграции индивида в лагерное сообщество (запрет покидать территорию лагеря, хранить и самостоятельно употреблять пищу, необходимость строго следовать общему распорядку дня и т.д.);
- отказ от личных материальных желаний (табу на проявление сексуальности, ограничение или полный запрет курения и употребления алкоголя).

В «вышкильном» лагере действует развитая система наказаний. Взыскание может быть индивидуальным и групповым: нередко за проступок одного члена сообщества наказывают рой или весь лагерь. К наиболее распространённым методам наказаний относятся временная изоляция, внеурочный труд, физические упражнения, изгнание из лагеря как крайняя мера. В некоторых организациях практикуются и методы прямого физического воздействия – так называемые «буки»⁷. Отдельно можно выделить наказания, сопряжённые с моральными лишениями: публичный выговор, принуждение к действиям, которые могут трактоваться другими членами сообщества как нелепые или неприличные и т.д. Назначение наказания и контроль над его исполнением – исключительное право членов «провида» лагеря.

Высокая степень регламентации, демонстративный характер и символическая важность происходящего для членов сообщества позволяет рассматривать «вышкильный» лагерь в категориях ритуальных практик. Это мероприятие имеет все черты ритуала интенсификации⁸: его пространство – многоцелевая коммуникационная площадка и своеобразная сцена для инсценировки группового мифа, главная цель которой – обеспечение целостности объединения через нивелирование физических и психологических границ внутри обширного сообщества, коим является националистическая организация, и легитимация существующих властных отношений.

⁷ «Буки» («дать буков») – избивание провинившегося палкой. Как метод наказания применяется в исключительных случаях и носит, скорее, символический характер. Характерен для парамилитарных организаций с подавляющим преобладанием мужчин.

⁸ О сущности ритуала интенсификации см. подробнее: Chapple E., Coon C. Principles of anthropology. New York: Henry Holt, 1942.

АКТУАЛЬНЫЕ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В ИРЛАНДИИ: ГРАФСТВО ДОНЕГОЛ

Для ландшафта современной Ирландии (как физического, так и мифологического) характерна одна особенность — наличие большого числа холмов. О том, что эти холмы были предметом мифологизации, мы знаем из средневековой ирландской литературы. Однако сейчас, в XXI веке, эти элементы ландшафта не утратили своей культурной составляющей. По представлениям ирландцев в них живут существа, о которых и пойдет речь ниже.

Начать описывать комплекс представлений о волшебных существах, существах из иного мира, нечистой силе и проч. следует с того, как их называют. В литературе (начиная со Средних Веков) эти существа известны под собирательным именем *Si* (OIr. *áes side*), что является также обозначением волшебных холмов, в которых они живут. Однако, как показал анализ текстов меморатов, данное существительное используется в атрибутивной функции (в форме генитива плюралиса) только вместе с существительными *fear* 'мужчина', *bean* 'женщина' и *slua* 'воинство', а также с обозначениями предметов / явлений / животных — лодка, туфли, заяц, вихрь и т.д. В англоязычной литературе данный класс существ принято называть *fairy* — феи, что может ввести в заблуждение, т.к. ничего общего с феями в нашем понимании этого слова (маленькие существа с крыльями) *ми* не имеют. В тексте доклада данный класс существ будет называться по обозначению, которое вынесено в название жанра народной прозы — *Síscealta* – *sí* / *ми*.

В текстах, собранных в западной, северо-западной и северной частях графства Донегол и на острове Тори (который административно также относится к нему) в середине XX века, фигурируют следующие описательные имена (в скобках дано число упоминаний): для существ, встреченных на суше: *na daoine beaga* 'маленькие люди' (21), *bunadh na gcnoc* 'люди холма' (27), *siógaí* 'ши / феи' (2), *daoine maithe* 'хорошие люди' (1), *na huaisle beaga* 'волшебные / благородные маленькие' (4), *lucht na mbearad dearga* 'люди с красными шапками' (1), *an slua aerach* 'воздушное воинство' (2), *sióg* 'ши / фея' (2), *liopracháin* 'лепреконы' (1), *slua sí* 'воинство ши' (2), *an bunadh beag* 'маленькие люди' (1), *an slua bheatha* 'живое воинство'; (5), *dream na gcnoc* 'племя холма' (1), *na daoine beaga maithe* 'хорошие маленькие люди' (1), *an mhuintir bheaga* 'маленький народ' (6), *na huaisle* '(сущ) благородные' (3), *dream aerach* 'племя воздуха' (1), *an dream beag* 'маленькое племя' (1), *dream beag aerach* 'маленькое племя воздуха' (1), *dream beag na Binne Bui* 'маленькое племя Желтого Утеса' (1); для существ, встреченных на воде: *uaisle na farraige* 'благородные моря' (1), *mná sí* 'волшебные женщины' (1), *bochtógaí* 'бедняжки' (1), *slua na farraige* 'воинство моря' (1), *bunadh beag na farraige* 'маленькие люди моря' (1). Также в текстах существуют обозначения отдельных индивидов — от родовых *fear sí* 'мужчина ши' (2), *bean / lánúin / duine de chuid na gcnoc* 'женщина / пара / человек из тех, что из холма' (1), *bean sí* 'женщина ши' (5), до индивидуальных — *Tuathlan na Gaoithe* 'Дырка-

ручной-мельницы Ветра' (1), *an síogaí suain* 'ши сна' (1), *Cailleach Abhras* 'пряduщая старуха' (1), *Fear an Chasúir* 'человека молота' (1). Следует сказать, что последнее явление встречается крайне редко, что и отражено в цифрах.

К описанным существам примыкает ряд предметов / явлений / животных, которые в традиции принято связывать с *sí*: *an airgead sí* 'деньги ши / волшебные' (1), *an bad sí* 'лодка ши / волшебная' (1), *an ceol sí* 'волшебная музыка' (1), *an coinín sí* 'волшебный заяц' (1), *an tséidean sí* 'волшебный вихрь' (1). Ряд других явлений: *an oilean séanta* 'зачарованный остров' (1), *áit uasal* 'благородное место' (1), *plandaí an-uasal* 'очень благородные растения' (1) – крайне спорно включать в разряд *ши*.

Анализ названий существ позволяет сделать несколько предварительных выводов:

1) В традиции достаточно четко различаются «наземные» и «морские» *ши* (когда речь идет о собирательных обозначениях);

2) Для традиции скорее не характерно индивидуальное именование представителя иного мира (малое число исключений лишь подтверждает предположение);

3) При собирательном именовании представителя «иного» мира для традиции важно указать на место его обитания или возможности встречи (холм, воздух, море);

4) К ряду существ примыкают предметы / животные, с которыми герои рассказов встречаются при необычных обстоятельствах. Как можно судить из употребления существительного *sí*, данные предметы / явления / животные типологически примыкают к «киному» миру, что ставит их в один ряд с «добрыми людьми» или «воинством моря».

5) Для собирательного обозначения существ иного мира не характерно употребление существительного *sí* в атрибутивной функции. Традиция выбирает этимологически прозрачные определения для характеристики существа: *maith* 'хороший', *beag* 'маленький', *aerach* 'воздушный', *X na farraige* 'X, относящийся к морю'.

Происхождение *ши*

Для традиции характерно вписывание веры в *ши* в христианскую мифологию. *Ши* представляют ангелами, которых Бог изгнал из Рая. Часть из них остались в «земном» небе, часть — на земле, а часть попала в море.

Исходя из того, что традиция разделяет представителей «иного» мира по «месту жительства» на «наземных» (которым примыкают «воздушные») и «морских», свой анализ мы так же будем строить на сравнении этих двух групп.

Место обитания

«Наземные» *ши*

Название, которое чаще всего фигурирует в текстах *bunadh na gcnoc* 'люди холма' (27 раз) достаточно отчетливо помещает исследуемых существ в пространство внутри холма. Это подтверждается большим количеством текстов, в которых герой либо попадает в холм и видит дом / замок, либо слышит голоса из холма, либо получает совет, как

прогнать людей холма из дома – закричать, что холм в огне (те бросятся спасать своих детей).

«Морские» *ши*

Четкий локус обитания этой группы существ выделен только в одном тексте — там героя просят вынуть нож из груди девушки из *ши*, которая превратилась в волну, чтобы его утопить и сделать своим мужем. Героя привозят на берег и заводят в холм, где находится прекрасный замок. Если героя утаскивают под воду — он исчезает навсегда, и, в отличие от нарративов о «наземных» *ши*, нет описания места, куда он попадает. Нарратив о возвращении утонувшего присутствует; однако, нет повествования о месте его пребывания.

Внешний вид

«Наземные» *ши*

Если взглянуть на собирательные названия группы, то мы можем увидеть, что первым по частотности употребления будет определение *beag* 'маленький' (38 раз), что подтверждает только часть текстов, где герой встречает либо рыжеволосых мальчика или девочку (заметим, что рыжие волосы часто фигурируют в описании *ши*), либо видит людей, размером с детей или с кулак. Но чаще всего герой сталкивается с людьми, которые ему помогают или пытаются обмануть, о чем-то просят или что-то требуют. При этом все они нормального человеческого роста, а их «необычность» выясняется уже через некоторое время и во многих случаях путем «логического анализа». Во втором случае будут фигурировать названия, не содержащие определения *beag*.

«Морские» *ши*

В отличие от «наземных», они никогда не представляются герою маленькими (хотя в одном тексте они и названы *bunadh beag na farraige* 'маленькие люди моря' – скорее всего, это калька с обозначения существ, которые живут на суше). Это всегда мужчина, женщина или человеческая рука, которые высовываются из воды и предвещают скорую гибель рыбакам.

В отдельный класс выделяются *bochtógaí* 'бедняжки' – это женщины с желтыми волосами до пояса (следует заметить, что этим они отличаются от «наземных» *ши*, которые часто рыжеволосые), они спасают рыбаков из определенных семей в шторм (после чего могут прийти к жене рыбака и попросить еды для детей, сказав, что только что спасла ее мужа).

Деятельность

Ши выделяются в особый класс существ именно потому, что занимают важное место в традиции — они живут по соседству с людьми, ведут свое хозяйство, у них есть свои общество и экономика (они так же торгуют на ярмарках, имеют музыкантов и врачей). Но что более важно, человек часто вступает с ними во взаимодействие: они вредят человеку, помогают ему, человек помогает *ши*, *ши* вступают в общение, *ши* вступает в брак с человеком.

Ситуация и время контакта

С обоими классами *ши* человек может встретиться в любое время суток — утром, днем, вечером или ночью; однако, подсчет показал, что наиболее вероятно встретить *ши* вечером (16) и ночью (38) (против 16 раз утром и 26 днем). Следует отметить, что если встреча с *ши* происходит ночью, то ничем хорошим для героя она не закончится. Ночью *ши* воруют детей и рожениц и заставляют путника сбиться с дороги. Место встречи также различно и не привязано к одному определенному локусу. *Ши* можно встретить на холмах, они могут прийти к дому, их можно встретить на дороге, огороде, берегу реки и проч.

Нарративов о встрече с «морскими» *ши* количественно меньше, но в большинстве текстов встреча происходит ночью. Локус точно определен быть не может.

Причины контакта с «наземными» *ши*:

1. Несоблюдение запрета или предписания
2. Лиминальная стадия (подготовка к браку, родине)
3. Нахождение в опасности (приближающаяся гроза, шторм, убийство животных)
4. *Ши* что-либо нужно (помощь повитухи, музыкант, еда)
5. Человек сам в нужде (*ши* помогают деньгами, едой)
6. *Ши* хотят навредить
7. Немотивированная встреча (герой просто натолкнулся на *ши*, ни у одной из сторон не было интенции к встрече)

Причины контакта с «морскими» *ши*:

1. Несоблюдение запрета или предписания
2. Нахождение в опасности
3. *Ши* хотят навредить
4. *Ши* что-либо нужно

Как показал анализ меморатов, *ши* представляются в традиции полифункциональными существами, живущими рядом с человеком и дублирующими его хозяйственную деятельность. К обозначенному классу существ примыкают все предметы и явления, которые проявляют себя необычно или странно, а сами *ши*, как представляется, могут быть разделены аналитически на более дробные группы с ограниченной функциональностью (первый уровень деления на «наземных» и «морских» *ши* был продемонстрирован выше).

Источники

Siscéalta Ó Thir Chonaill: Fairy Legends of Donegal. Dublin: UCD, 1977.

МИФОЛОГЕМА ДВОЙНИКА В ДРЕВНЕИРЛАНДСКОЙ ПОЭТИЧЕСКОЙ
ТРАДИЦИИ
(НА МАТЕРИАЛЕ САГИ «РАЗРУШЕНИЕ ДОМА ДА ДЕРГА»)

Сага «Разрушение дома Да Дерга» является основным псевдоисторическим образцом функционирования *гейсов* – табу, нарушение которых влекло за собой смерть их обладателя. Герой саги, король Конайре, наделен восьмью гейсами, но исключительным моментом является тот факт, что, хотя первые четыре гейса могут быть нарушены самим королем, нарушение последних четырех зависит от поведения других людей. Ср.

- 1) Три Красных не должны пред тобой идти к дому Красного;
- 2) Не должен случиться грабеж при правлении твоём;
- 3) Да не войдут в твоё жилище после захода солнца одинокий мужчина или женщина;
- 4) Не должно тебе решать спор двух рабов.

Естественно, возникает вопрос: *действительно ли нарушение этих гейсов так уж и не зависит от самого Конайре?*

Как и в любом списке запретов, одна нарушенная заповедь эквивалентна нарушению всего списка (ср. у апостола Иакова “Кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чём-нибудь, тот становится виновным во всем” (Иак. 2: 10)), и в древнеирландской традиции первый нарушенный гейс влечет за собой автоматическое нарушение остальных по принципу домино, независимо от воли и поступков их обладателя. Потому важно отметить, что первый нарушенный гейс Конайре – это *Nír ragbaiter díberg id flaith* ‘Не должен случиться **грабеж** при твоём правлении’. Важно, что грабеж этот учиняют его молочные братья («между тем, не по душе было молочным братьям Конайре, что лишили их даров отца и деда – **грабежа**, разбоя, убийства и разрушения. И каждый год три кражи совершали они у одного человека, забирая теленка, свинью и корову, ибо желали узнать, что за наказание придумает им король и что за напасть принесет королю воровство в его царствие»), о которых в саге говорится следующее: «с ним были вскормлены и другие мальчики: Фер Ле, Фер Гар и Фер Рогейн, три сына внука Донна Деса <...> Было также у Конайре три дара: дар слышать, дар видеть и дар суждения, и каждому из этих даров он научил одного из трех своих молочных братьев. Какое бы кушанье ни приготовили для Конайре, шли к нему все четверо. Если же три доли приготовлено было для него, шел каждый из них к своей доле. Одинаковы были одежды, оружие и масть коней у каждого из четырех».

Очевидно, что на нарративном уровне братья описываются, как двойники Конайре. На эту мысль наталкивает не столько внешнее сходство четырех братьев, сколько упоминание об их неполноценности: каждый из них обладает лишь одним даром, в то время как настоящий король – совершенный – обладает всеми тремя.

В мифологему двойников неизбежно имплицирована оппозиция подлинности и ложности (ср. лат. *imitatus* «подобный, похожий», но также «притворный, поддельный» и от того же корня *imago* – «изображение», но также – «копия, двойник»). Имитация воспринимается как нечто искусственное, вторичное, а потому – негативное. Но, что самое главное, подделка всегда, по принципу внешнего сходства, посягает на права оригинала.

Двойник зловец, завистлив и агрессивен: он осознает свою неполноценность, а потому стремится добиться максимального сходства с первоисточником, заняв его место, что возможно лишь после убийства протагониста. Напомним, что намерение братьев навредить Конайре – осознанное: «ибо желали узнать, что <...> за напасть принесет королю воровство в его царствие».

Принимая во внимание двойничество Конайре и трех его братьев, мы можем попытаться описать их противостояние в рамках парадигмы близнецной мифологии. Итак, сам Конайре – это близнец-протагонист, обладающий положительными качествами и гарантирующий стране процветание за счет соблюдения «правды правителя», *fír flathemon*. Три его молочных брата, в свою очередь, складываются в фигуру близнеца-антагониста, совершающего первый шаг на путь «кривды правителя», *gáu flathemon*.

В мифах о братьях-близнецах [Иванов 1980: 174-176], характерных для дуалистических мифологий, один из братьев связывается со всем хорошим и полезным, другой же – со всем плохим, плохо сделанным. Зачастую близнецный миф связан с солярной и лунарной оппозицией. Свет и тьма либо являются антагонистами, либо находятся в «дополнительной дистрибуции» внутри одной категории (например, близнецы Тефнут (Луна) и Шу (Солнце) в египетской мифологии соотносятся друг с другом как правый и левый глаз). Идея «дополнительной дистрибуции», в свою очередь, подводит нас к мысли о соперничестве не внешнем, но внутреннем – между двумя половинами человеческой души. Иначе говоря, между героем и его *alter ego*. И действительно, три брата Конайре, каждый из которых обладает одним из качеств короля, могут быть интерпретированы как разные аспекты личности самого Конайре.

Репрезентация целостного образа в виде трех лиц для древнеирландской мифопоэтической традиции скорее регулярна, чем исключительна. Помимо того, что мы имеем письменные и археологические доказательства существования триипостасных богов (Бригитта, Морриган), встречаются случаи, когда три персонажа равны одному с точки зрения их функции в нарративе.

Три брата Конайре всегда действуют единодушно и не упоминаются по отдельности, потому что они вполне могли бы быть заменены одним персонажем. Подобный случай немотивированного с точки зрения функции наличия трех героев зафиксирован, например, в саге *Cath Boinde* «Битва при Бойне».

Три близнеца, Брес, Нар и Лотар, названные *Find-eamna* «светлые близнецы», сначала одновременно спят со своей сестрой Клотру, все вместе зачинают с ней сына, Лугайда Трех Красных Полос (*Lugaid Ríab nDearg, mac na trí Find-eamna*), и вместе разом погибают в битве с собственным отцом. Эта «единосущность в тройственности»

упоминается и в тексте саги: «три *Findeamna* (*eamain* же означает ‘вещь, которая не разделена’), и они были рождены одним рождением...».

Очевидно, что Фер Ле, Фер Гар и Фер Рогень функционально являются одним персонажем, так же как одним персонажем являются Брес, Нар и Лотар. Каждый из этих «гипер-персонажей» реализует свою дуалистическую модель близнечной мифологии:

- 1) В противостоянии Конайре VS его брат близнец / *alter ego* (= Фер Ле + Фер Гар + Фер Рогень) реализуется модель «два брата-соперника»;
- 2) В союзе Клотру + ее брат (= Брес + Нар + Лодар) реализуется модель «инцест брата и сестры».

Итак, три брата-двойника Конайре могут интерпретироваться как зловещий близнец-антагонист короля, но скорее – как *alter ego* самого короля. Здесь крайне важно отметить, что три брата имеют коррелят в образе Трех Красных Всадников, т.е. уже эксплицированно злых противников Конайре, которые также втроем имеют одну общую функцию (являются знаменем смерти короля) и обладают, кстати, одинаковой внешностью: «Тогда поехал Конайре по дороге Куаланн и вскоре увидел впереди трех всадников, скачущих к Дому. Три красных плаща на них были, три красные рубахи, три красных копья да три красных щита в руках, три красные копны волос да три красных коня. С ног до головы были красными их тела, волосы и платье, кони и они сами».

