ЕВРОПЕЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

Факультет антропологии

Антропология
Фольклористика
Социолингвистика

Конференция молодых ученых

СБОРНИК ТЕЗИСОВ

Санкт-Петербург

2020

Оглавление

Бунина Мария. Восприятие людьми на инвалидных колясках городского пространства…….…...…4

Вдовиченко Мария. Особенности языковой политики фашистского режима Муссолини в Италии (на материале указаний для прессы 1932-1934 гг.)…….……8

Захарова Анастасия. Первый сексуальный опыт девушки в жизни и в жестоком романсе: эвфемизмы, метафоры, мотивы…….……...13

Иванова Стефания. Литании как устный речевой жанр……...15

Калашникова Мадина. Комментарий к архиву как продуктивная форма исследовательского интервью. Конструирование памяти об академгородках в интервью настоящих и бывших жителей……...18

Карпунина Анастасия. Буддизация севера Бурятии: артефакты в действии……..22

Кузнецова Елена. Современное состояние движения последователей Джона Фрума в городской среде (республика Вануату)……..25

Лазарева Анастасия. Отношение коренных малочисленных народов Севера к формальному образованию в рамках интернатной системы (по материалам ХМАО-Югры)……27

Леонтьева Мария. Диалектные соматизмы в контексте народной медицины (на материале названий поясницы в русских говорах)……...31

Лурье Яков. Транзит как *место*: случай придорожных кафе……35

Макшакова Татьяна, Бардовская Ульяна. Локальное и типическое в культе преподобного Пахомия Нерехтского: этнолингвистический аспект…….38

Мартыненко Александра. Интересы ребенка во взаимодействии органов опеки и районного суда: государственная защита или защита от государства?.....42

Москвина Дарья. «Кабинет и поле» советского этнографа в 1930-е годы на примере работы колхозной группы Института по изучению народов АН СССР……46

Patkina Iuliia. Negotiation of Shared Values in Post-Soviet Kalmykia: Rediscovery and Popularisation……..50

Попов Арсений. Время и ритуал в армии по призыву (вооружённые силы Российской Федерации)……53

Пушин Артём. Церковь дома или дом в церкви: сакральное и повседневное в одной немецкой харизматической общине……57

Родионова Мария. Лексическое варьирование при конструировании идентичности в виртуальном BDSM-сообществ……...……61

Рыжкова Виктория. «Другой» в восприятии старообрядцев Южного Алтая……67

Самир Ахмад, Рыжков Никита. Язык спасения: борьба идиша и иврита и конструирование еврейской идентичности……...70

Сапогов Иван. Опыт описания молодёжных солидарностей Китай-города (Москва)……...73

Саркисов Иван. О конфессиональной принадлежности жителей села Урмия……77

Сенина Юлия. «Мы стараемся быть посередине между сухой академической традицией и эзотерикой»: апелляция к науке в родноверческом дискурсе……81

Струтинский Иван. Формирование современной купальской обрядности на Западном Подолье и Прикарпатье (по материалам полевых исследований 2018-2019 гг.)……85

Тихонова Маргарита Мифологические рассказы о сельских колдунах: опыт исследования…...88

Харитонов Василий, Степина Динара. Монолингвальный габитус в многоязычном обществе: как и что говорят о языках в России……92

Хузина Альбина. «Мне не нравится, что там засилье женского»: общее собрание в сельской религиозной общине как место проявления структур власти (на примере поселения анастасиевцев N)……95

Мария Бунина
Европейский университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург)
факультет антропологии, магистратура
mbunina@eu.spb.ru

ВОСПРИЯТИЕ ЛЮДЬМИ НА ИНВАЛИДНЫХ КОЛЯСКАХ ГОРОДСКОГО ПРОСТРАНСТВА

В российском современном обществе происходит постепенная трансформация представлений о «нормальности»: создаются условия для жизни и социализации людей с особенностями развития и физической инвалидностью. В случае последней все большее значение приобретают организация «доступной среды», предоставление инвалидной коляски или альтернативных средств передвижения, разработка новых технологий и приложений.

Город оказывается одним из полей для взаимодействия, конфликта и контроля у «здоровых» людей и людей в инвалидном кресле. То, как люди на инвалидных колясках «переживают пространство» [Лоу 216: 170], каким образом конструируют и воспринимают его, позволяет выявить за локальными конфликтами более масштабные культурные проблемы.

Цель данной работы – определить, какие факторы, помимо материальных, влияют на восприятие пространства людьми в инвалидном кресле, а также какие у них существуют дискурсы рассказывания о пространстве и способах воздействия на него. Материалами для исследования стали шесть интервью с людьми на инвалидных колясках из Санкт-Петербурга и наблюдения, сделанные во время наших совместных прогулок по городу и чаепитиях дома у моих информантов. При анализе данных использовались методы grounded theory, насыщенного описания и дискурс-анализа.