Помимо перечисленных доводов, в пользу того, что три брата – это двойник = *alter ego* Конайре, может свидетельствовать следующий эпизод. В саге действия братьев описываются отглагольным существительным *faelad* (< *fael* ‘волк’), которое переводится, как правило, как «оборотничество» (ср. в английских переводах «were **were-wolfing**» или «**in the form of were-wolves were destroying**») с коннотацией непосредственно злодеяния, поскольку и.-е. **wlkʷo-* ‘волк’ дало в др.-ирл. *olc* ‘зло’, и метафора волка как воплощенного зла имманентна данной традиции. С другой стороны, стоит отметить, что в эпосе метафор нет. И более того – сам саговый нарратив в своем рефлексирующем развитии стремится к этимологизации собственных элементов (традиция «этимологического нарратива»), так что совершенно верен перевод, представляющий братьев как оборотней, разбойничающих в облики волков. Нам же важно, что в эпосе, по словам Д.А. Миллера, «волк является *alter ego* положительного героя, воплощая волчью сторону его натуры», темную, необузданную сторону его личности [Miller 2002].

Четверо братьев, таким образом, представляют собой одного раздираемого противоречиями героя. Конайре противостоят его «злые двойники», а вместе с тем – темная часть его «Я», которая нарушает гейсы по понятной причине человеческого любопытства. Ведь, очевидно, что в первую очередь именно владелец запрета всегда хочет узнать его последствия.

Остается последний парадокс. Злой двойник – это некое внешнее зло, в то время как темное Второе Я – это форма аутоагрессии. Данное противоречие снимается, когда мы начинаем пытаться определить границы внутреннего и внешнего. Где Человек начинается и где он заканчивается?

Границы человеческой личности в эпосе не индивидуализированы. Они простираются гораздо шире конкретного индивида. «Представление о внешнем и

внутреннем могут оказаться объединены в единый комплекс «человек», границы которого по отношению к внешней среде могут представлять как проницаемые. Мы не всегда можем с уверенностью сказать, где именно кончается то, что воспринимается и закрепляется на уровне вербальном как понятие «поле человека» – его физическим телом? одеждой? домом?» [Михайлова 2005: 39].

Здесь в наше рассуждение включается топик «смерти / судьбы, находящейся вовне, или зависящей от другого предмета или существа». Так, в саге «Битва при Маг Муикримне» король Лугайд Мак Кон перед битвой описан как *lommtrú* ‘обреченный’. Но он меняется со своим шутком одеждой и остается жив. Так, в поле судьбы человека оказывается вовлечена его одежда. Самое интересное, что сам шут описан как двойник Мак Кона («The jester was exactly like Mac Con in form and appearance»), из чего мы можем сделать вывод, что от судьбы можно избавиться, как от материального предмета, передав ее другому, но не кому-нибудь – а только двойнику, поскольку единая судьба как бы перераспределена между близнецами. Ср. в данном контексте историю единоутробных братьев Иакова и Исава, которые также имеют возможность поменяться правом первородства, хотя они и не обладают внешним сходством.

Именно постулирование общей судьбы для двойников объясняет агрессивность близнеца-антагониста, желающего заполучить себе все жизненное поле целиком, потому, как уже и говорилось, такой близнец опасен и будет стремиться погубить свой «оригинал» (отсюда распространенное табу на человеческое изображение, например, у древних евреев, педофобия — боязнь кукол и т.д.). А потому, неудивительно, что древнеирландское заклинание на долгую жизнь начинается словами *Rohorthar mo richt* ‘Пусть будет убит мой двойник’.

Итак, с одной стороны, по своей общей и единственной функции в нарративе, молочные братья представляют собой одно лицо, антагониста короля. Но, кроме того, все братья одинаковы внешне, и между ними поровну распределены три таланта Конайре, что наталкивает на их восприятие как *alter ego* самого правителя. В таком ключе, молочные братья короля – это зловещие доппельгангеры, репрезентирующие своим внедрением в жизнь протагониста его скорую смерть, родственные фольклорным фигурам типа норвежского *vardøger*, исландской *fylgja* и прочим двойникам, составляющим комплекс «злобного близнеца» (*evil twin*), восходящий к идее воплощения негативного аспекта личности человека в его копии.

Библиография

1. *Иванов 1980* – Иванов Вяч. Вс. Близнечные мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. Т. 1. С. 174-176.
2. *Михайлова 2005* – Михайлова Т.А. Интерпретация и обозначение судьбы в древнеирландской мифопоэтической традиции // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев. М., 2005. С. 24-49.
3. *Miller 2002* – Miller D.A. The Epic Hero. Baltimore and London, 2002.

ЗРИТЕЛЬНАЯ МЕТАФОРА В ЯЗЫКОВОЙ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ОБМАНА

Ситуация обмана, включающая предикат – действие и двух актантов – субъекта обмана (обманщика) и объекта обмана (обманутого), может воплощаться сценарием лишения объекта обмана способности адекватного восприятия. Обманщик при этом воздействует на органы мышления и каналы восприятия обманутого, каковыми в народной картине мира являются главным образом мозг (и – метонимически – голова) и глаза. В докладе рассматривается русская диалектная лексика и фразеология со значением обмана, во внутренней форме которой отражена идея влияния на органы зрения с целью лишения кого-либо способности ясно видеть и распознавать обман.

Субъект обмана может лишать обманутого зрительных способностей, что проявляется в образах затемнения или загрязнения глаз – или же, напротив, «прояснения» их (последнее кажется парадоксальным). Таким образом, в лексике обмана фигурируют противопоставленные в смысловом отношении образы затемнения / загрязнения и осветления / очищения, каждый из которых выражается рядом семантически однородных метафорических лексем или фразеологизмов.

Образ затемнения может получать детализацию: • собственно затемнение (влг., том. *глаза затемнять кому* ‘запутывать, обманывать кого-л.’ [БСРП, 123], [СРНГ 6, 185], арх., свердл., сиб. *мрачить* ‘обманывать’ [СРНГ 18, 327], перм. *глаза (глазки) морочить* ‘обманывать’ [ФСПГ, 218], *обойти кого-л. мороком* ‘обмануть’ [СРНГ 18, 273], зап.-брян. *морочливый* ‘неискренний, имеющий привычку обманывать, говорить неправду’ [СРНГ 18, 276], сиб. *морок* ‘хитрость, плутовство, обман’, ср. также лит. *морочить* ‘вводить в заблуждение, обманывать’); • загрязнение (карел. *пачкать очи* ‘лгать, обманывать’ [БСРП, 463], перм. *глаза замазывать* ‘обманывать’ [ФСПГ, 129]); • засорение мелкими частицами (перм. *бросать песком в глаза* ‘обманывать’ [БСРП, 494]; *глаза запорошить кому* ‘вести в заблуждение’ [БСРП, 123]); • окутывание туманом (сиб. *глаза затуманивать* ‘вводить в заблуждение’ [ФСРГС, 81]).

Образ осветления, встречающийся гораздо реже, тоже имеет варианты реализации: • собственно осветление (влад. *глаза светлить* ‘обманывать, вводить в заблуждение’: *Он тебе глаза светлит* [СРНГ 36, 264]), • очищение (влг. *промыть глаза* ‘обманывать’ [БСРП, 125]). Избрание языком метафоры осветления может быть связано с представлением о светлом и ясном как прозрачном (ср. *светлый* ‘ясный, прозрачный, сквозистый’ [Даль 4, 160]), следовательно, пустом, лишенном необходимого качества (в данном случае – для распознавания обмана); модель ‘прозрачный’ → ‘лишенный каких-л. важных свойств’ → ‘глупый’ отразилась, к примеру, в свердл. *яснота* ‘глупый поступок, глупые слова’ [СРГСУ 7, 74]. Влг. *промыть глаза* встает в ряд выражений, образованных по модели ‘мыть / чистить и подобн.’ → ‘приносить какой-л. ущерб объекту мытья’: курск., вят. *мыть* ‘бить, хлестать’, ворон. *мыть головушку* ‘сильно бранить’, вят.,

перм., пск. *мыть зубы* ‘смеяться над кем-л.’ [СРНГ 19, 66], калуж., влад. *перемывать* ‘недоброжелательно обсуждать кого-л.’ [СРНГ 26, 169], арх. *промывать* ‘задурить голову кому-л.’, свердл. *промывать бока кому-л.* ‘сплетничать’ [СРНГ 32, 191], общенар. *полоскать мозги* ‘обманывать кого-л.’. Мотивационным признаком может служить факт сильного, резкого физического воздействия на объект; толчком для активности данной модели могло послужить общенар. *перемывать кости кому-л.* ‘недоброжелательно обсуждать кого-л.’, для которого не исключается версия о происхождении на основе слав. (преимущественно ю.-слав.) обряда вторичного захоронения, во время которого из земли извлекались и перемывались кости умерших [СД 4, 94].

Идея лишения обманутого зрения может выражаться в языке напрямую, ср. *слепить* смол. ‘вводить в заблуждение’: *А не слепи ты меня* [СРНГ 38, 263]; без указ. места ‘ослеплять рассудок либо совесть’ [Даль 4, 234], смол. *чертей слепить* ‘нагло врать’: *А не слепи ты чертей!*, ‘делать что безрассудно или с хитрою целью во вред’: *Мужик собирается идти тайком в кабак, а супруга бранится: «А полно тебе чертей слепить, ложись ты, опуха»* [СРНГ 38, 264].

Широко используемая для выражения «обманных» значений лексика сферы речепорождения иногда демонстрирует представления о том, что на зрение обманутого может влиять магическая речь, ср. сиб. *глаза заговаривать* ‘вводить в заблуждение’ [ФСРГС, 76].

В ряд выражений, рисующих ситуацию отрицательного воздействия на чью-л. способность ясно видеть, встает фразеологизм смол. *озёлки пускать в глаза* ‘морочить, обманывать’: *Он озелки в глаза пускает, не верь этому проходимцу, он антихрист, озелки пускает в глаза* [СРНГ 23, 89]. Слово *озёлки* входит в следующее гнездо лексем, фиксируемых на смоленской территории: *озелять / озелить* ‘околдовывать знахарским зельем’, ‘обманывать’, ‘оглушать, одурманивать’: *Болтовней своей озелила ты мне голову; Цыгане, бывало, ходят по дворах – так озеляют, что сам все отдашь* [СРНГ 23, 89], [ССГ 7, 163]; *озелить* ‘обворожить, околдовать, дать зловредного зелья’ [Опыт 139]; *озеляться* ‘поддаваться обману, омрачаться, огорчаться’; *озёлок* ‘обман’: *Озелок вышел – купили сопатого коня* [СРНГ 23, 89]; *озёл* ‘гипнотическое воздействие’: *Озел какой-то нашёл; озеленье* ‘то же’: *Это какое-то озеленье – иначе не могу объяснить, чего я так сделал* [ССГ 7, 163]. Кажется убедительной связь перечисленных слов с зельем, ср. фиксируемые словарные значения ‘околдовывать зельем’ и ‘дать зелья’, на базе которых появляются и «обманные» значения, а также бесприставочный глагол *зелять* ‘обманывать’ [ССГ 4, 138]. Однако форма *озёлки* и контекст фразеологизма (который читается изнутри как «воздействовать чем-л. инородным и, предположительно, загрязняющим на глаза») дает возможность предполагать существование по крайней мере одной или нескольких контаминаций корня *зел-* с другими фонетически и семантически близкими корнями. Во-первых, на рассматриваемую форму могла повлиять зафиксированная на той же территории лексема *озёрки* и ее вариант *озёрки* ‘мурашки или искры перед глазами’: *О притолоку головой во хряпнулся, озёрки в глазах забегали; Не гляди на солнце – озёрки в глазах будут* [ССГ 7, 163]. Слово, образованное от праслав. *zьr-/zir-/zōr-/zōr-, имеет прямо относящуюся к способности ясно видеть семантику, раскрываемую в контекстах: *озёрки* появляются в глазах и мешают видеть (ср., кстати, значение иного рода небольшого круга, видимого на глазах: новг., перм. *озёрко* ‘зрачок’ [СРНГ 23, 91]). Во-вторых, глагол *озелять / озелить*, от которого образована форма

озёлки, может испытывать аттракцию со стороны арх., костр., калуж. *озевать* ‘сглазить’ [СРНГ 23, 87], а также иван., влад., нижегор., яросл., костр., тул. *озёпать* / *озепать*, влад. *озёпить* ‘сглазить’ [СРНГ 23, 89]. *Озевать* и *озепать* являются в конечном счете родственными и несут общее с околдовыванием и обманом значение причинения кому-либо вреда.

Во внутренней форме яросл., новг., влг. *окоём* ‘обманщик, негодяй’, ‘скупой, жадный человек’ [ЯОС 7, 40; СРНГ 23, 106] запечатлено представление о способности субъекта обмана радикально повлиять на зрительную способность объекта, то есть «вынуть глаз»: **окоють* – «экспрессивное образование (ругательство?), словосложение на базе словосоч. **око жети* ‘вынуть глаз’» [ЭССЯ 32, 42].

Ряд выражений и слов отражают представления о манипуляциях субъекта обмана с собственными органами зрения с целью введения в заблуждение объекта, ср. нижнепечор. *шарами (глазами) вертеть* ‘изворачиваться, врать’: *А она не признается, вертит шарами, будто и не брала* [СГНП 2, 398], печор. *вертеть глазами* ‘обманывать кого-л.’ [БСРП, 125], курск. *делать отвод глазами* ‘обманывать кого-л.’ [БСРП, 469] (традиционный для всего «обманного» семантического поля сценарий верчения / кручения здесь переводится в соматическую плоскость). Глагол курск., орл. *змигульничать* ‘лениться, лодырничать’: *Ему не хочется идти на работу, то-то он и змигульничает*, ‘обманывать’ [СРНГ 11, 303], курск. ‘обманывать, отделяться неправдой, отлынивать’: *Не хочется работать, так и змигульничает* [Даль 1, 709], по-видимому, имеет первичным значение, связанное с нежеланием работать (ср. курск., орл. *змигула*, *змигуля*, *змигульник* ‘лентяй, лодырь’ [СРНГ 11, 303]), и развивает вторичное обманное значение по устойчивому семантическому переносу ‘лентяйничать’ → ‘обманывать’. Можно подозревать производность этих слов от корня *миг-* (праслав. **mig-* из и.-е. **mei-/mi-* с расширением *gh*, обозначающего неустойчивое, переменное движение, см. [ЭССЯ 19, 28]), ср. обратное сиб. *не давать змигу* ‘торопить, не давать отдыху’ [СРНГ 11, 303]. На развитие обманной семантики могли повлиять еще, во-первых, возможность для данного корня иметь значения, базирующиеся на представлениях о подчиняющей другого человека силе взгляда, ср. костр. *замигуливать* ‘строить глазки’, *замигуристый* ‘такой, на кого заглядываются другие, кто может привлечь к себе внимание’, *замигуривать* ‘привлекать к себе внимание представителей другого пола, быть «видным», привлекательным»: *Замигуристый замигуриват девок, они на его глаз положат* [ЛКТЭ]; во-вторых, контаминация с перм., арх., пск., смол. глаголом *обмикуливать* ‘обманывать’ [СРНГ 22, 128], который, возможно, исходно относился к тому же гнезду (ср., например, пск. *микулить* ‘пропускать незамеченным, зевать’ [СРНГ 18, 159], пск., смол. *промикулить* ‘пропустить, недосмотреть’ [СРНГ 32, 186]), а в дальнейшем, в свою очередь, попал под влияние аттракционных процессов.

На следующем этапе исследования предполагается обращение к более «темным» лексическим фактам, которые, вероятно, смогут быть проинтерпретированы на основе изученных мотивационных моделей.

Источники

1. *БСПП* – В.М. Мокиенко, Т.Г. Никитина. Большой словарь русских поговорок. М., 2008.
2. *Даль* – В.И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880–1882.
3. *ЛКТЭ* – Лексическая картотека топонимической экспедиции УрФУ.
4. *Опыт* – Опыт областного великорусского словаря. СПб., 1852.
5. *СД* – Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. М., 1995–2012. Т. 1–5.
6. *СРГСУ* – Словарь русских говоров Среднего Урала. Свердловск, 1964–1987. Вып. 1–7.
7. *СРНГ* – Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.
8. *ССГ* – Словарь смоленских говоров. Смоленск, 1974–2005. Вып.1–11.
9. *ФСПГ* – К.Н. Прокошева. Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь, 2002.
10. *ФСРГС* – Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983.
11. *ЭССЯ* – Этимологический словарь славянских языков. М., 1974–. Вып. 1–.

ОЦЕНКА КОДА КАК НОРМАТИВНОГО ДЕТЬМИ И ПОДРОСТКАМИ (НА МАТЕРИАЛЕ РУССКОГО УДАРЕНИЯ)

В данном исследовании рассматривается восприятие (нормативного и ненормативного) вариантов слова с разным местом ударения школьниками 10-18 лет. Информанты – жители Санкт-Петербурга, ученики средней общеобразовательной школы.

Материалом для исследования послужили нормативные и ненормативные варианты множественного числа русских существительных: *слесарь, бухгалтер, шофёр, инженер, ректор, лифт, трактор; шрифт, инспектор, код, договор; свитер, средство, крем, торт*. Использованный набор слов принадлежит к лексическому корпусу социолингвистического исследования языкового изменения в области русского ударения (грант «Петербургская лингвистическая традиция в свете современных направлений мировой лингвистики»).

Целью данного исследования было выделение основных факторов, определяющих оценку детьми и подростками кода как приемлемого или неприемлемого. Предполагалось, что ими будут: 1. нормативность / ненормативность форм слов; 2. стилистика и содержание текстов; 3. иное.

Исследование проводилось методом «парных масок» [Hudson 1996: 213]. Методика «парных масок» («скрытых масок», *matched-guise technique*) – непрямая методика, разработанная У. Ламбертом в 1960-х гг. на базе работ Ч. Осгуда [Вахтин, Головкин 2004: 92]. Методика была разработана для выяснения отношения людей к социальным, географическим и этническим вариантам языка, а также к разным языкам в ситуации массового билингвизма. Один из плюсов эксперимента заключается в том, что информантам интересно принимать в нем участие: они рассматривают эксперимент как игру, поэтому эта методика может весьма успешно использоваться при работе с детьми.

Испытуемым предлагалось прослушать девять текстов, прочитанных разными людьми и из предложенного списка (10 прилагательных – положительная и отрицательная оценка) выбрать те, которые, по их мнению, лучше всего подходят говорящему. Также, при желании, после эксперимента испытуемые могли оставить комментарий в свободной форме касательно любого текста. Тексты различались по тематике («образование», «работа», «магазин») и по количеству нормативных и ненормативных вариантов слов (все стимулы нормативные, половина стимулов нормативные, все стимулы ненормативные). Содержание текстов обусловлено тем, что эксперимент должен был быть максимально приближен к ситуации восприятия спонтанной речи: текст, имитирующий фрагмент радио- или телепередачи о высшем образовании, рассказ системного администратора о работе, рассказ о походе в магазин – то, что дети и подростки вполне могут услышать в повседневной жизни.

Табл.1. Тексты-стимулы

	«Образование»	«Работа»	«Магазин»
Нормативный	Текст №1	Текст №8	Текст №5
Полунормативный	Текст №6	Текст №4	Текст №3
Ненормативный	Текст №9	Текст №2	Текст №7

В ходе эксперимента были получены следующие результаты: соотношение нормативных и ненормативных ударных форм является одним из важных факторов, влияющих на выбор испытуемых – нормативный вариант получает больше положительных оценок (см. табл. 2).

Табл.2. Процент положительных оценок от общего количества полученных реакций. Текст «Магазин»

все стимулы нормативные	84%
половина стимулов нормативные	33%
все стимулы ненормативные	30%

Оказалось, что большое значение имеет и тематика текста. Текст «Образование», который можно отнести к официальному стилю (стилизованный под запись радио- или телепередачи), получил больше положительных оценок во всех вариантах, нежели текст «Магазин» (см. табл.3).

Табл.3. Процент положительных оценок от общего количества полученных реакций. Текст «Образование»

все стимулы нормативные	88%
половина стимулов нормативные	86%
все стимулы ненормативные	74%

Третьим фактором, повлиявшим на мнение испытуемых, была интонация. Так, полностью нормативный вариант текста «Работа» получил много отрицательных оценок (93% отрицательных оценок) и комментариев (*чоткий поцик, наркоман Павлик*) из-за специфической интонации говорящего. Специфичность состояла в том, что интонация показалась школьникам связанной с «блатным стилем». Очевидно, что это определило оценку всего текста.

Интересным результатом можно считать то, что вес маркированности просодического фактора оказался сильнее веса фактора ненормативного ударения в словах. Этот вывод противоречит общепринятой установке на нормативность как

основное требование к культуре речи. Фактически, нормативность речи важна не сама по себе, а как составная часть социального облика говорящего (культурного, образованного – не блатного, т.е. социально низкого).

Таким образом, результаты эксперимента показывают, что социопеременными, определяющими оценку детьми и подростками кода как приемлемого или неприемлемого, являются в порядке убывания: 1. социальная маркированность / немаркированность (звукового варианта) текста, в нашем случае, нейтральная / социально маркированная интонация; 2. нормативное / ненормативное словесное ударение; 3. официальная или бытовая тематика текста.

Библиография

1. *Hudson 1996* – Hudson R.A. Sociolinguistics. Cambridge: 1996.
2. *Вахтин, Головки 2004* – Вахтин Н.Б., Головки Е.В. Социоллингвистика и социология языка: Учебное пособие. СПб.: 2004.

АЛФАВИТ КАК ПРИВЫЧКА И КАК ТРАДИЦИЯ В ТЕКСТАХ АЛФАВИТНЫХ ПРОЕКТОВ XIX ВЕКА

В XIX веке в России велись активные обсуждения проблем русской орфографии и письменности. К середине XIX века необходимость реформирования русской письменности обсуждали везде: выходили статьи в газетах, журналах, издавались отдельные брошюры, посвященные вопросам письменности, в 1862 году в Петербурге проводились «Орфографические совещания» [Грот 1899: 675].

Реформа алфавита и реформа письменности обсуждалась на разных уровнях: от специальных профессиональных сообществ («Орфографические совещания» в Петербурге) и профильных журналов (например, «Филологические записки») до любителей, не имеющих прямого отношения к языкознанию.

Как и в любом вопросе, связанном с изменением чего-либо, в обсуждениях реформы орфографии и письменности участвовали как сторонники оной, так и противники. В общественном дискурсе возникли оппозиции, которые условно можно определить как «традиция – новизна» и «привычка – отказ от старого». Под традицией в данном случае я буду понимать отношение к определенным практикам, имеющим особую символическую ценность и передаваемым из поколения в поколение.

В это время стали возникать многочисленные проекты реформы русского алфавита, предложенные любителями-энтузиастами. Разумеется, авторы самобытных проектов новых русских алфавитов не могли не обратиться к этому вопросу, к сложности отказа от «привычного старого» ради чего-либо нового. Особенно сложное отношение было к алфавиту. Алфавит не был только набором букв, отражающих звуки, он был, да и продолжает быть, важной частью национальной идентичности.

В сознании носителей языка алфавит был связан не только с «русскостью», но и с православием. Кириллическим церковно-славянским алфавитом написана Библия: гражданский, реформированный Петром I, алфавит был тесно связан с ним. Поэтому наиболее активно вопрос привычности старого алфавита поднимается в текстах авторов, предлагающих перевести русский алфавит с кириллической основы на латинскую.

Понимая, что отказ от старого привычного алфавита, который к тому же видится частью православной традиции, связи с Византией, Кириллом, предками, будет болезненным и встретит сопротивление, авторы проектов перехода на латинский алфавит использовали ряд стратегий убеждения в необходимости смены графики.

В данном докладе я хочу рассмотреть некоторые аргументы необходимости отказа от привычки к определенным буквам в трех различных алфавитных проектах, созданных разными людьми.

Впервые среди проектов алфавита, созданных в XIX веке, преодоление «алфавитной привычки» встречается в тексте анонимного автора, изданном в 1833 году в типографии Августа Семена при Императорской медико-хирургической академии. Судя по тексту, автор был сторонником «западных» тенденций как более передовых, западных традиций как более «качественных».

Автор не относит русский алфавит к красивому и удобному письму: для него он устарелый и непрактичный, в отличие от европейских алфавитов на латинской основе, которые он считает более современными и легкими в освоении и использовании.

По мнению автора, именно привычка мешает реализовать введение новых алфавитных правил, заставляет использовать старые неудобные способы письма, вместо того, чтобы ввести новый практичный алфавит [Новые 1833: 30]. Мыслящие люди, по мнению автора, должны преодолеть привычность алфавита ради достижения массовой грамотности. По его мнению, достижение массовой грамотности на старом алфавите невозможно – слишком много букв, слишком они тяжелы для изучения и написания.

«Всем просвещенным светом приняты латинские буквы», – пишет автор. Если ввести новый алфавит, то «иностранцы не будут смотреть на наши буквы как на полуазиатские» [Новые 1833: 15]. Иными словами, задача просвещения видится автору в том числе и в отказе от устаревшего, старого, неудобного, но привычного алфавита ради современного, нового, с обилием латинских заимствованных букв.

Во втором проекте – латинском алфавите, придуманном Кириллом Кадинским и опубликованном в 1842 году – автор также обращается к идее алфавита как привычки. Грамотные люди в середине XIX века обычно знали какой-либо иностранный европейский язык, следовательно, латинские буквы были им уже знакомы. Поэтому отказ от использования латинских букв в русском алфавите можно объяснить только «привычкой» к алфавиту, к определенной манере письма. Но Кадинский полагал, что «мы все пишем латинским почерком и почти всем нам известны латинские буквы: и так навык победить весьма не трудно. В один час легко можно навикнуть писать латинскими буквами безостановочно, помня только правила произношения букв» [Кадинский 1842: 8]. Отвыкание от старого кириллического алфавита и «навыкание» к новому латинскому не составит, по его мнению, особого труда для грамотного человека. То есть, с практической точки зрения привыкнуть к новому алфавиту можно быстро и легко, следовательно, отказ от нового алфавита и аргумент «привычности» письма осознается как аргумент идеологический, а не как физическая привычка. Навык письма новыми буквами возникнет быстро, если человек не будет иметь предубеждений к новому алфавиту, если признает, что старый алфавит более громоздкий, неудобный и устарелый.

Для Кадинского представляется важным и другой аспект привычки – привычка орфографическая, то есть склонность писать не по единой системе правил (на тот момент были еще не нормированы правила правописания), а так, как привычно, «как принято» [Кадинский 1842: 3].

Силу орфографической привычки упоминал и филолог Плетнев, которого цитирует Яков Грот: «До тех пор мы будем писать по привычке или по прихоти <...> орфографический вопрос не решен будет...» [Грот 1899: 685]. О том же писал Тулов в

работе «Об элементарных звуках человеческой речи и русской азбуке»: «Так в нашем правописании во многих случаях имеют определяющее значение традиции, обычай и произвол» [Тулов 1874: 24].

К 1870-м годам дискуссии вокруг орфографических реформ обостряются, усиливается противостояние сторонников и противников реформ письменности, вопрос привычности становится все более актуальным. Наиболее полно вопрос привычности к кириллическому алфавиту раскрыт в проекте Николая Засядко, изданном в 1871 году.

С первых страниц Засядко описывает привычность алфавита как главную помеху на пути алфавитных реформ. «Только привычка делает сносными недостатки нашего письма. Мы привыкаем с младенчества читать эти странные литеры, потому только мы можем без удивления смотреть на наши печатные страницы? И не лучше ли отказаться от этой привычки, если этого требует дело?» [Засядко 1871: П].

«Нельзя одобрить слепой привязанности к тому, что нами усвоено, от чего бы она не происходила – от уважения к древнему авторитету или только от привычки. Если наш алфавит погрешает много, как относительно изящества и четкости шрифта, так и относительно количества письменных знаков и самой орфографической правильности, то что мешает нам его исправить? Для чего держаться несовершенного, если можем иметь лучшее?» [Засядко 1871: 2].

Стратегия внушения отказа от восприятия алфавита как традиции у Засядко состоит в раскрытии своего рода «ошибок», допущенных авторами кириллицы: Кирилл и Мефодий были «природные греки» и, несмотря на знакомство с языком славян, этот язык должен был для них оставаться чуждым [Засядко 1871: 13]. Прислушиваясь к звукам русского языка, Кирилл и Мефодий отчетливо слышали все звуковые особенности, и они могли казаться им более важными, чем это было на самом деле. Следуя этой логике, незачем считать особой ценностью алфавит, придуманный иностранцами, в котором количество букв слишком большое.

Этот аргумент весьма распространен среди авторов алфавитных проектов на латинской основе. Он приводится и в тексте проекта Беляевского: «Недостаток русской грамоты идет через века от того, что ее основатель недостаточно точно проанализировал особенности славянского говора» [Беляевский 1896: 4].

Попытка снижения символической ценности алфавитной традиции с помощью отсылки к авторитетному лицу встречается в проекте латинского алфавита для русского языка за авторством Федора Езерского: «Традиция и исторические памятники не так важны, как всеобщая польза от единого алфавита». Он приводит в пример Петра I, который реформировал алфавит, так как видел в этом больше пользы, чем в сохранении наследия Кирилла и Мефодия [Езерский 1885: 15].

Если в XIX веке преодоление традиции виделось реформаторами-любителями как преодоление привычки и уважения к кириллическому шрифту, то в XX веке, с активным развитием эсперантистского движения, уже не алфавит, а сам русский язык стал восприниматься как совокупная традиция и привычка, мешающая объединению языков. Известный эсперантист Дрезен в своей работе «В поисках всеобщего языка» пишет: «Алфавит, правила письменности, произношение и грамматика, ревниво оберегаемые и

регулируемые традицией, затрудняют объединение языков. Только организованное вмешательство может это преодолеть» [Дрезен 1925: 13].

Итак, как мы видим, восприятие алфавита как привычки, мешающей развитию культуры, было характерно для целого ряда авторов. Большинство из них старалось убедить читателей в том, что символическая ценность и традиция как наследие предков не представляет собой особенной важности по сравнению с потенциальными будущими выгодами от нового алфавита или даже нового языка.

Библиография

1. Беляевский А. Новая русская письменность. Проект усовершенствования русских алфавита и письменности. 1896.
2. Грот Я. Филологические разыскания. 4-е изд. СПб., 1899.
3. Дрезен Э.К. В поисках всеобщего языка. М., 1925.
4. Езерский Ф.В. Международная азбука. (Одинаковые буквы на все языки). СПб., 1885.
5. Засядко Н. О русском алфавите. М., 1871.
6. Кадинский К.М. Упрощение русской грамматики. Uproscenie ruskoj grammatichi, напечатанное двояким шрифтом русским и вновь предлагаемым латинским. СПб., 1842.
7. Новые усовершенствованные литеры для русского алфавита, или удобнейшее средство учиться чтению и письму русскому, даже и иностранцам, приспособленное вместе к изучению всех европейских алфавитов, с приложением некоторых исторических замечаний о употреблении букв у древних и новых народов. М., 1833.
8. Тулов М.А. Об элементарных звуках человеческой речи и русской азбуке. Киев, 1874.

СТИГМА И ТЕАТР: ВОЗМОЖНОСТИ ПЕРЕСМОТРА «ИСПОРЧЕННОЙ» ИДЕНТИЧНОСТИ ЛЮДЕЙ С СИНДРОМОМ ДАУНА¹

Стигма ментальной инвалидности напрямую связана с особой идентичностью и процессом ее формирования. С опорой на репрезентируемые в обществе смыслы, знаки, человек с синдромом Дауна выделяется в отдельную категорию «инвалид», «умственно отсталый», что затем, уже неререфлексивно, начинает восприниматься как рутинное действие². «Даун» – становится именем нарицательным, собирательным образом «дурачка», метафорой, вмещающей в себя множество стереотипных значений.

Стигматизация препятствует нормальной жизнедеятельности человека с синдромом Дауна, его полноценному включению в повседневное взаимодействие, т.е. ограничивает возможности идентификации в личном и публичном пространстве. Частная сфера как пространство свободы выбора презентации собственной биографии предоставляет возможности в процессе публичной идентификации отбирать желательную информацию и скрывать неприятные факты. Люди с синдромом Дауна имеют крайне ограниченные возможности подобного отбора и презентации себя. Они зачастую просто лишены собственной частной жизни или находятся под большим контролем со стороны государственных учреждений, опекой родителей, окружающих и при этом имеют ограниченные возможности для публичной идентификации.

Будучи носителем стигмы инвалидности, человек играет преимущественно только одну роль – роль больного, чему способствует окружение, воспринимающее его в процессе повседневного взаимодействия в качестве нездорового, немощного. Таким образом, расширение ролевого репертуара, освоение новой роли, (например, принятие человеком с синдромом Дауна роли актера на сцене театра³ позволяет ему проигрывать неограниченный репертуар драматических ролей) для людей с ментальной инвалидностью выступает особой тактикой, способствующей частичному преодолению стигмы, а точнее ее пересмотру.

Рассматривая стигму с точки зрения нормативной модели инвалидности, мы можем отталкиваться от следующего тезиса: стигматизированный индивид стремится избавиться от ярлыка, следуя различным стратегиям. Так, И.Гофман в известной работе⁴ выделяет

¹ В данной научной работе использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта «Публичная сфера в современной России: аспекты социальной инклюзии, идентичности и мобилизации», выполненного в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2012 году, грант № 12-05-0012.

² Шюц А. Структура повседневного мышления / Перевод Е.Д. Руткевич // Социологические исследования. 1988, № 2.

³ Исследование выполнено на основе кейс-стади московского «Театра Простодушных», актерами которого являются люди с синдромом Дауна.

⁴ Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью. Часть 1. Стигма и социальная идентичность. Часть 2. Контроль над информацией и социальная идентичность (главы 3-6). Пер. М.С. Добряковой. См.:

два типа тактик управления испорченной идентичностью: прямые и косвенные. Самый очевидный способ освободиться от стигмы – это исправить объективные основания недостатка напрямую, т.е. избавившись от указывающего на дефект знака, например, с помощью вмешательства во внешний облик (пластическая операция, маскировка внешности). Косвенно исправить недостаток возможно, овладев теми видами деятельности, которые, по мнению окружающих, недоступны по физическим или умственным причинам человеку с инвалидностью. Люди с синдромом Дауна, при существующем в обществе недоверии к их умственным и физическим возможностям, достигают высших наград не только в спорте и творчестве, но в академической среде⁵. В некоторых случаях носители стигмы будут упорно стараться интерпретировать особенности собственной социальной идентичности нетрадиционным образом, либо использовать стигму для получения «вторичных выгод»⁶. Для людей с синдромом Дауна это связано с поиском в ситуации стигматизации некой специфичности, необычности, богоизбранности, т.е. интерпретации стигмы как «отметины божьей»⁷.

Все это указывает на необходимость анализировать стигму ментальной инвалидности с разных сторон. Противники медицинской и функциональной интерпретации инвалидности М. Оливер и К. Барнс критически относятся к концепту Гофмана о стигме, от которой человек непременно стремится избавиться, следуя нескольким, достаточно ограниченным и универсальным тактикам. По их мнению, ограничением такой модели является то, что она отказывает индивидам в инаковости как самооценности и в желании подчеркивать свою непохожесть как способ идентификации. Гофман исходит из изначального обесценивания роли больного и нетрудоспособного, рассуждая в рамках дискурса «неспособности», используя бинарные категории «норма – патология», «реальное – виртуальное», «традиционность – нестандартность». Инвалид априори рассматривается как стигматизированный, ненормальный, угнетенный, а поведение инвалидов маркировано как адаптация⁸. Приверженцы новейшей модели инвалидности критикуют концепт «нормальный мир» как мир обязательно здоровых, полноценных, трудоспособных людей⁹. На самом деле реабилитация дарует инвалиду шанс лишь быть приближенным к нормальности, стать невыделяющимся, «нормальным больным».

В театральной среде актеры рассматривают стигматизирующие представления о ментальной инвалидности и синдроме Дауна как ресурс для достижения высшего профессионализма в натуральной искренней игре. Режиссер театра считает, что «актеров»

Электронный ресурс: http://www.e-reading.org.ua/bookreader.php/145155/Gofman_Stigma_Zametki_ob_upravlenii_iskorchennoi_identichnost'yu.pdf.

⁵ Пабло Пинеда – испанский актер с дипломом преподавателя, бакалавра искусств и дипломом в области педагогической психологии, первый в Европе человек с синдромом Дауна, получивший университетское образование, или Мария Нефедова – российская актриса «Театра Простодушных» и кино, работающая в московском благотворительном фонде «Даунсайд Ап» ассистентом руководителя.

⁶ Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью. Часть 1. Стигма и социальная идентичность. Часть 2. Контроль над информацией и социальная идентичность (главы 3-6). Пер. М.С. Добряковой.

Электронный ресурс: http://www.e-reading.org.ua/bookreader.php/145155/Gofman_Stigma_Zametki_ob_upravlenii_iskorchennoi_identichnost'yu.pdf.

⁷ Вигилянская Т. «Театр Простодушных» // Православие и мир. 24 ноября, 2008. Электронный ресурс: <http://www.pravmir.ru/teatr-prostodushnyx/> (доступ: 06.04.2012).

⁸ Oliver M., Barnes C. Disability: A Sociological Phenomenon Ignored by Sociologists. Leeds: University of Leeds, 1993.

⁹ McRuer R. Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability. New York University, 2006. P. 208.

в привычном понимании этого слова нет в театре, игру людей с синдромом Дауна можно описать как собственную манеру исполнения, особый актерский стиль. Он относит постановки «Театра Простодушных» к искусству Арт Брют (от французского art brut - грубое, неограниченное искусство) – «творчество в наиболее чистом его проявлении, "свободное" от влияний культуры: спонтанный психический выплеск из глубины сознания» [2]. Данный посыл улавливает и постоянный зритель театра:

У них все идет по-честному, по-искреннему, хоть ты называй это профессионализмом, мастерством. Это что-то другое, не самодеятельность, не профессиональный театр, это что-то странное посерединке между театром и самодеятельностью (муж. 27 лет, зритель-«старичок», 2012, Москва).

Реинтерпретация стигмы, ее смягчение происходит посредством целенаправленного перемещения группы в пространство другого дискурса: из категорий «полезность – ограниченность», «здоровье – болезнь» во внутрь перформативного дискурса искусства, где правят оппозиции «обывательский – странный», «банальный – особый». В этом случае дефект рассматривается не как патология, а, напротив, как неотъемлемая часть сценического образа, особой харизмы, символ искренности, знак «фактурности»¹⁰. Происходит, таким образом, переключение кодов понимания инвалидности, которое непременно должно сопровождаться нарушением привычных ожиданий и вскрытием рутинных смыслов у зрителей методами искусства. Стигма превращается ее носителями в особенность.

В своем искусстве «Театр Простодушных» противопоставляет все банальное и обывательское – странному, и таким образом происходит смена дискурса. Маргинальное искусство начинает пониматься как неведомое, непошрое, истинное художество. Таким образом, дестигматизация происходит благодаря «приему остранения»¹¹, подчеркивания своей инаковости, странности, непохожести. Цитируя позицию режиссера: «сама идея театра как искусства иных возможностей – связывает эти понятия в единый узел, где "странное" означает "настоящее", "истинное", а качество спектакля определяется по актуальности странного в нем»¹².

«Театр Простодушных» подается публике как место, где в постановках участвуют исключительно люди с синдромом Дауна, а значит, для режиссера и зрителя смысл театра сохраняется в том, что актеры на сцене – «другие». Поэтому в репрезентации театра в СМИ и в бытовых дискурсах, так или иначе, выделяется тема «специфичности», странности, инаковости актеров. Именно это делает Театр необычной площадкой, как они говорят сами о себе: «территорией иных возможностей». Мы можем сделать вывод, что формат «Театра простодушных» не подразумевает прямых инструментов дестигматизации в гофмановском понимании. Здесь действуют альтернативные механизмы, скорее направленные на устранение негативных последствий стигмы, создания ситуации личного

¹⁰ Из интервью с родителями «Театра Простодушных».

¹¹ «Прием остранения – не приближение значения к нашему пониманию, а создание особого восприятия предмета, создание "видения" его, а не "узнавания"» – см.: Остранение // Литературная энциклопедия. Т. 8. 1934. Электронный ресурс: <http://feb-web.ru/feb/litenc/encyclop/le8/le8-3471.htm>.

¹² История «Театра Простодушных» // Театр Простодушных. РФ. Благотворительный творческий проект. Электронный ресурс: http://teatrprosto.ru/?page_id=2 (доступ: 12.06.2012).

соприсутствия, необходимого для репрезентации публичной идентичности людей с синдромом Дауна.

Театр как разновидность искусства способствует снятию негативных последствий стигмы для людей с ментальной инвалидностью – посредством своей перформативности. Он выступает публичным местом физического соприсутствия стигматизированных и «нормальных» индивидов, причем актеры с синдромом Дауна являются не просто объектами пристального наблюдения зрителей, а активными субъектами, презентующими себя на «сцене» социального взаимодействия. «Театр Простодушных» – это интерактивное поле, в котором вследствие высокой степени автономности, открытости и динамичности эффективно создаются (в том числе самими зрителями), транслируются и усваиваются новые смыслы ментальной инвалидности. *«Теперь чувствую себя нужной людям. Тем, которые радуются, что есть такие как я. Я играю, и им нравится это»* (Света Асанова, актриса «Театра Простодушных») ¹³. Театр репрезентирует наличие способностей у людей с синдромом Дауна, создает ситуацию личного соприсутствия, телесной коммуникации публики и актеров. Дает возможность людям с синдромом Дауна почувствовать себя значимыми, реализованными, способствует формированию идентичности не только у самих актеров, но и у их родителей как членов единого сообщества, перемещая их из континуума «норма-патология» в пространство «необычное-обывательское».

Библиография

1. Вигилянская Т. «Театр Простодушных» // Православие и мир. 24 ноября, 2008. Электронный ресурс: <http://www.pravmir.ru/teatr-prostodushnyx>.
2. Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью. Часть 1. Стигма и социальная идентичность. Часть 2. Контроль над информацией и социальная идентичность (главы 3-6). Пер. М.С. Добряковой. Электронный ресурс: http://www.e-reading.org.ua/bookreader.php/145155/Gofman_Stigma_Zametki_ob_upravlenii_ishporchennoi_identichnost'yu.pdf
3. Шюц А. Структура повседневного мышления / Перевод Е.Д. Руткевич // Социологические исследования. 1988, № 2.
4. Oliver M., Barnes C. Disability: A Sociological Phenomenon Ignored by Sociologists. Leeds: University of Leeds, 1993.
5. McRuer R. Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability. New York University, 2006. P. 208.

¹³ Цитата из документального фильма режиссера Бориса Кольнера «Ваш выход». Электронный ресурс: <http://www.youtube.com/watch?v=dS4Bm7dY-JY> (доступ: 28.02.2013).

ИНТЕНЦИИ, КОМПЕТЕНЦИИ И ИМПЛИКАЦИИ: «ТРУДНОСТИ ПЕРЕВОДА» ПРИ ОБЩЕНИИ ФОЛЬКЛОРИСТА И ИНФОРМАНТА

В фокусе доклада находятся коммуникативные провалы, происходящие при контакте собирателя и информанта. На материале интервью, записанных в 2008–2010 гг. на Русском Севере, будет предпринята попытка осмысления таких случаев с помощью социолингвистического подхода.

Хотя можно предположить, что в такого рода контактах сталкиваются литературная норма (представителем которой является собиратель) и один из местных диалектов (соответственно, представляемый информантом), и ключевыми являются территориальные языковые различия (причем маркирована именно речь информанта), в реальности происходит столкновение не абстрактных языковых сущностей, а двух носителей идиолектов. Проблемными для коммуникантов оказываются вовсе не диалектные различия, то есть не различия на уровне системы языка: барьеры, обусловленные языковой системой, возникают даже в рамках пользования одним кодом, они связаны с индивидуальными особенностями произношения, разным словарным запасом, владением разным набором синтаксических конструкций и т.д.; носитель языка с детских лет встречается с подобными трудностями и со временем обучается стратегиям их преодоления. Соответственно, случаи неудачной коммуникации собирателя и информанта вряд ли можно списать на употребление диалектизмов или на различия в парадигмах склонения.

В рассматриваемых случаях коммуникативные проблемы возникают в связи с различиями коммуникативной компетенции их участников, которая, в свою очередь, определяется культурными различиями. Особую сложность здесь представляет степень неотрефлексированности культурной дистанции между коммуникантами как для многих информантов, так и для некоторых собирателей (особенно для тех, кто оказывается в поле впервые).

Неочевидность того факта, что участники коммуникации являются носителями разных типов культур, приводит к тому, что собеседник оценивается по критериям своей культуры, а не его собственной. Так, например, возникают трудности с реализацией принципа кооперации в ходе речевых актов, поскольку коммуникантам может не хватать культурного фона для верной интерпретации высказываний друг друга. Могут возникать ошибки при считывании ролей, занимаемых участниками коммуникации, что может быть вызвано как различиями в наборах ролей, так и разными нормами поведения в рамках одной и той же роли.

Так, в рассмотренных в докладе интервью непонимание в каких-то случаях возникает в связи с тем, что в традиционной, деревенской культуре за определенной темой может быть закреплена определенная речевая жанр. Соответственно, навязываемая

собирателем структура интервью, разрушающая композицию уместного в данной ситуации жанра, ввергает информанта в необходимость либо как-то интерпретировать поведение собирателя, оценивать его (например, называя собирателей «дотошными»), либо выходить за рамки собственной коммуникативной компетенции; и тогда интерпретация и оценка производятся им уже по отношению к собственному опыту.

В других случаях неудачная коммуникация может быть связана с таким фактором коммуникативной ситуации, как обстановка. Например, собиратели могут воспринимать сельское кладбище как удобное место для интервью, должное вдохновить информанта на подробное обсуждение похоронного обряда, в то время как информант не обязательно будет разделять подобную точку зрения. Поход на кладбище для него является вполне конкретной коммуникативной ситуацией с вполне конкретным набором коммуникативных и речевых жанров (инструктаж по поводу того, какой дорогой удобнее пойти обратно; бесконечное перечисление тех, кто на этом кладбище похоронен, с упоминанием причин смерти и др.).

Кроме того, несовпадение может возникнуть по такому параметру, как цели, преследуемые участниками коммуникации. Причем здесь может иметь место как глобальное несоответствие (собиратели хотят получить нужную им информацию, информант хочет повысить свой статус в сообществе), так и неверная трактовка целей, основанная на предыдущем коммуникативном опыте информанта (хрестоматийное описание причитания или свадебного обряда вместо ответа на вопросы собирателей).

Таким образом, анализ степени успешности и неудач речевых актов в ходе коммуникации собирателя и информанта (в сочетании со сведениями о коммуникативном опыте собеседников) может позволить реконструировать их коммуникативную компетенцию, выявить правила речевого общения представителей разных речевых субкультур в рамках одного национального языка.

Библиография

1. Гамперц Дж. Речевая общность // Социолингвистика и социология языка. Хрестоматия / Отв. ред. Н.Б. Вахтин. СПб., 2012. С. 84–96.
2. Хаймс Д. Этнография речи // Новое в лингвистике. Вып. 7. 1975. С. 42–95.
3. Gumperz J. Communicative Competence // Sociolinguistics. A Reader and Coursebook / Ed. by N. Coupland, A. Jaworski. New York, 1997. Pp. 39–48.

«ПАМЯТЬ НЕ В КАМНЕ ЖИВЕТ»:
СИМВОЛИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО РОГОЖСКОГО
КЛАДБИЩА В РАССКАЗАХ ЕГО ПОСЕТИТЕЛЕЙ

Кладбище является одним из структурных элементов городского культурного ландшафта. Оно свободно для доступа и ориентировано на посетителя: на территории некрополя можно обнаружить тысячи информационных табличек, которые содержат имена, фотографии, даты, эпитафии и иногда причины смерти. Некоторые надгробия являются не только архитектурными памятниками федерального значения, но и местами религиозного паломничества и даже проведения политических акций.

Можно утверждать, что кладбище – это не только приватное пространство скорби, но и публичное место, способное выполнять разные функции. Благодаря возникающей вариативности оно привлекает к себе внимание самых разных людей – от писателей и художников до представителей криминалитета и «городских романтиков». Так, для родственников захороненных здесь людей – это, прежде всего, место памяти; для просящих милостыню и торговцев цветами – источник заработка.

Для объяснения функционирования кладбища как места социальной жизни необходимо понять, как происходит освоение этого пространства людьми, преследующими разные цели посещения; какими смыслами они наполняют его?

Методология. Исследование было выполнено с помощью метода неформализованного интервью. Респондентам предлагалось показать интервьюеру кладбище и рассказать о целях своего визита. Информанты делились опытом посещения кладбища и возникающими в ходе этого опыта представлениями о пространстве некрополя, его изменениях¹. При этом корректно было бы отметить, что сам процесс сбора данных в ходе прогулки по кладбищу («go along») позволил стимулировать память респондентов, направить её на воспроизведение информации.

Респондентами выступили 4 человека: родственница захороненных здесь людей (Галина), любитель прогулок по кладбищу (историк-некрополист, как он сам представил, Семен), просящий милостыню у входа на кладбище (Геннадий), охранник кладбища (Алексей). Таким образом, удалось получить образ одного и того же кладбища от 4 разных людей.

¹ «Нас интересует не просто физическое (объективное) пространство, а конструируемая человеком пространственная среда – своего рода физическое и ментальное выражение организации пространства человеком. Мы рассматриваем не просто природный ландшафт <...>, а обращаемся к осмыслению, конструированию и использованию пространства на разных его уровнях, от глобального до частного, индивидуального» – эта теоретическая рамка отражает суть антропологического подхода к пространству: пространство сквозь призму человека. Такой взгляд предполагает совокупное изучение трех элементов: физической реальности, представления о ней и связанной с ней практики; физическое (объективное) пространство дополняется пространством понимаемым и проживаемым» [Куприянов, Садовникова 2010].

Время каждого интервью составило 1,5 часа. Время проведения – июль-август 2012 года. Местом проведения интервью было выбрано Рогожское кладбище Москвы.

Краткие выводы. В ходе исследования удалось выявить некоторые факторы маркирования и стратегии освоения пространства Рогожского кладбища четырьмя разными его «потребителями». Фактически, речь идет о функционализации кладбища: каждый из респондентов присваивает (осваивает) данное пространство, выбирая свою

роль в «жизни кладбища», при этом считая себя в той или иной степени «хранителем» кладбища.

Так, Галина, посещающая могилы родственников на этом кладбище уже более 30 лет ощущает себя «хранительницей» и «проводником» для новых посетителей и берет на себя обязанности показывать им его устройство. Она помогает найти место, где можно взять хозяйственные принадлежности для ухода за могилкой, показывает как «лучше пройти» до искомого захоронения. Кладбище для нее эмоционально окрасилось: появились «хорошие» и «плохие места», вокруг которых идут невидимые войны. Это требует от Галины осторожности, внимания и участия в «жизни захоронений» своих родственников и даже «соседей». Галина добровольно взяла на себя функцию ухода за соседскими могилами (их сохранения), что позволяет «оберегать» их от «рейдерского захвата». У Галины появились любимые «могилы», как правило, это захоронения молодых, погибших не своей смертью. Они выполняют педагогическую функцию в процессе воспитания внуков и наглядно демонстрируют «как надо и как не надо».

Для получающих доход с помощью кладбища (охранник Алексей и просящий милостыню Геннадий) функция нахождения на территории кладбища также заключается в охране этого пространства. Они не пускают на него посторонних и лишних людей, следят за порядком и поддерживают его функционирование.

Семен, «городской романтик», несет на себе миссию сбора и сохранения информации о кладбище, для дальнейшей трансляции всем интересующимся в Сети Интернет. Любое кладбище для таких городских исследователей, как Семен, – это пространство социальное, отражающее проблемы общества и историю страны. Это нечто живое и постоянное меняющееся. Однако рассказ Семена скорее посвящён нормативному сравнению идеальной модели кладбища и того, что он может наблюдать сейчас. Респондент постоянно высказывает свои разочарования и пожелания по поводу того, что нужно изменить, добавить.

И освоение этого пространства для респондентов происходит по-разному. Для Галины и Семена кладбище располагается в его физических границах и начинается с центрального входа. Их маршруты схожи и проходят по заасфальтированным дорожкам, «хорошим» – доступным местам, часто спонтанно меняются.

Алексей и Геннадий же редко ходят по кладбищу и их маршруты выстраиваются заранее – для доступа к этому или иному месту. Геннадий быстро реагирует на меняющиеся правила игры и перестраивает пространство под себя. Сейчас, во время «стабильности», он не испытывает потребности посещать территорию некрополя. Его жизнь протекает рядом – у ворот, в общине. При этом в процессе освоения пространства он начинает ощущать значимость своей роли в жизни кладбища – как охранителя.

Пространство кладбища маркируется при помощи оппозиции «хорошие/плохие зоны». Такая градация строится исходя из доступности, ухоженности места. Чем ближе к центру, тем место лучше. При этом можно говорить об эмоциональном неприятии «богатых» захоронений и указании респондентов на их «пошлость» и стилистическую однообразность.

Традиционные, укорененные в фольклоре опасения и страх перед «нечистыми покойниками» находят своё распространение и среди наших респондентов – опрошенные акцентируют внимание на могилах молодых, на их «случайной и трагичной смерти». Как отмечалось выше, такие памятники наделяются педагогической функцией в процессе воспитания детей – они показывают «как надо и как не надо делать, если не хочешь рано умереть».

На обнаруженных маркерах пространства кладбища хотелось бы в дальнейшем подробнее сфокусироваться и рассмотреть их более детально. В том числе уделить внимание восприятию пространства и его символизации через приписывание ему запахов, звуков, зрительных образов, рассмотреть связи между «потребителями данного пространства». Именно благодаря комплексному анализу удастся понять специфику функционирования кладбища как особого места городского культурного ландшафта.

Библиография

1. Бредникова О. Социологические прогулки по кладбищу // Беспредельная социология. Сборник эссе к 60-летию Виктора Воронкова. ЦНСИ: Unplugged / Под ред. О. Паченкова, М. Соколова, Е. Чикадзе. СПб: ЦНСИ, 2005. С. 115-130.
2. Громов Д. «Вы меня не ждите...»: что фиксируется на современных могильных памятниках // Живая старина. 2010. №1. С. 30-33.
3. Куприянов П., Садовникова Л. Место памяти в памяти местных: культурные смыслы городского пространства (по материалам интервью жителей московского Зарядья) // Антропологический форум. 2009. №11. С. 370 – 406.
4. Сафронов Е. Кладбище в индивидуальном ракурсе (полевые заметки) // Антропологический форум. 2011. № 15.
5. Соколова А. «Похороны без покойника»: трансформация традиционного похоронного обряда // Антропологический форум. 2011. №15. С. 187 – 204.
6. Филиппова С. Кладбище как символическое пространство социально стратификации // Журнал социологии и социальной антропологии. 2009. Т. 12. № 4. С. 80-96.
7. Rugg J. Defining the place of burial: what makes a cemetery a cemetery? // Mortality. Vol. 5. No. 3. 2000.
8. Ways of walking: ethnography and practice on foot / Ingold T., Lee J. (eds.). London: Ashgate, 2008.

ЯД КУРАРЕ, ЗАМОРОЖЕННЫЙ ТРУП И ВОСКОВОЙ ДВОЙНИК: БОЛЕЗНЬ И СМЕРТЬ ЛЕНИНА В СЛУХАХ 1920-Х ГОДОВ

Доклад посвящен выявлению фольклорных моделей и параллелей в текстах слухов 1920-х годов о болезни и смерти Ленина.

Фольклорный образ Ленина уже рассматривался в ряде работ. Наиболее известной можно, вероятно, назвать монографию [Тумаркин 1997]. В ней мифология Ленина представлена продуктом идеологической пропаганды. Возвеличивание Ленина показано как часть партийного ритуала 1920-х гг. (с чем трудно поспорить). Однако, как кажется, автор упрощает механизм мифологизации образа политического лидера, сводя его к схеме «навязанная сверху модель и некоторые ее трансформации снизу». Лишь вскользь упоминаются возможные истоки культа Ленина (обожествление римского императора, канонизация ранних русских князей). Зачастую не разводятся запланированная правящими кругами реакция на официальную пропаганду и тексты и практики, в основе которых лежат фольклорно-мифологические прецеденты.

В данной работе акцент сделан на «низовых» фольклорных традициях («низовых» в плане противопоставления мифологии, продуцируемой самой властью), влияющих на формирование неофициального дискурса о власти.

В силу исторической специфики эпохи среди рассмотренных источников нет традиционных для фольклористики устных интервью. В работе были использованы письменные тексты, изначально создававшиеся отнюдь не для фиксации фольклорных материалов: информационные сводки и обзоры органов политического надзора; мемуары; так называемые «письма во власть» – доносы, жалобы, апелляции, обращения советских граждан в официальные инстанции (редакции газет, партийные органы, к крупным чиновникам и лидерам государства); пресса.

Среди мотивов слухов, сопровождавших болезнь и смерть Ленина, можно выделить следующие:

- От народа скрывают сведения о правителе: *Среди обывателей распространяется новый слух, что т. Ленин умер уже 6 месяцев тому назад, и все время находился замороженным и только благодаря требованиям съезда советов, чтобы т. Ленин был им показан живым или мертвым, пришлось заявить о его смерти* [Советская деревня 2000: 174 – 175]; *Кр[асноармее]ц конвойной команды, приехавший из командировки из Москвы, распространял слухи о том, что Ленин умер 3 м[еся]ца тому назад, что он уже давно похоронен и советская власть изготовила фигуру Ленина из воска, которая находилась в Колонном зале* [Неизвестная Россия 1993: 17].
- Правитель был убит врагами: *Масса слухов, распространенных в деревне, сводится к тому, что Ленина «отравили за то, что он защищал крестьянство»*

[Советская деревня 2000: 178]; *Троцкий подослал убийц, дабы стать на место т. Ленина* [Неизвестная Россия 1993: 16].

- После смерти правителя грядут бедствия: *Распространяются слухи, что со смертью Ленина совласть должна погибнуть, что его место займет какой-нибудь жид, который будет давить народ* [Неизвестная Россия 1993: 16].

- Мнимая смерть правителя: *Ленин вообще не умер, а живет в Крыму и хочет удрать за границу* [Неизвестная Россия 1993: 17]; *Ленин жив, но он тайно ходит по земле и следит за работой Советской власти, а похоронен вместо него кто-то другой* [Тумаркин 1997:178].

Часть мотивов имеет явные параллели с текстами традиционных легенд о царь-избавителе (см. об этом [Архипова 2010]).

Кроме того, встречаются мотивы, относящиеся к иным фольклорным моделям. Среди них мотив «Болельщик как наказание за разрушение храмов» (см. о нем, например, [Мороз 2000]): <...> *Слухи о том, что т. Ленина «покарал Бог за разорение храмов»* [Советская деревня 2000: 86].

Также следует отметить мотивы тяжелой агонии грешника и легкой смерти праведника в слухах о Ленине, причем рассказы о легкой и быстрой кончине включались и во вполне формальные и идеологически выдержанные тексты. Так, в воспоминания В.Д. Бонч-Бруевича о прощании крестьян с телом Ленина говорится: *Ведь он наш, Ильич-то за крестьянство страдал, ну вот и кончина его праведная, легкая... без муки... сел... дайте, говорит, испить... тут в одночасье и кончился* (цит. по: [Тумаркин 1997: 128]).

Рассмотренные источники позволяют говорить о том, что мифология Ленина развивалась не только в рамках государственного культа, но и под влиянием разнообразных фольклорных моделей, сказавшихся на формировании неофициального образа главы советского государства.

Библиография. Источники

1. Архипова 2010 – Архипова А.С. Последний царь-избавитель: Советская мифология и фольклор 20-30 годов XX века // Антропологический форум – онлайн. 2010, № 1. [Электронный ресурс]
URL: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12_online_arkhipova.pdf (дата обращения 25.01.2013).
2. Мороз 2000 – Мороз А.Б. Устная история русской церкви в советский период (народные предания о разрушении церквей) // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 6. М., 2000. С. 177-185.
3. Неизвестная Россия 1993 – Неизвестная Россия: XX век. Т. 4. М., 1993.
4. Советская деревня 2000 – Советская деревня глазами ВЧК-ОГПУ-НКВД. 1918 – 1937. Документы и материалы / Под ред. А. Береловича, В. Данилова. Т. 2. М., 2000.
5. Тумаркин 1997 – Тумаркин Н. Ленин жив! Культ Ленина в советской России. СПб, 1997.

ИГРА В ЗАГАДКИ: ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

История изучения русской народной загадки начинается в середине XIX века. Однако в центре исследовательского интереса ученых до сих пор находится текст загадки, в то время как вопрос ее реального бытования остается на периферии. Основной локус функционирования загадки у русских крестьян – это игра (в загадки). Поэтому, осознанно «вынося за скобки» тематику и поэтику текстов загадок, в фокус исследования я помещаю организацию и функции игры. В качестве языка аналитического описания был выбран концептуальный аппарат теории фреймов¹. Игра в загадки, таким образом, будет рассматриваться, прежде всего, как многослойный фрейм (в системе фреймов «игры»), состоящий из трансформированных элементов иных систем фреймов. Основным интерес будет представлять «глубинный слой деятельности», а не на внешнее наслоение (по этой причине, например, не будет рассматриваться развлекательная функция игры).

По материалам XIX – XX вв., загадки загадывались преимущественно в местах, подходящих для коллективного досуга (изба, сени, улица, у костра на сплаве² и т. д.), в относительно свободное от работы время года и суток: вечером в зимнее время³, реже осенью⁴ и летом⁵. Участвовали в игре, как правило, лица обоих полов⁶.

Загадки – «развлечение всех возрастов деревенского населения»⁷. Но отчетливо выделяется два режима игры, отличающихся по возрастному составу участников и организации их взаимодействия. В первом варианте в знании загадок соревновались между собой представители одного поколения, например: дети⁸, молодежь⁹, пожилые люди¹⁰. Во втором одновременно в игре принимали участие лица разных возрастов¹¹. В дальнейшем первый вариант будет условно именоваться «игра равных», второй – «игра-

¹ Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта. М., 2004.

² Колпакова Н. Северная загадка (из записей фольклориста) // Звезда Севера. Архангельск. 1935. № 6. С. 62. Куликовский Г.И. Детские игры в Обонежьи, Петрозаводского уезда и в других местах Олонецкой губернии // Олонецкие губернские ведомости. Петрозаводск. 1888. № 74. С. 718.

³ Рыбникова М.А. Загадка, ее жизнь и природа // Русское устное народное творчество. Хрестоматия по фольклористике. М., 2003. С. 130. Сахаров И.П. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. Ч. 2. СПб., 1836. С. 133. Прилежаев Е. Обонежские пословицы и загадки // Олонецкие губернские ведомости. Петрозаводск. 1870. № 95. С. 1077.

⁴ Серебренников В. Загадка, как народное развлечение. Пермь, 1918. С. 1.

⁵ Куликовский Г.И. Детские игры... Там же.

⁶ Например, Сахаров И.П. Сказания русского народа... Там же. Куликовский Г.И. Детские игры... Там же.

⁷ Колпакова Н. Северная загадка... Там же.

⁸ Прилежаев Е. Обонежские пословицы... Там же. Куликовский Г.И. Детские игры... Там же.

⁹ Рыбникова М.А. Загадка, ее жизнь... Там же.

¹⁰ Костров Н.А. Святки в Минусинском округе, Енисейской губернии // Записки Сибирского отдела Русского географического общества. СПб., 1858. № 5. С. 28. Серебренников В. Загадка... Там же.

¹¹ О русских загадках // Лучи. Журнал для девиц. СПб, 1854. Г. 5. Т. 10. № 8. С. 129. Сахаров И.П. Сказания русского народа... Там же. Прилежаев Е. Обонежские пословицы... Там же.

испытание». Для понимания особенностей этих двух вариантов следует сначала исследовать общие основания фрейма игры в загадки.

Игра в загадки – это игра агоническая, соревновательная. Поэтому её можно рассмотреть как трансформацию драки, схватки, войны¹² в ключе «состязание»¹³. Именно отсылка к «праву сильного» реально доминировать над побежденным в драке, заключенная во фрейме агонической игры, заставляет выигравшего игрока чувствовать превосходство над проигравшим (не отгадавшим загадку). В этом контексте закономерно появление метафоры войны в игре (Пермский край): «каждый из желающих принять участие в состязании берет себе целый ряд городов, скажем до 10: Оханск, Осу, Сарапул, Мензелинск и друг. Один из играющих загадывает загадку. Всякий, не отгадавший эту загадку, сдает "загадчику" один город»¹⁴.

«Обмен ударами» в игре в загадки строго упорядочен. Она скорее напоминает ритуализированный поединок, в котором роли «нападающего» и «обороняющегося» четко разведены¹⁵. Загадывающий загадку («нападающий») всегда стоит заведомо в лучшем положении к отгадывающему («обороняющемуся»). Статус игрока, не отгадавшего загадку, понижается: он «сдает город», его осмеивают, слышатся укоры¹⁶, ему может быть предписано совершать унижительные действия, например: «неотгадавший трех, пяти или десяти загадок, смотря по уговору, штрафуются за это: назначают, например, грызть тягу (ручку у двери), лизать пыльник (место, через которое идет дым из черной печи), топить баню (для формы снести несколько пустых ведер в баню и охалку дров), стоять в углу на коленях и т.п.»¹⁷. В то же время отгадывание загадки не влечет за собой «проигрыш» и наказание загадывающего.

Как следствие этого неравенства в варианте «игры равных» заложена смена ролей: каждый игрок поочередно выступает в роли загадывающего и отгадывающего. Например: «Играющие загадывают один другому загадки; хотя загадка и произносится так, что слышат ее все, но отгадывать должен лишь рядом сидящий, который в свою очередь загадывает загадку уже своему соседу, тот следующему и т. д.»¹⁸.

Коренное отличие варианта «игры-испытания» заключается в том, что загадывает загадки всегда старшее поколение, а отгадывает младшее, например: «мать» / дети¹⁹; «нянюшки, мамушки и бабушки, не редко и дедушки» / «девушки и молодцы»²⁰; «удалый молодец и старик-хозяин и старушка-бабушка» / «дети»²¹ и т.д. В связи с вышеизложенным, понятна невозможность смены ролей в «игре-испытании» – социальная структура традиционного общества, основанная на иерархии возрастных степеней, не

¹² Гофман И. Анализ фреймов... С. 118-119.

¹³ Состязание – «...переключение фрейма схватки в безопасную форму игры, которая поддерживает ощущение риска и неопределенности обстоятельств». Батыгин Г.С. Континуум фреймов: социологическая теория Ирвинга Гофмана (вступительная статья) // Гофман И. Анализ фреймов... С. 44.

¹⁴ Серебренников В. Загадка... С. 2.

¹⁵ Ср. с разновидностью поединка в русском кулачном бое «раз на раз». Горбунов Б.В. Мужские состязательные игры в контексте традиционно-бытовой культуры русского народа // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 5. М., 1994. С. 124.

¹⁶ Сахаров И.П. Сказания русского народа... Там же.

¹⁷ Куликовский Г.И. Детские игры... Там же.

¹⁸ Куликовский Г.И. Детские игры... Там же.

¹⁹ Рыбникова М.А. Загадка, ее жизнь... Там же.

²⁰ Сахаров И.П. Сказания русского народа... Там же.

склонна допускать возможность победы (пусть и в игре) младшего поколения над старшим, тем более когда ключевым ресурсом, обеспечивающим победу, является интеллектуальный капитал. Однако элемент состязания в игре не исчезает. Отгадчики соревнуются между собой, стремясь первыми найти правильный ответ не только в «игре равных»²², но и в «игре-испытании», пытаясь завоевать уважение сверстников и старших: «кто резвее был; кто смелым слыл – тот скорее высказывал свой отгад-догад»²³.

Вариант «игра-испытание» приводит исследователей к мысли о связи загадок с народной педагогикой²⁴. Вероятно, здесь мы встречаемся со специфическим наложением во фрейме игры в загадки. Загадывающий задает «вопрос» (загадку), «ответ» (отгадку) на который он сам знает. Отгадывающий тоже из своей повседневной жизни всегда знает загаданный объект – проблема заключается только в установлении тождества между ним и загадкой. Данная структура может быть описана как трансформация в ключе «выдумка»²⁵ типовой ситуации проверки знаний, в которой один человек спрашивает другого, заранее зная правильный ответ и предполагая, что он может быть известен и отвечающему. Существенное отличие заключается в том, что вместо прямого вопроса используется текст загадки, который есть трансформированное в виде фабрикация описание загаданного предмета. Фабрикация²⁶ используется для того, чтобы ввести отгадчика в заблуждение, затруднить отгадывание, и, как следствие, выиграть.

Описанная ситуация проверки знаний – инструмент контроля в сложившейся системе социального распределения знания. Ролевая структура знания²⁷ предполагает, что занятие определенного статуса и право выполнять соответствующую роль должно подтверждаться наличием специальных знаний. Поэтому проверка знаний осуществляется обычно старшим и более опытным человеком в отношении младшего и менее опытного. Данная структура в преобразованном виде узнается и в исследуемой игре.

Подытоживая, можно сказать, что фрейм игры в загадки в своей основе есть трансформация двух типовых ситуаций повседневного взаимодействия: схватки / драки и проверки знаний. Первая ситуация вносит элемент противоборства, позволяет игрокам соперничать друг с другом, устанавливать социальную иерархию. Наиболее последовательно фрейм схватки / драки отразился в варианте «игра равных». Вторая ситуация проецирует в игру статусную дистанцию (между загадывающим и отгадывающим), закрепляет игровые роли за лицами разных возрастных степеней и тем самым служит воспроизводству социальной структуры общества. Особенно сильно фрейм проверки знаний проявляется в варианте «игра-испытание». На пересечении этих влияний получает свое основание одна из важнейших, на мой взгляд, функций игры в загадки – преобразование интеллектуального капитала (знание загадок, умение их загадывать и разгадывать) в социальный.

²¹ Куликовский Г.И. Детские игры... Там же.

²² Прилежаев Е. Обонежские пословицы... Там же. Серебренников В. Загадка... Там же.

²³ Сахаров И.П. Сказания русского народа... Там же.

²⁴ Например, Рыбникова М.А. Загадка, ее жизнь... С. 130-131. Митрофанова В.В. Русские народные загадки. Л., 1978. С. 39.

²⁵ Выдумка – «...имитация непревращенной деятельности в игровых целях» // Вахштайн В.С. Социология повседневности и теория фреймов. СПб., 2011. С. 91.

²⁶ Фабрикация – «действия <...> направленные на то, чтобы изменить ситуацию таким образом, чтобы у других людей создалось ложное представление о происходящем». Гофман И. Анализ фреймов... С. 145.

²⁷ Руткевич Е.Д. Феноменологическая социология знания. М., 1993. С. 82-83.

КУКЛА В СЮЖЕТЕ А311:
ПО МАТЕРИАЛАМ LFK (ХРАНИЛИЩА ЛАТЫШСКОГО ФОЛЬКЛОРА)

1. Мотив куколки / куклы на первый взгляд не типичен для повествовательных текстов латышской традиционной культуры, в отличие, например, от корпуса русского фольклора, где на образ куколки (куклы), ее функцию в сюжете повествовательного фольклора в свое время обратил внимание ряд исследователей¹.
2. В «Указателе типов латышских народных сказок» Карлиса Арайса и Алмы Медне, изданном в 1977 году, имеется лишь один сказочный тип, где зафиксирован образ куклы – сюжет за номером А311 под названием Черт-жених (Волшебные сказки) в категории «чудесный противник».
3. В сюжете описывается ситуация, когда черт в облике зайца (кота, колдуна, медведя, парня) уносит (женит, заманивает к себе) трех сестер. Они должны хранить яйцо (яблоко, ключ) и не входить в запретную комнату. Две дочери нарушают этот запрет, и черт отрубает им головы. Третья дочь хорошо прячет яйцо, находит убитых сестер, оживляет их, кладет в ящик и велит черту отнести родителям. Затем залезает в ящик сама, а вместо себя на кровать (крышу) сажает куклу. Лишь только черт остановится и хочет посмотреть, что в ящике, дочь якобы из дому кричит ему, чтобы он поторопился. Так черт относит всех дочерей домой².
4. Этот сюжет известен также и восточнославянскому фольклору – сказочный тип 311 зафиксирован в «Сравнительном указателе сюжетов. Восточнославянская сказка» в категории «волшебные сказки (чудесный противник)».
5. «Указатель типов латышских народных сказок» Арайса-Медне представляет собой каталог сказок рукописного архива сектора фольклора Института языка и литературы Академии наук Латвийской ССР (сегодня – хранилище латышского фольклора, далее LFK, *Latviešu folkloras krātuve*); кроме того, в него были включены сказки, опубликованные в наиболее обширном издании латышского повествовательного фольклора «Латышские сказки и предания», подготовленном собирателем латышского фольклора Петерисом Шмитом (P. Šmits). Сборник Арайса-Медне составлен в соответствии с международным указателем сказочных сюжетов А. Аарне – С. Томпсона (*The Types of the Folktale*, 1961).
6. В сборнике латышского повествовательного фольклора П. Шмита данный сюжет 311 фигурирует в разделе 7. *Три сестры черту в жены* (7. *Trīs māsas velnam par sievu*)³, и представленные тексты (15 текстов на латышском и латгальском языках) отображают образ куклы (*lelle / ļaļka*) в функции куклы-двойника.

¹ См. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 2000. С. 133 – 137; Мелетинский Е. Герой волшебной сказки. М., СПб: Академия Исследований Культуры, Традиция, 2005. С. 157 – 158.

² Arāš K., Medne A. *Latviešu pasaku tipu rādītājs*. Rīga: Zinātne, 1977. С. 273-274.

³ Šmits P. *Latviešu tautas teikas un pasakas* (Latvian Folk Legends and Fairy Tales). 3 daļa. Latvju grāmata, Waverly, Iowa, USA. 1964. Lpp. 104 – 127.

7. В хранилище латышского фольклора (LFK) имеются многочисленные записи вариантов этого сказочного сюжета, собранных на территории Латвии; в основном машинопись представленных в архиве версий относится к 20-м и 30-м годам XX века и сделана в разных областях Латвии. Респонденты различны по своим социальным, возрастным, гендерным и прочим характеристикам. Записи вариантов сюжета А311 из LFK, на материале которых построен данный доклад, сделаны на латышском и латгальском языках
8. Доклад строится на анализе 38 вариантов сказочного типа А311, хранящихся в LFK.
9. Следуя терминологическому разграничению, предложенному С.Б. Адоньевой⁴, в волшебной сказке используются два повествовательных ряда – референтный (или фабульный, которому соответствует значение₁) и «сакральный» (ему соответствует значение₂ или в более распространенной терминологии – культурные символы);
10. Таким образом, в тексте волшебной сказки один и тот же знак (символ) корреспондирует с двумя смысловыми рядами – реальным (первый повествовательный ряд) и сакральным (второй повествовательный ряд). Кукла представлена в анализируемых текстах архива как в значении₁, так и в значении₂, что позволяет очертить семантику и прагматику куклы в ритуальном и игровом аспектах традиционной культуры Латвии.
11. Кукла в рассматриваемых латышских (латгальских) вариантах сказочного типа А311 по своей функции в сюжете и генезису отличается от куклы в славянском повествовательном фольклоре: кукла в русских сказках⁵ – это, как правило, образ умершего предка, она несет обережную функцию. В текстах латышской традиционной культуры антропоморфная кукла в первую очередь выступает в образе куклы-двойника, заместителя главной героини.
12. Типология создания куклы в корпусе рассматриваемых текстов из LFK различается, причём отличия становятся одним из движущих мотивов в сюжете⁶: главная героиня мастерит свою куклу-двойника из ткани (мешка, тряпок), из сахара / сладкого хлеба, из дерева (наиболее частотный случай – из ступы), из воска, из веток / соломы. Иногда образ куклы метонимически замещается одной головой, как правило, сделанной из сахара (т.н. *cukurgalva*);
13. Лишь в одном варианте сюжета встречается упоминание куклы-двойника, выполненной из резины (*nu gumeliasta*) на фабрике⁷, – социокультурный контекст предполагает влияние урбанизации, примет городской культуры, что также иллюстрируется текстами, где главная героиня замещается одной фарфоровой кукольной головой.
14. Практика *замещения* является наиболее распространенной в обрядовых ситуациях с участием куклы, которые завершаются, как правило, умерщвлением обрядового персонажа, его ритуальной казнью или изгнанием. В вариантах сюжета, где кукла

⁴ Адоньева С.Б. Сказочный текст и традиционная культура. СПб.: СПбГУ, 2000.

⁵ Сказочные типы в сборнике Афанасьева № 114 (АТ 313 Е* + 327 А + 313 Н*), № 104 («Василиса Прекрасная»); в «Сравнительном указателе сказочных сюжетов. Восточнославянская сказка» (Л., 1979) – сюжеты 480В*=АА480*F, 313Е*=АА *722=К317; сказка «Горюшко» из сборника «Библиотека русского фольклора» (книга I, М.: 1989. С. 319-325).

⁶ Путилов Б.Н. Мотив как сюжетобразующий элемент // Типологические исследования по фольклору (сборник статей памяти В.Я. Проппа). М.: Наука, 1975. С. 143 – 157.

⁷ LFK 581, 85.

- создается из «съестного» материала – сахара или хлеба – сказочный текст заканчивается поеданием куклы-двойника.
15. Различия в типологии создания куклы частично могут быть объяснены географическими особенностями разных регионов Латвии, среди которых главенствовал земледельческий тип культуры⁸.
 16. Латышская номинация *lelle* (рус. кукла) коррелирует с восточнославянским словом *лялька* в значении «новорожденный, некрещеный ребенок»⁹. Актуальность представления о кукле как неодушевленном предмете в лингво-культурном аспекте традиционной латышской культуры подтверждается корпусом текстов различных жанров (в первую очередь – колыбельных песен) латышского фольклора.
 17. Анализируемые тексты сюжета А311 из собрания LFK сопоставляются с материалами полевых этнографических и фольклорных исследований, проведенных автором доклада на территории Латвии летом 2011 и 2012 годов.

Библиография

1. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993.
2. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык традиционной культуры. М.: Балканские чтения II, Институт славяноведения и балканистики РАН, 1993.
3. Морозов И.А. Феномен куклы в традиционной и современной культуре. Москва: Индрик, 2011.

⁸ Jansons Jānis Alberts. *Latviešu masku gājieni*. Rīga: Zinātne (Folkloristikas biblioteka), 2010. 384. lpp.; Морозов И.А. Феномен куклы в традиционной и современной культуре (кросскультурное исследование идеологии антропоморфизма). М.: Индрик, 2011.

⁹ См. Laumane Benita. *Latviešu izlokšņu frazeoloģisms iet uz lelles kāju* // *Baltistica* T. 37, № 2 (2002). Или см. <http://www.baltistica.lt/index.php/baltistica/article/view/725>; также Karulis K. *Latviešu etimologijas vārdnīca divos sejumos*. Rīga, 1992. Sej. I.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О СВЯТОСТИ МЕСТА
В СОВРЕМЕННОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ
НА ПРИМЕРЕ БЕЛОКРИНИЦКИХ ХРАМОВ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ¹

Духовная, социальная и культурная жизнь современных западно-сибирских старообрядцев белокриницкого согласия сосредоточена, главным образом, вокруг общинных храмов, где регулярно совершаются богослужения, организуются воскресные школы и школы духовного пения, проводятся собрания общин, заседания общинных советов и пр. Храмы наиболее крупных общин (Новосибирска, Барнаула, Томска, Новокузнецка) становятся местом проведения различных молодёжных старообрядческих съездов, епархиальных собраний, конференций и прочих подобных мероприятий регионального уровня. Кроме того, рядом с храмами, как правило, возникают различные административно-хозяйственные постройки: например, трапезная или дом для проживания паломников. Также, при церквях устраиваются библиотеки. Таким образом, храмы белокриницких общин выполняют функции региональных и/или локальных духовных центров согласия. В настоящее время на территории Западной Сибири существует порядка 15 белокриницких церквей.

В силу глубокой укоренённости православных традиций в старообрядческой культуре, храм воспринимается сибирскими староверами, прежде всего, как святое место: «церковь является самым святым местом на земле; если где-то находился алтарь, то святость этого места не исчезает, даже если здание церкви было разрушено» [ПМА²]. Как показывают полевые исследования автора данной статьи, наиболее распространённой разновидностью святых мест у старообрядцев белокриницкого согласия Западной Сибири являются именно церкви. По этой причине, на примере белокриницких храмов возможно изучение феномена сакрализации пространства в культуре современных старообрядцев и ряда связанных с ним вопросов – представления сибирских староверов о святом месте, проявления его святости, поисков святых мест, создания культовых объектов и др. В основу данной статьи легли полевые материалы, собранные автором в 2010-2012 гг. (Сибирский этнографический отряд, научный руководитель: д-р ист. наук Майничева А.Ю.). Использовались также письменные источники – сообщения епархиального журнала белокриницкого согласия «Сибирский старообрядец».

Одним из видов классификации культовых объектов русских в Сибири является их разделение на рукотворные, природные и смешанные [Майничева 2012: 376]. Типологически, церкви староверов относятся к рукотворным культовым объектам. Поэтому вполне очевидно, что основным элементом сакрализации пространства становится целенаправленная деятельность людей. Прежде всего, происходит выбор места строительства будущего храма. Для городских общин староверов характерно расположение церквей на окраине города, чаще всего на том участке земли, который

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 12-01-00199.

² ПМА – полевые материалы автора.

выделяет администрация. Исключение являет собой храм новокузнецкой общины, т.к. у местных староверов была определённая свобода действий: место для своего храма они выбрали интуитивно, из эстетических соображений, определив его на живописном склоне холма, расположенном на окраине города [ПМА]. Нельзя забывать, что важнейшим элементом религиозного сознания современных старообрядцев Западной Сибири является представление о бессмертии души: «эти люди [усопшие – Д.Р.] живые; Господь обещал, что их души не умрут; мы молимся за них, а они за нас» [Там же]. Поэтому поминовение умерших предков и родственников имеет большое значение для староверов. Не случайно томский храм, возведённый в 1913 г., располагался возле кладбища, на котором имелся отдельный участок для погребения старообрядцев. Впоследствии на месте этого кладбища построили завод «Сибкабель». Однако на прихрамовой территории до сих пор сохранилось старообрядческое захоронение [Там же].

По утверждению информаторов, «любое место на земле является святым, поскольку оно было сотворено Богом; однако проявить себя оно может лишь по воле Божьей, который воздаёт нам по вере нашей, по нашим молитвам» [ПМА]. Тем не менее, место закладки будущего храма, как правило, какими-то особыми сакральными характеристиками не обладает. Они начинают «проявляться» лишь со временем. Важно отметить, что на различных этапах строительства храма совершаются определённые обрядовые действия. Сначала на предполагаемом месте его закладки устанавливается поклонный крест, и там начинают регулярно проводиться молебны. Затем освящается первый камень в основании церкви. Также при установке крестов поются псалмы. Завершающий этап – освящение всего храма.

Как свидетельствуют информаторы, в процессе строительства храма могут происходить различные чудесные явления. Так, в Новокузнецке, когда был ещё выстроен только цокольный этаж старообрядческого храма, несколько человек слышало, что из подвала в вечернее время доносится пение хора, причём «голоса довольно необычные», т.е. речь идёт о пении ангелов. Также отец-настоятель храма наблюдал «огненный столб» над местом стройки [ПМА]. Как доброе знамение старообрядцами воспринимается неожиданная перемена плохой погоды во время строительства церкви: «Господь проявил милость Свою, погода великолепная, на небе ни облачка, солнце светит» [Знаменательное событие 2003: 5]. Однако гораздо чаще встречаются сообщения о появлении белых голубей над стройкой. Например, в Новосибирске: «Господь укреплял наши силы во время строительства собора и в день воздвижения крестов проявил свою милость к нам грешным. Белый голубь прилетел к собору и опустился сначала у алтарной двери, а потом долго сидел на самом краю большой южной закомары, внимательно наблюдая за работой. И шум работающего крана не отпугивал его. Изредка голубь перелетал на высокую сосну, а потом снова возвращался. Откуда он прилетел и куда улетел потом? Не видели раньше здесь белых голубей» [Там же]. В Барнауле: «Смотрите, вон белые голуби! Они стайками кружатся над храмом, как будто шлют Божие благословение людям, строящим храм. Не ангелы ли это Божии? <...> стайки голубей <...> уже давно стали постоянными спутниками строящегося храма» [О.Н. 2008: 7]. Появление голубей отмечается и в уже построенных храмах: «в Омске на службе утром слышно, как голуби поют-разговаривают. Рядом с клиросом есть люк-лаз на чердак, там живут голуби и подпевают молящимся» [Гость 2008: 7].

Располагаясь в сельской местности или же на окраине города, старообрядческий храм оказывается неизбежно связанным с природным окружением, в чём также следует усматривать элемент сакрализации пространства. Например, в с. Мульты (Республика Алтай) существует традиция посещать Мультинские озёра, расположенные в горах, на престольный праздник [Сенькин 2009: 13]. В Новокузнецке храмовый комплекс встраивается в природный ландшафт, о чём говорилось выше. Барнаульская община создаёт «природное окружение» самостоятельно: «Всё началось с робких попыток отвоевать у окаменелой почвы <...> малый кусочек земли <...> Каждая семья посадила свой кедр, чтобы и ухаживать за ним потом, и детей учить, и внуков. Ведь кедру нужно расти сто лет, дабы стать взрослым деревом. К удивлению ботаников, 80 % саженцев прижились <...> Ещё у нас растут барбарис, туя, хоста, можжевельник, сосны, ели, ракитник, миндаль, гортензия, жасмин садовый и ещё множество других растений <...> Приглашённые специалисты <...> не нашли возможным что-либо предпринять до завершения строительства <...> И, смотрите, они [скептики – Д.Р.] уже приходят помогать осваивать пяточки земли, на которой когда-нибудь будет разбит прекрасный парк – ‘уголок рая на земле’ <...> Как вы думаете, почему? Господне это, видно, дело. Ведь всё, что делается при храме, совершается с молитвой, упованием на Божию помощь, верой в успех дела Божьего. Господь наставил. Он и помощник во всём» [Нехаева 2008: 6].

На примере белокриницких храмов Западной Сибири возможно проследить особенности феномена сакрализации пространства в старообрядческой культуре. Сюда входит поиск общиной места закладки будущего храма, посвящение его Богу. Далеко не всегда сибирские староверы имели возможность самостоятельно выбрать участок земли под строительство храма. Однако в некоторых случаях наблюдается привязка места к живописному ландшафту или старообрядческому кладбищу. Процесс строительства сопровождается совершением определённых ритуалов, а также явлением «знамений свыше», которые воспринимаются как Божье благословение. Белокриницкие храмы также находятся во взаимодействии с природным окружением, которое может, в том числе, создаваться руками человека. В этом, вероятно, проявляется понятие святого места как явления, имеющего отношение к «горнему миру». Из всего сказанного выше следует, что старообрядческой культуре присуще понятие святого места, характерное для всего православия в целом.

Источники

1. Гость. Маленький омский храм ... // Сибирский старообрядец, 2008. № 2. С. 7.
2. Знаменательное событие // Сибирский старообрядец, 2003. № 14 (35). С. 5.
3. Нехаева О. Когда делается Божие дело // Сибирский старообрядец, 2008. № 2. С. 6.
4. О.Н. Голуби над храмом // Сибирский старообрядец, 2008. № 2. С. 7.
5. Сенькин М. Село Мульты, Республика Горный Алтай // Сибирский старообрядец, 2009. № 1 (50). С. 13.

Библиография

Майничева А.Ю. Программа обследования культовых объектов русских в Сибири: зданий, сооружений, мест совершения религиозных обрядов // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т.18. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2012. С. 376-379.

ФИННО-УГОРСКИЕ ЯЗЫКОВЫЕ ГНЕЗДА В РОССИИ И В НОРВЕГИИ

Доклад посвящен описанию финно-угорских языковых гнезд и национальных детских садов России и Норвегии, создание которых являются частью программы по возрождению и поддержке карельского, вепсского, финского и квенского языков.

Квены, карелы, вепсы и финны как национальные меньшинства

Квены – одна из малых народностей Норвегии, проживающая, в основном, в двух самых северных провинциях страны – в Финнмарке и Трумсе. Присутствие квенов на территории Норвегии было впервые зафиксировано еще в XVI веке в датско-норвежских переписях населения, а к XVIII веку их количество значительно увеличилось благодаря иммигрантам из Швеции и Финляндии [Lindgren 2009: 107]. К середине XIX века на востоке провинции Финнмарк квены составляли 25% населения, при этом практически все они были двуязычными. В Трумсе квены владели, как правило, тремя языками (квенским, саамским и норвежским), но составляли всего около 8% населения. Несмотря на то, что квены появились в Норвегии достаточно давно, а Европейская хартия региональных языков была ратифицирована еще в 1993 году, язык получил особый статус только в 2005 году под давлением Совета Европы. По шкале ЮНЕСКО квенский язык имеет два балла из шести возможных и находится под угрозой исчезновения.

В Карельской республике в России проживают несколько народностей, в том числе карелы, вепсы и финны, которые признаны национальными меньшинствами, а их языки поддерживаются государством. Согласно Всероссийской переписи населения 2002 года примерно 48% карелов владеют карельским языком, 38% вепсов – вепским, 40% финнов – финским. Однако эти данные весьма приблизительны. В наиболее опасной ситуации находится вепсский язык (два балла по шкале ЮНЕСКО), однако и карельский, и финский также под угрозой исчезновения (по три балла).

Таким образом, все четыре языка должны быть взяты под охрану. Одна из методик ревитализации языков в данной ситуации – создание *языковых гнезд*.

Что такое языковое гнездо?

Согласно определению Анники Пасанен, языковое гнездо – это «особый детский сад, рассчитанный на детей дошкольного возраста и полностью работающий на языке национального меньшинства региона» [Pasanen 2010: 95]. Это модель раннего языкового погружения: воспитатели общаются с детьми только на миноритарном языке, однако как такового обучения языку нет, усвоение происходит через естественную коммуникацию. Как правило, через два-три месяца дети начинают понимать язык. Активное использование миноритарного языка начинается несколько позже и происходит у разных детей по-разному. Однако обычно через два года в языковом гнезде дети достигают

функционального двуязычия и могут продолжать обучение в школе на миноритарном языке.

Впервые языковые гнезда были основаны в Новой Зеландии в 1982 году. Они являлись частью программы по возрождению языка маори [King 2001]. Воспитатели, относившиеся к первому поколению и владевшие языком, передавали его третьему поколению. Когда дети достигли школьного возраста, для них была подготовлена новая система школьного образования на маори. Второе поколение, таким образом, оказалось потерянным, однако язык был спасен. Другие примеры более или менее успешного использования языковых гнезд можно найти в Канаде (могаукский язык), на Гавайях (гавайский язык) и в Финляндии (инари-саамский).

Почему языковое гнездо?

Согласно социолингвистам [King 2001, Pasanen 2010], использование языковых гнезд имеет несколько преимуществ:

1. Младшее поколение становится двуязычным, следовательно, возрождается естественная передача языка следующему поколению.
2. Языковые гнезда становятся хорошей базой для следующих действий по ревитализации языка – издание книг, учебников и газет, организация языковых курсов и национальных школ.
3. Языковые гнезда мотивируют родителей на изучение миноритарного языка.
4. Языковые гнезда затрагивают все слои населения, а не только ученых и преподавателей. Таким образом, статус языка повышается.
5. Билингвизм способствует умственному развитию ребенка и препятствует проблемам с этнической самоидентификацией.

Языковые гнезда в Карелии

Первые языковые гнезда в Карелии были открыты в 2000 и в 2002 году в поселке Калевала. Организатором стала Анника Пасанен, финская студентка-социолингвист. Все дети были из семей, где хотя бы один из родителей свободно говорил по-карельски, но языком домашнего общения оставался русский. Языковые гнезда способствовали тому, что все дети приобрели пассивное знание карельского языка, а некоторые из них стали использовать язык активно. Детские сады были объединены в 2006 году. 44 ребенка продолжали заниматься только на карельском языке, однако результаты заметно ухудшились, так как каждому из них стали уделять меньше времени. Языковые гнезда не принесли ощутимых результатов еще и потому, что в школе многие из детей выбрали финский язык вместо карельского. В 2007 году карельская группа была закрыта.

В 2009 – 2011 гг. под эгидой проекта «Финно-угорское языковое гнездо» при поддержке Культурного фонда Финляндии в Карелии было основано четыре языковых гнезда: два карельских, финское и вепское. Все они представляют собой модели раннего частичного языкового погружения: примерно половина времени выделяется на обучение второму языку и на втором языке, другая половина обучения происходит на родном языке детей. В Карелии русскому языку уделяется значительно больше времени, чем миноритарным языкам, однако во всех языковых гнездах дети приобрели пассивное знание соответствующих языков [Антонова 2012: 1 – 7]. Основные проблемы, с которыми сталкиваются карельские активисты, заключаются в отсутствии квалифицированных и

мотивированных педагогов, отсутствии поддержки государства (см., например, интервью с А. Журавским, директором департамента государственной политики в сфере межнациональных отношений: «...нахожу не целесообразным полное погружение детей в моноязыковую среду», «...данная методика [языковые гнезда] не может официально реализовываться на территории России, то есть в госучреждениях образования» и с В. Мединским, министром культуры РФ: «Ничего не надо навязывать. Надо, чтобы все развивалось естественным путем»), а также в недостаточном количестве обучающих материалов. Тем не менее все эти проблемы можно решить, а значит, у языковых гнезд в Карелии есть будущее.

Языковые гнезда в Норвегии

В Норвегии методика языковых гнезд применяется для поддержки саамских языков: в местах традиционного проживания саамов существует 30 саамских детских садов. Другие языки национальных меньшинств в Норвегии не пользуются столь заметной государственной поддержкой. В некоторых школах в северных провинциях Норвегии можно выбрать финский язык в качестве второго языка (*sidemål*) вместо новонорвежского, однако квенский язык можно учить только в одной школе и в детском саду при ней (*Børselv skole og barnehage*). На сегодняшний день в школе учатся всего 19 детей. 12 декабря 2011 года коммуна Порсангер предложила закрыть школу, чем вызвала много негативных отзывов, в частности от Терье Аронсена, преподавателя квенского языка и сотрудника Квенского института. На сегодняшний день школу удалось отстоять, однако из-за отсутствия государственной поддержки велика вероятность ее закрытия. Следует отметить, что родители не раз отправляли запросы в норвежское правительство о создании национальных школ и детских садов, однако проблема все еще не решена.

Тове Рейбу, сотрудник Квенского культурного центра Халти, пишет, что языковые активисты постепенно вводят квенский в детские сады, однако полноценное языковое гнездо не является их целью: «Наша цель состоит не в том, чтобы воспитать двуязычных детей, а в том, чтобы научить их использовать квенские слова и предложения в различных ситуациях и в играх» [Reibo 2012: 2]. При проведении ревитализации квенского языка важно не ожидать слишком многообещающих результатов, поскольку состояние квенского языка плачевно, а мотивированных участников языкового возрождения не слишком много. Квенский центр пока не планирует основывать новые языковые гнезда, главной задачей остается создание моделей раннего частичного языкового погружения, то есть таких детских садов, которые уже существуют в Карелии. Одновременно центр решает проблемы с предоставлением возможности изучения квенского (а не финского!) языка в школе, организует языковые курсы для взрослых норвежскоговорящих квенов, продвигает и популяризирует квенскую культуру.

Заключение

Языковые гнезда являются неотъемлемой частью любой программы по возрождению языка, поскольку с их помощью можно восстановить естественную передачу языка следующему поколению. Два основных фактора, мешающих введению этой методики в России и в Норвегии, – это отсутствие государственной поддержки и недостаточное количество мотивированных лингвистов. Языковые гнезда должны быть

как можно скорее организованы в Карелии, в Трумсе и Финнмарке, пока еще остались носители миноритарных языков, способные передать их дальше.

Библиография

1. Антонова Н. Информация о деятельности языковых гнезд в Карелии и результатах работы финно-угорского проекта «Языковое гнездо» // <http://www.nuorikarjala.ru/ru/analytics.html>. 2012.
2. Lindgren A-R. Kvensk i Norge // T. Bull & A-R. Lindgren (red.) De mange språk i Norge: flerspråkighet på norsk. Oslo: Novus, 2009. Ss. 107 – 124.
3. Pasanen A. Will language nests change the direction of language shifts? On the language nests of Inari Saamis and Karelians // H. Sulkala, H. Mantila (ed.). Planning a new standard language: Finnic minority languages meet the new millenium. Studia Fennica Linguistica 15. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2010. Pp. 95 – 118.
4. King J. Te Kōhanga Reo. Māori Language Revitalization // The green book of language revitalization in practice. Emerald. Bingley UK, 2001. Pp. 119 – 128.
5. Reibo T. Satsing på barnehager i revitalisering. Tromsø: UiT, 2012.

КУЛЬТ ПОСВЯЩЕННЫХ ЖИВОТНЫХ У ЗАПАДНЫХ МОНГОЛОВ¹

Традиционно представители скотоводческих народов полагали, что духи и божества, населяющие окружающее их пространство, нуждаются в скоте так же, как и сами люди. Корни этого представления уходят в глубокую древность, скорее всего, хронологически истоки обрядов почитания скота синхронизируются со временем возникновения скотоводства.

Культ посвященных животных описан у ряда этнических общностей Саяно-Алтая: тувинцев [Донгак 2011: 21–22], одной из групп южных алтайцев – теленгитов [Дьяконова 2001: 177–180], хакасов [Бутанаев 2003: 136–148] и западных монголов [Вяткина 1965; Жуковская 1968: 211–236, 1977: 120].

Рассмотрим культ посвященных животных *сэтэров* у западных монголов поподробнее. Под этниконом «западные монголы» (по причине его универсальности) мы подразумеваем этнические общности, чаще всего в литературе именуемые *ойраты*. Проблема происхождения ойратов, этимологии этнонима «ойрат» и этнической идентификации его носителей остается дискуссионной. Один из самых современных обзоров дискуссионных версий анализируется в монографии Н.В. Екеева [Екеев 2011: 71–75]. Сегодня ойраты – это фактически потомки не только средневекового этнополитического объединения «Дурбен Ойрат», но и населения Джунгарского ханства, переселенного в результате разгрома Джунгарии в 1758 г. на территорию современной Западной Монголии.

С распространением в Монголии буддизма животные стали посвящать какому-либо из бурханов. По сведениям Н.Л. Жуковской, после определения ламой (а не шаманом, как прежде) масти посвящаемого животного, он читал над ним мантры и окуривал дымом можжевельника или богородской травы (тимьян), а присутствующие завязывали ленты на шею, рога или вплетали в гриву животного [Жуковская 1968: 225]. Ленты назывались «сэтэр», а весь обряд именовали «сэтэртэй мал» [Жуковская 1977: 120]. Возможно, под лентами в данном случае подразумеваются *хадаки* (ритуальные куски материи, преподносимые в качестве универсального дара), распространенные в современной практике. В «Большом современном русско-монгольском – монгольско-русском словаре» слово «сэтэр» также переводится как «ленты, повязываемые скоту, предназначенному для заклания... *сэтэртэй мал* – скот для заклания в угоду духам» [Кручкин 2006: 795].

По материалам, собранным во время экспедиционной поездки в 2011 г., сейчас под словом *сэтэр* в основном понимают конкретное животное, посвящённое определённому

¹ Исследование выполнено при поддержке АВЦП «Развитие научного потенциала ВШ» Министерства образования и науки РФ по теме «Изучение тюркско-монгольского (ойратского) этнокультурного наследия и систем традиционного природопользования этносов российской и западномонгольской части Алтае-Саянского экорегиона».

буддистскому божеству. Когда молодая пара создаёт семью, смотрят, были или нет *сэтэры* в роду мужа. Если в роду не было *сэтэров*, то и у потомков не появляется. Хотя, с другой стороны, встречаются случаи, когда *сэтэров* обретают, когда возникает потребность. *Сэтэрлэх* – так называется процесс появления в стаде *сэтэра*, которого в стаде определяют по масти. Здесь мы видим, как к настоящему времени культ посвященного скота утилизируется; или, наоборот, в этом состоит западномонгольская специфика? Если дарят животное с отметиной *сэтэра*, то принимающая сторона, остерегаясь, отказывается от такого подарка, потому что чужой *сэтэр* для своего стада ничего хорошего не принесет.

Сэтэра определяют, как уже говорилось, по особым отметинам и масти. Из наиболее распространенных стоит назвать следующие масти скота с указанием божества, которому они посвящаются:

- 1) Скот белой масти (коза, белая корова *цагаан ухэр*, як, бык), причем из самцов посвящают только кастрированных животных, потому что *сэтэр* должен быть, по словам наших собеседников, «спокойным». Посвящение *Цагаан убугуну (Цагаан өвгөн)* – Белому старцу – покровителю, условно говоря, счастья, богатства и семейного благополучия, широко почитаемому у современных калмыков и бурят;
- 2) Овца светлокоришнево-белой масти. Посвящение *Намсарайн бурхану* – богу богатства, с целью, чтобы в семье был достаток;
- 3) Коза ярко-рыжей масти. *Галын сэтэр* – посвящение огню – очистительной силе, защищающей семью от болезней, невзгод и ссор [Герентьев, 2012: 205].

Также перечислим выявленные, но не идентифицированные с конкретным божеством, *сэтэры*:

- ✓ *Галзан* – белая овца с черной (желтовато-коричневой) полосой, проходящей с шеи через затылок к макушке;
- ✓ *Олзон* – коза или овца с абсолютно белой головой без каких-либо пятен;
- ✓ *Атаан сэтэр* – конь «синего» цвета (определяет лама), несмотря на то, что слово «ат» означает кастрированный верблюд. Но верблюд у западных монголов никогда не бывает *сэтэром*;
- ✓ *Улаан морины сэтэр* – конь рыжей масти («красный конь»). По сведениям К.В. Вяткиной, на посвященной лошади мог ездить только хозяин, а грива её никогда не срезалась [Вяткина 1965: 736]. Это соблюдается по настоящее время.

Два раза в месяц, в определённые дни, этих животных окуривают можжевельником и повязывают на шею *хадак*. Если в семье есть *сэтэр*, но глава семьи не может справиться со своим животным («силой, предоставленной хозяину стада», по словам наших экспертов), возникают какие-то проблемы, несчастья (скот болеет и проч.). В этой связи необходимо отказаться от *сэтэра*, но ламы иногда советуют сделать рисунок *сэтэра* и поместить его в юрте, чтобы окончательно не отвести от себя удачу.

У каждого *сэтэра* есть свои особые дни почитания. У «Белого старца» – это 2 и 16 дни лунного месяца. А 9, 19, 29 дни – святые для всего скота. В эти дни ничего нельзя выносить из дома и особенно молочные продукты, ибо вместе с ними можно вынести из дома удачу, достаток и благополучие.

Сэтэр должен умереть своей смертью. Если *сэтэра* задержит волк, то это дурной знак, который может привести к несчастью, что отмечала ещё Н.Л. Жуковская со ссылкой на К.В. Вяткину [Жуковская 1977: 120]. После смерти голову *сэтэра* помещают на высокое место, недоступное для зверей, иногда вывешивают на каменную стелу.

В.Я. Бутанаев, на основе анализа фольклорных данных, полагает, что культ посвященных животных (хак. «ызых») мог возникнуть у предков хакасов, когда они были в союзе с «Дербен Ойрат» ещё до вливания в состав Монгольской империи [Бутанаев 2003: 140]. То есть культ «ызыхов» был заимствован предками хакасов у ойратов? Ответ на этот вопрос позволит ближе подойти к пониманию этнокультурного влияния ойратов на граничащие с ними народы в эпоху Средневековья.

Библиография

1. Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Издательство Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, 2003.
2. Вяткина К.В. Народы МНР // Народы Восточной Азии / Под редакцией Н.Н. Чебоксарова, С.И. Брука, Р.Ф. Итса, Г.Г. Стратановича. М.-Л.: Изд-во «Наука», 1965. С. 697–788.
3. Донгак С.Ч. Традиции скотоводства у тувинцев (конец XIX – середина XX вв.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 2011.
4. Дьяконова В.П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск: «Юч-Сюмер», 2001.
5. Екеев Н.В. Проблемы этнической истории алтайцев (исследование и материалы). Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография», 2011.
6. Жуковская Н.Л. Влияние монголо-бурятского шаманства и дошаманских верований на ламаизм // Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М.: «Наука», 1968. С. 211–236.
7. Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977.
8. Кручкин Ю. Большой современный русско-монгольский – монгольско-русский словарь = Орос-монгол – монгол-орос орчин уеийн хэлний дэлгэрэнгуй толь бичиг. М.: АСТ: Восток – Запад, 2006.
9. Терентьев В.И. Основы традиционного мировоззрения современных ойратов // Кочевые цивилизации народов Центральной и Северной Азии: история, состояние, проблемы: материалы III Международной научно-практической конференции. – Красноярск: КГПУ, 2012. С. 203-207.

ОБРАЗ СВЯТОЙ САЛОМЕИ-ПОВИТУХИ В ТРАДИЦИОННЫХ ЖАНРАХ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

Особая разновидность текстов, сочетающих черты церковно-христианской словесности и преимущественно устной фольклорной традиции, составляет одну из приоритетных сфер для исследователей народной культуры. Взаимодействие церковно-книжного и фольклорного начала определяет поэтику духовных стихов, заговоров, апокрифических молитв; в пределах этого «жанрового континуума» возникают и функционируют специфические сюжеты, мотивы и персонажи, неизвестные другим жанрам русского фольклора. К их числу относится, по-видимому, и Саломея-повитуха – апокрифический персонаж, отсутствующий в официальном перечне христианских святых, но почитаемый в народно-православной традиции. В память о ней на следующий день после Рождества отмечается т.н. «бабий день», в который раньше одаривали повитух и который теперь считается неофициальным профессиональным праздником врачей-акушеров.

Известно, что с V–VI вв. изображение Саломеи-повитухи включалось в христианскую иконографию, однако постепенно на него был наложен запрет; апокрифическая повивальная бабка фигурирует и на русских православных иконах с сюжетом Рождества Христова XV – первой половины XVII вв. (на старообрядческих иконах и в более позднее время). Данные этнографов, свидетельствующие о популярности таких икон в крестьянской среде, позволяют говорить о прямом влиянии визуального образа на фольклорную традицию [Агапкина 2010: 302–303]. Иконографии Саломеи-повитухи посвящены отдельные работы искусствоведов [Такташова 1990: 133; Луковникова 1994], представлены некоторые факты ее почитания роженицами и повивальными бабками [Листова 1989], отмечен ряд черт Саломеи как «сакрального персонажа» в заговорно-заклинательных текстах [Агапкина 2010: 302–304]. Тем не менее, образ Саломеи нельзя отнести к числу досконально изученных. Свою задачу я вижу в том, чтобы систематизировать данные, уже введенные в научный оборот, а также привлечь новые материалы, раскрывающие трансформацию этого персонажа и его функций в устной традиции.

Появление Саломеи закономерно происходит в фольклорных переработках сюжета Рождества Христова; так, образ «бабушки Саломеи» фигурирует в некоторых вариантах известного духовного стиха «Сон Богородицы» («*Бабушка Саломея / Христа Бога повивала, / На свои руки принимала, / Во пелены повивала, / В поясы совивала...*» [Такташова 1990: 133]). Более видное место эта апокрифическая святая занимает в заговорно-заклинательных текстах. А.В. Юдин, автор «Ономастикона русских заговоров» (1994), предполагает, что в заговорной традиции произошла контаминация имен нескольких библейских персонажей (Саломии, матери апостолов Иоанна и Иакова, и св. Соломонии, матери братьев Маккавеев). Имя интересующего нас персонажа, действительно, представлено в фольклоре множеством различных вариантов (Соломония, Соломонида, Соломея, Соломатюшка, Соловея; при этом ее называют Бабушкой, Бабой,

Матушкой). Думается, однако, что в заговорах (и банных приговорах) фигурирует именно апокрифическая святая – повивальная бабушка Саломея, а не ее библейские «тёзки». На это указывает встречающаяся в данных текстах система устойчивых мотивов, связанных с Саломеей и явно относящихся к родильному обряду: принимала, повивала (пеленала), носила, мыла и парила в бане, даже иногда родила (!) Иисуса Христа.

Группа заговоров, тематически близких сюжету Рождества / рождения своей направленностью на облегчение родов или лечение детей, рассмотрена в работе Т.А. Агапкиной: исследовательница, в частности, отмечает, что заговоры с упоминанием этого имени основаны, главным образом, «на тактике прецедент-действия»: *«Бабушка Соломонидушка у Пресвятой Богородицы грыжу заговаривала (заедала) медными щеками, железными зубами, так и я заговариваю у р.Б. и.р.»* [Агапкина 2010: 302–303]. В том случае, когда текст не содержит двучленной формулы, роль обычной деревенской повитухи прямо приписывается сакральному персонажу.

«Святая баба Соломонида» встречается также в различных заговорах от порчи и болезни. Одна из самых ранних фиксаций относится ко второй четверти XVII в.; это текст из т.н. Олонецкого сборника заговоров: *«Есть море окиян, в том море окияне святая баба Соломонида сидит на на золоте стуле, а прядет шелкову кужель на золото веретенцо, уговоаривает человеку <...> недуг и щепоту, и всякую болезнь и портеж...»* [РЗ 2010: 136]. Сходный образ персонажа, находящегося в «сакральном центре», встречаем в заговоре «от порчи пищали» конца XVII в.: *«Есть на мори на окияне дуб Дорофей, под тем дубом сидит баба Соломоня...»* [РЗ 2010: 1361–137]. Саломея приходит именно из-за моря и в сюжетах некоторых прикамских банных приговоров («Бабушка Саломея из-за моря приходила, приносила добра-здоровья»); мотив этот можно признать весьма древним. Отмечу, что в заговорах из рукописных источников образ бабушки Саломеи встречается иногда в неожиданных тематических группах (например, в заговоре на власть, где «бабушка Соломонида» вместе с Христом принимают участие в «народном суде» [Топорков 2005: 207], или в любовном заговоре, где происходит примечательная контаминация образов Богородицы и Соломониды – *«Богородица-Соломонида»* [Топорков 2005: 387]).

С заговорными текстами сближаются апокрифические молитвы, приговоры и формулы-обращения, адресованные Саломее; с ними к «покровительнице» обращались роженицы и повитухи (подборку таких текстов приводит Т.А. Листова: *«Помяни, господи, царя Давида и бабушку Соломониду», «Пресвятая Богородица, отпусти матушку-Соломониду, не погнушайся еже грешной, помоги мне при родах», «Бабушка Соломонида, Христа повивала – помоги»* и проч. [Листова 1989]). Зафиксированы также адресованные Саломее особые приговоры, используемые при отёле коров: *«Бабушка-Соломонидушка, помоги нашей милой коровушке, кровушку в ней разгони и теленочка на свет божий давай»*; подобный перенос вербальных магических средств подтверждает наблюдения фольклористов о существовании в народной культуре определенных параллелей между отёлом и родинами [Конюхова].

В контексте русской заговорной традиции можно рассматривать и банные приговоры (вслед за А.Л. Топорковым я буду понимать под приговорами «краткие ритуально-магические тексты, произносимые в качестве сопровождения практических и обрядовых действий и ритуализованных ситуаций» [РЗ 2010: 76]): *«Очисти, банька-*

парушка, Саломея-бабушка, малое дитё от всех болячек»; «Чисти, банька-парушка, Саломея-бабушка, дай здоровычка, все болячки унеси...». Имя Саломеи выступает здесь как своего рода персонификация «бани-парушки», однако его связь с апокрифической святой и сюжетом рождения Христа представляется очевидной.

В банных приговорах, бытующих на территории Северного Прикамья, обнаруживаются интересные и неожиданные штрихи к «фольклорному портрету» Саломеи. К ней нередко обращаются, когда заходят в баню («*Банна бабушка, Соломонида-бабушка, пусти меня помыться-попариться*»). Из комментариев информанта следует, что «банная бабушка» выступает здесь как «хозяйка пространства» и заступница от нечистой силы: «*У нее разрешение нужно спросить, она тебя и хранить будет. А то вдруг кто на тебя нападет, блазнить будет... Она этим заведует, баней*» [ВС 2002: 29]; «*После 12-ти черти парятся. Когда поздно моешься, надо говорить: “Спасибо, матушка-банюшка, Соломея-парушка!” Крест с себя снимают, кладут в рот под язык*» [Бахматов 2003: 291]. По-видимому, ее связь с баней определяется тем, что Саломее буквально передаются традиционные полномочия повитух и знахарок, осуществляемые ими именно в бане. Сама же апокрифическая святая Саломея становится персонажем актуальной «низшей мифологии»: «банная бабушка» выступает как положительный антипод «нечистых» банных духов. Примечательная параллель, свидетельствующая о причислении Саломеи к «духам пространства», обнаруживается в мезенских материалах (благодарю А. Степанова за возможность их привести): здесь ее имя входит в вокативную формулу обращения к «хозяину» нового дома: «*Бабушка-доманушка, солломонейушко, хозеюшко, пустите опять меня пожить*» (Арханг., мез, 2007 [ФА СПбГУ Мез20-6]).

Таким образом, материалы заговоров, приговоров и молитв показывают, что в фольклорной традиции «полномочия» Саломеи довольно широки, они не ограничиваются помощью в родах и лечением детей: Саломея-повитуха приобретает дополнительную роль «костоправа», знахарки, покровительницы отела, хозяйки бани. На мой взгляд, такое значимое расширение функций персонажа имеет принципиальный характер и требует дальнейшего исследовательского осмысления.

Библиография

1. *Агапкина 2010* – Агапкина Т.А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М., 2010.
2. *Бахматов 2003* – Юрлинский край: Традиционная культура русских к. XIX–XX вв. / Бахматов А.А., Подюков И.А., Хоробрых С.В., Черных А.В. Кудымкар, 2003.
3. *ВС 2002* – Вишерская старина: Сб-к фольклорно-этнографических мат-лов по обрядовой традиции Красновишерского р-на Пермской обл. / Сост. И.А. Подюков и др. Пермь, 2002.
4. *Конюхова* – Конюхова А. Отел и родины.
URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/KAA.htm>
(дата обращения 20.01.2013).
5. *Листова 1989* – Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX – 20-е годы XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. URL:

<http://web.archive.org/web/20080424051251/http://old.gogol.ru/enciklopediya-russkoi-kultury/folklor/t-a-listova-russkie-obryady-obychai-i-poverya-svyazannye-s-povivalnoi-babkoi-vtoraya-polovina-xix-20-e-gody-xx-veka.htm> (дата обращения 18.01.2013).

6. *Луковникова 1994* – Луковникова Е. Иконография Рождества Христова // Альфа и омега. 1994. №3. URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/003/003-nativity.htm>.
7. *РЗ 2010* – Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / Сост. и коммент. А.Л. Топоркова. М., 2010.
8. *Такташова 1990* – Такташова Л. Неизвестная старообрядческая икона // Наше наследие. 1990. № 4. С. 132–133.
9. *Топорков 2005* – Топорков А.Л. Заговоры в русской рукописной книжности XV – XIX вв. М., 2005.

УКРАИНСКАЯ ВЕДЬМА НА САРАТОВСКОЙ ЗЕМЛЕ.
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ТРАДИЦИОННОМ МИФОЛОГИЧЕСКОМ ПЕРСОНАЖЕ
В УКРАИНСКОМ АНКЛАВЕ

Украинский анклав, который более 250 лет существует на территории Саратовской области (Самойловский район, деревни Самойловка, Залесянка, Красавка, Ольшанка и др.), привлек внимания сотрудников Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ по нескольким причинам. Во-первых, он раньше не исследовался фольклористами, а во-вторых, изучение анклава в этнически чуждом окружении – это возможность своими глазами увидеть, как традиция, оторванная от метрополии, сохраняет свою идентичность, приобретая новые черты как под влиянием соседней культуры, так и подчиняясь общим эволюционным процессам. Летом 2012 года была предпринята первая фольклорная экспедиция сотрудниками и учащимися Центра, в ходе которой было проведено более 40 интервью по программам «Полесского этнолингвистического сборника»¹.

Продемонстрировать, каким именно изменениям подверглась демонологическая система анклава, мы бы хотели на примере самого популярного украинского демонологического персонажа – ведьмы.

В классической украинской традиции этот персонаж сочетает в себе черты как женщины, так и демона, отличаясь от «бабки» или «знахарки» сверхъестественными способностями: оборотничеством, полетами на шабаш, способностью расколдовать человека, заколдованного в волколака. Однако в нашей экспедиции мы столкнулись с тем, что мотивы, связанные с оборотничеством, уходят в область пассивного знания, а граница между мифологическим персонажем «ведьма» и другими магическими специалистами стирается. Однако традиционный сюжет о калеченьи ведьмы в виде животного мы все-таки записали: «Баялы, вперёд **ведьмы** былы. Вперёд казала, шо видьмы е. Коров дойлы. Рассказывалы – я ж нэ знаю. Ещё бабушки наши, мамы. Рассказывалы и знавали. Поросям. Видьма зроб.. порося. Пришло порося там, десь полизло на огород. В порося, превратилася в порося. Ага. И вин ей отрезал ухо, у свиньи. Отрезал ухо. Ага. А тоди о цж на другый дэнь встае. Иду, грит, сосидце расскажу. Она, сосидка, лежит на печи, хвора. “Та чего ты? - У мэнэ ухо болит”. А сосидка та и ведьма была» (Сухомлинова Н.А. 1936 г.р.).

Вдобавок, классическое для украинской традиции представление о том, что ведьмы бывают «ученые» (научившиеся колдовать) и «врожденные» (получившие дар по наследству), нам зафиксировать не удалось.

¹ Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М.: Наука, 1983.

Меняется и набор мотивов², которые связаны с этим персонажем, меняется их актуальность. В украинской традиции основной функцией ведьмы является отбирание молока у коров, причинение вреда скоту, злакам, хозяйству. Зловредная активность ведьмы календарно обусловлена: ведьма особенно опасна на праздники (Иван Купала, Юрьев день, Благовещение, Пасха, Троица, Рождество). Однако колхозная жизнь в советское время разрушила народный календарь, в результате чего в изучаемом районе почти полностью исчезла скотоводческая магия и соотнесение фаз хозяйственного цикла с народным календарем. Представления о том, что ведьма отбирает молоко у коров, перешло в область пассивного знания: «Мамка рассказывала, что она отняла молоко. И корова не стала молоко давать. Это у её родителей было. Нэ помню, шо там робылы» (Крымская Н.А. 1949 г.р.).

Сегодня для самойловской ведьмы наиболее частотными являются функции, связанные с насыланием **порчи и любовной ворожкой**. Представления о том, что ведьма способна управлять природными явлениями, вызывая грозу, дождь, засуху, что характерно для украинской традиции, мы не зафиксировали.

Порча, насылаемая ведьмой, сказывается в ухудшении здоровья односельчан. Причем эти вредоносные действия весьма разнообразны: «Даже порчу делали. И ходили они, лечились. Или под мышкой шишки такие. У меня даже у сестры. Она на почте работает. И вот даже она уже сталкивалась с этим. Ходили к бабкам. Бабки лечили вот это всё. Сглаз — это человек начинает болеть, а гилы (кылы) — порча. Бывают, по ветру пускают. Бывают, и подкладывают. Я вот слышу всё» (Недосекина Р. 1964 г.р.).

Чаще всего ведьма делает *подклад* — приносит во двор или оставляет перед калиткой людям, которым хочет навредить, наговоренные продукты питания или предметы: «Прихожу — ещё у них коровка у них была за молоком. А у них вот так десять луковиц над воротами разложено и мешок соли, такой, килограмм. И красной верёвочкой завязано. Я зашла и говорю — а у вас гости были. Я говорю: не трогайте руками. Это колдовство. Соберите, вынесете на выгоне, облей бензином и зажги. А когда я поехала к женщине — это, грит, соседи им делают. И вот... Все идут к этой Оле Николаевне... я к ней никогда не пойду. Потому что это не человек. Зачем это делать людям плохо» (Седикова Р.П. 1931 г.р.).

Другая важная специализация самойловских ведьм — любовные **привороты**: «А ведьм у нас... Тут, особенно мужскому полу погано вообще. Рассказывают. Сколько хлопцев это, я вот знаю.. которые это... <Привораживают, в смысле?> Да. Не буду говорить на чём, ўот.. потому что дурной пример заразителен.. <На каком материале?> Нет. Просто это. Як сказать... На водке. Ну, вообще, есть зверская вещь така. <Это девки ходили к ведьме? Или они сами?> Нет, они самы на чём ворожили. Ворожили на крови. Ўот. <На менструальной?> Да. Так что такие эти» (Коваленко А.В. 1982 г.р.).

Магические способности ведьма получает от нечистой силы, это хорошо осознается исследуемой традицией: «<А не говорили у вас, что **нечистого** можно встретить в облике каком-то?> Ну, возможно, кто занимается, тот, может быть, и это. Кто

² Набор мотивов, характерных для изучаемых демонологических персонажей, мы сверяли по сборнику: Народная демонология Полесья. Публикация текстов в записях 80-90х годов XX века. Сост.: Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Языки славянских культур, 2010.

его знает. Мне это не пригодилось никогда, и не знаем» (Иванова А.С. 1927 г.р.). Нечистая сила прилетает к женщине, уличенной в колдовстве, в виде змея: «Знаете, людей она лечит. Вот. Как бы.. такая верующая. Лечит. Но люди как бы вроде видели, што она... вот у неё из трубы вот **огненный шар**.. как змей или чё такое. Ну кто не спал в двенадцать ночи. Бывает же соседи. А кто его знает. <И этот огненный шар куда делся потом?> Ну, исчез. Это **нечистая сила** (Иванова А.С. 1927 г.р.).

Представления о ведьме (и, вероятно, сами локальные магические практики) меняются под действием современных средств массовой информации. Так, женщины с репутацией ведьмы в Самойловке выписывают специализированную литературу: «Наверно, есть, колдуны. Потому што была у нас почтальонка. Приходит и говорит. Ну, газеты принесла.. Хочешь выписать “Чёрную магию”? Я ей говорю: “Боже сохрани!” И вот, говорю, я сроду этим не занималась. У нас есть такие люди. Она grit, “здесь выписывают”. На вашей улице и на Ленина» (Иванова А.С. 1927 г.р.).

Согласно как местным, самойловским, так и общеславянским представлениям, смерть ведьмы тяжелая, она долго мучается перед тем как умереть. Чтобы облегчить ее уход, родственники разбирают порог или вынимают доски из крыши дома: «Она умэрала и мучилась. Они ж ведьмы, они мучаются пэрэд смёртью. Вин, короче, это, grit. Ну шо, пришлы эти. Они давай на пороге дёргать. Родичи. Я говорю, чё они творят? Бабка при смэрти, они порог ремонтировать надумалы. Ну, этот. Она говорит, шоб быстрэй умэрла. Родычи, видно, знали, шо она занималась вот этой фигнёй. И порог оцэй о-па. Срывалы. И тады бабка буквально минут за пятнадцать. Не знаю, то ли туды, то ли туды. Ну там, где блат е, тудá и идэ» (Коваленко А.В. 1982 г.р.). Предчувствуя близкую смерть, ведьма старается передать свой дар, прикасаясь к руке родственницы: «Она просила, ещё когда лежала, но уже вот-вот ей это. Grit, подайди ко мне. Но та жёнщина отказалась. А вот племянница подошла. Она её за руку взяла. И чё? И всё» (Иванова А.С. 1927 г.р.).

Смерть ведьмы сопровождается катаклизмом. Однако, если в традиционных украинских быличках поднимается буря, вихрь, то в XXI веке может внезапно отключиться электричество: «Ну, было туточки одна жёнщина, умэрла. И свет выключиўся, и та выключилась, и все начали казать – “Ой, да шо цэ. И свёт сразу выключиўся, и начали там своё придумывать. Но цэ ж никто цэго нэ знае. Як можно баять? Ёсли не знаешь ничего, зачем зря баять? грех на себя брать» (Коржова В.В. 1937 г.р.). После смерти украинская ведьма может превратиться в опасного ходячего покойника, который убивает людей, однако таких быличек мы пока что не записали.

На данном этапе изучения демонологической системы украинского анклава Саратовской области мы можем лишь предполагать, что послужило причиной ее изменений: общая эволюция культурного знания, влияние СМИ и массовой культуры. Многие элементы традиционных представлений о ведьме, которые сегодня утратили функциональность и отошли на второй план, если не отмирают вовсе, то отходят на уровень пассивного знания и приписываются прошлому. Однако, чтобы оценить взаимодействие анклавной и окружающей традиций в более полном объеме, нам еще предстоит изучить окружающую традицию русских сел этого региона.

Библиография

1. Народная демонология Полесья. Публикация текстов в записях 80-90-х годов XX века. Том I. Сост.: Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Языки славянских культур, 2010.
2. Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М.: Наука, 1983.
3. Минх А.Н. Народные обычаи, суеверия, предрассудки и обряды крестьян Саратовской губернии. 1890.
4. Рассказ о жителях Балотовского округа, слободы Трех Островов или Самойловки // Саратовские Ведомости. 1849. №16.

СИМВОЛИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВОЗРОЖДЕННЫХ ЭТНИЧЕСКИХ ПРАЗДНИКОВ РЕСПУБЛИКИ ГОРНЫЙ АЛТАЙ (КОНЕЦ 1980-Х-2000-Е ГГ.)

Стратегия поддержки национального возрождения в республиках РФ¹ зиждется на таких законодательных источниках как концепция устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации, государственная программа «Развитие культуры и туризма» (2013-2020 годы), Федеральный закон о культурном наследии от 14 июня 2002 года. Кроме того, в публичном дискурсе подчеркивается, что развитие региона – не только культурное, но и экономическое – невозможно без обращения к уникальным культурным реалиям, характерным для данной территории: историческому (в том числе археологическому) прошлому народов, их материальному и нематериальному наследию, творчеству национальных поэтов, художников, сказителей, музыкантов, общественных деятелей. Все это становится ресурсом развития территорий, поэтому возникает вопрос о «реанимации» некоторых элементов традиционной культуры, таких как праздники, обряды, ремесла, музыкальные стили и т.п. В нашей статье обратимся к т.н. возрожденным этническим праздникам. Фактически, это праздники, «синтезированные» на основе древних алтайских праздников календарного цикла, официально отрицавшиеся в советский период и получившие широкое распространение, а затем и государственную поддержку после 1991 года.

Цель исследования: на основе описания возрожденных праздников выделить их основополагающие концепты, а так же функции в современной жизни региона. Источниковой базой для исследования стали материалы Государственного Архива Республики Алтай; материалы районной прессы (1988 – 2012 гг.) и интернет ресурсов, а так же полевые наблюдения автора на национальном празднике Эл-Ойын-2012.

Возрождение традиционных праздников берет начало в конце 1980-х – начале 1990-х годов. Первым праздником, который было предложено возродить в 1988 году в республике Горный Алтай, стал Эл-Ойын. В 1993 г. в селе Кокоря впервые в районном масштабе праздновался Чага-Байрам («Белый праздник»), возникший из древнего праздника поклонения солнцу. В настоящее время он отмечается как Алтайский Новый год в республике, районных центрах, селах и семьях. Тюрук-Байрам отмечается в основном у северных народов Алтая – тубалар, кумандинцев, челканцев, шорцев и др. Впервые был проведен в 2000 году в селе Туньжа Чойского района, в 2003 году приобрел статус республиканского. Фестивали с этнической направленностью проводятся на Алтае в конце 1990-х – начале 2000-х.

Возрожденные праздники организованы по одной схеме: проведение ритуала как дань традициям, которое обычно осуществляется рано утром и в «камерной» обстановке –

¹ Поддержки культурного, но не политического аспекта.

небольшое количество участников важно для сохранения сакральности действия. «Не превратить бы праздник в очередное шоу – вот чего опасался совет старейшин. Нельзя нарушать таинство поклонения Алтаю»². Обряд совершается в особых, считающихся сакральными, местах (*тагыл*).

Вторая часть праздника проходит в формате фестиваля, состоящего из музыкального концерта, конкурса костюмов, ярмарки мастеров и спортивных соревнований. Наибольшую смысловую нагрузку несут театрализованное представление, во время которого воспроизводятся картины эпоса или героического прошлого народов Алтая, и парад делегаций. Они апеллируют к таким концептам как: героическое прошлое алтайцев, стремление к миру и братству между родами (*сёоками*), между народами Алтая, между алтайцами и русскими; неразрывность государственности Алтая в составе России, ценность традиций предков и радость возвращения к истокам, гармония с природой. В прессе подчеркивается важность праздника для живого общения между людьми: «Всего несколько лет назад северные народности Алтая получили возможность собираться на своем празднике, чтобы вспомнить о былом, приобщиться к традициям своих предков, поговорить о том, что волнует сегодня. И за этот короткий период Тюрюк Байрам – Праздник кедра, превратился в важное событие культурной и общественной жизни нашей республики. Теперь он, как и Эл-Ойын и «Родники Алтая», будет жить и радовать нас богатством национальной культуры народов Горного Алтая».³ Праздник – площадка для коммуникации между музыкантами, мастерами, зрителями.

Присутствие на праздниках официальных лиц – признак того, что праздник проводится в русле государственной политики, а поддержка провозглашаемых ценностей находится в поле внимания официальной власти. Официальные выступления становятся обязательной частью церемонии, представители муниципальных образований, региональных, республиканских и центральных органов власти обращаются к публике с пожеланиями, докладами о достижениях республики, отчетами о проделанной работе, награждают заслуженных деятелей и почетных граждан. Все эти ритуалы – способ символического сплачивания общества на основе официальных общих ценностей. Этнический праздник становится поводом для обсуждения региональных проблем, обновления материально-технической базы культурных учреждений. Наблюдаются тенденции проводить в рамках праздника стратегические сессии⁴, конференции, круглые столы, организационные съезды и т.п. Так, на II съезде малочисленных народов республики Алтай, приуроченном к празднику Тюрюк-Байрам, рассматривались вопросы защиты прав и интересов коренного меньшинства в соответствии с федеральным законодательством, охрана окружающей среды коренных малочисленных народов в районах их проживания и хозяйственной деятельности, решение экономических и социальных проблем, развитие языка, культуры, традиций, образования, охраны здоровья⁵. Возрожденные праздники имеют явный политический оттенок – это

² Праздник, который пришел сверху // Постскрипtum. №139. 20 февраля 1997 г.

³ Возвращение к истокам // Звезда Алтая. 3 июля 2003 г.

⁴ Стратегическая сессия – форма групповой работы, направленная на совместную разработку стратегически важных решений в той или иной сфере. В рамках этнофестивалей обычно обсуждаются актуальные проблемы, связанные с сохранением и развитием традиционной культуры. Например, стратегическая сессия «Традиционная культура в современной городской среде как ресурс развития территорий» состоялась в рамках томского «Этнофорума» 2012 г.

⁵ И был съезд, и был праздник // Постскрипtum. № 25. 22 июня 2000 г.

демонстрация единства народов внутри России, невозможности сепаратизма и прочих центробежных тенденций. Примечательный признак – стремление приурочить этнические праздники к годовщинам политико-административных событий на Алтае. Например, Эл-Ойын в 2006 году был приурочен к 250-летию добровольного вхождения алтайского народа в состав Российского государства, в 2012 – к 90-летию образования Ойротской области и 1150-летию зарождения Российской государственности. Сопоставлением национальных праздников и политических событий подчеркивается символическая неразрывность исторических судеб Российского государства и алтайского народа.

Другой аспект – посвящение некоторых мероприятий людям, оставившим след в Алтайской культуре. Так, 150-летию Николая Улагашева был посвящен Тюрук-Байрам в 2011 году: «В советские времена национальные праздники так масштабно не отмечали. Хорошо, что сейчас возрождают древние традиции. Николая Улагашева всегда считали народным певцом, о нем в газетах много писали. Какое-то время он был забыт, но сегодня люди снова возвращаются к его творчеству, и это хороший знак»⁶. Важную роль играет участие в фестивалях национальных спортсменов, общественных деятелей, музыкантов, таких как Урмат Ынтаев, Болот Байрышев, Ногон Шумаров. Их творчество олицетворяет алтайскую культуру, в которой современность неразрывно связана с традицией. Участием музыкантов в программе фестиваля создается связь общенародного действия с конкретными носителями культурной традиции. Чествование национальных деятелей культуры играет важную роль в формировании имиджа Алтая как региона с богатым прошлым и большими возможностями для развития.

Традиционные праздники в современный период имеют двоякую цель: с одной стороны, часть населения Алтая по-настоящему нуждается в проведении ритуалов, связанных с их верой. С другой стороны, праздничное действо является ресурсом для развития туризма, признанного одним из приоритетных направлений экономики, способствует развитию сопряженных с праздником видов искусства⁷, поэтому наблюдается тенденция к коммерциализации, популяризации и выхолащиванию основных идей праздника. Его форма и сроки проведения могут меняться в соответствии с конъюнктурой: «Раньше мы проводили праздник чуть позднее, в августе, когда созревает урожай. Но, чтобы привлечь большую часть жителей Алтая, да и гостей, мы решили проводить его раньше, в начале лета»⁸

При этом традиционные верования, обряды, национальный язык, костюм, пища провозглашаются безусловной ценностью сами по себе, а праздник – актуальной формой их бытования. Свидетели праздника употребляют устойчивые выражения «национальная память», «зов предков», «память крови». Незнание обывателями традиций порицается. Подчеркивается направленность на молодежную аудиторию, необходимость приобщения молодого поколения к традициям предков. В рамках праздника наглядно конструируется сам образ культуры на основе ее составных частей: моды, музыки, кухни, спорта, ремесла.

⁶ В.Ф. Матахов и М.А. Опонгошев, старейшие жители села Сайдыс о Николае Улагашеве // Сельчанка. № 47. 21 июня 2011 г.

⁷ Закон о республиканской целевой программе «Культура республики Алтай» (2008-2010) от 16 сентября 2008 г.; Закон о республиканской целевой программе «Возрождение, сохранение и развитие народных художественных промыслов, традиционных народных ремесел и декоративно-прикладного творчества в республике Алтай (2005-2010 годы)» от 25 февраля 2005 г.

⁸ Праздник таяжных людей // Постскриптум. № 26. 30 июня 2005 г.

Таким образом, возрожденный праздник представляет собой причудливый конструкт – попытку синтеза различных символов и культурных пластов, связанных с историей Алтая: воспроизведение древних обрядов соседствует с государственным гимном и песнями современных этнических исполнителей, театрализованному представлению на основе легенд и истории алтайских народов предшествует официальное обращение властей. Создается символическая связь прошлого и настоящего, традиций и современности. Так в рамках этнопраздника конструируется образ Алтая и алтайцев. По существу, праздник становится своеобразной акцией популяризации этнической культуры и демонстрацией ее потенциала как для самого этнического сообщества, так и для сторонних наблюдателей – что особенно актуально в современный период.