Полученные материалы позволяют выделить три крупных темы: физическая возможность пользоваться городским пространством и влиять на него, стигматизированность людей на инвалидных колясках и инвалидных колясок самих по себе, а также конструирование моими информантами собственной нормальности.

Идея, что доступность среды иллюзорна, красной нитью тянется через многочисленные исследования инклюзивной среды [Hahn 1986, Hartblay 2017, Филиппс 2018]. Впрочем, это большая тема, в которой также можно выделить несколько направлений. Во-первых, значимое место занимает вопрос о пандусах и съездах, их количестве и пригодности для использования людьми с ограничениями разного рода. Во-вторых, ответственность за апробацию новых объектов: кто ее несет и как воспринимает свою деятельность, как можно повлиять на власть предержащих. В-третьих, отсутствие полноценного доступа к городскому общественному транспорту: невозможность пользоваться маршрутками, трамваями, электричками, удаленность автобуса или троллейбуса от тротуара, неработающие аппарели, избегание водителями пассажиров на инвалидных колясках, разница в высоте между платформой метро и вагоном.

Наконец, как следствие – отсутствие культуры взаимодействия с людьми на колясках: кнопка вызова службы поддержки зачастую находится в недоступном для них месте, а если дозвониться удается, то зачастую сотрудники заведения, которые, как предполагается, помогут, не знают, какие именно действия они должны предпринять.

«Доступная среда» может пониматься как прикладная концепция, связанная с описанием доступного дизайна, или как воображаемый идеал; он имеет конкретные, разговорные и постоянно обсуждаемые смыслы в жизни людей с инвалидностью. Эти смыслы формируют общий словарь о барьерах, социальной интегрированности и исключенности, справедливости, они позволяют заявлять о правах на возможности передвижения и участия в повседневных практиках [Friedner, Osborne 2015: 10-11].

Во время разговоров с моими информантами постоянно возникали указания на бесполезные, сложные для использования пандусы. Мысль о том, что строятся эти пандусы зачастую без действительного внимания к тем, на кого они рассчитаны, многократно звучала у моих собеседников. Практически всегда замечания о качестве пандуса или о ремонте дома, произведенном по инициативе государства, сопровождались антибюрократическими репликами вроде «делают для галочки», «если делают, то по селедке», «чтобы комиссия увидела, что пандус есть, и успокоилась», «пока Путин не приедет, ничего не изменится», «этот ремонт – это моя головная боль», «я не просила, чтобы они вот так меняли». Таким образом постоянно воспроизводится связь «хорошего» дизайна с эффективным управлением и демократией [Murphy 2016: 3-4].

Вместе с тем некоторые мои информанты активно преобразуют среду вокруг себя: пишут заявки на портал правительства Санкт-Петербурга, в районные администрации, прокуратуру, общаются с руководителями магазинов и частных компаний, участвуют в акции «Доступная среда» организации «На коляске без барьеров», приходят на популяризаторские мероприятия типа «Живая библиотека». Впрочем, в этих рассказах не столько подчеркивается результативность преобразовательной деятельности, сколько шаткость побед, отсутствие полноценной обратной связи: «это [что убрали бордюры] хорошо, конечно, приятно, но через пару лет менять будут, опять ведь без занижения поставят, что мы, не знаем, что ли», «ты можешь хоть обкричаться, но без заявления тебя в администрации никто не услышит», «уже полтора года стою в очереди на квартиру».

Также неоднократно мои информанты озвучивали желание передать функцию одобрения нового объекта из рук бюрократов представителям «целевой аудитории»: «Доступность [пандуса] для инвалида и для другого человека – это совсем разные вещи, понимаешь?» Очевидным образом интенция присвоить право на утверждение за местом статуса доступного оказывается одной из тактик заявления о себе в ситуации частичного исключения из социальной жизни [Routledge 1997: 71].

Идея о необходимости демонстрировать собственную «нормальность», «обычность», «полноценность» – одна из центральных в нарративах людей с физической инвалидностью. Как показал в своей классической работе о стигматизации Ирвин Гоффман, «стигма» – это, в первую

очередь, отношение между свойством, присущим индивиду, и восприятием этого свойства обществом [Goffman 1963]. По выражению моей информантки, «люди знают, как относиться к бабушкам, панкам, маленьким девочкам, незрячим, но при этом нет какой-то выработанной единой реакции на колясочника». Обнаружение явной стигмы вызывает у горожан замешательство, оно возникает как реакция на разрушение повседневных фоновых ожиданий [Гарфинкель 2007].

Телесная аномальность связывается при этом с поврежденной идентичностью: мои информанты сталкивались с ситуациями, когда им пытались давать деньги, некоторые бары и кафе просили оплату вперед, сомневаясь в платежеспособности человека, родители уводили своих детей на другую сторону дороги, когда ребенок показывал на коляску пальцем и задавал вопросы.

Примечательно, что стигма лежит не только на человеке, но и на всех предметах, связанных с нарушениями. Происходит своего рода контагиозность инвалидности: когда один из моих информантов предложил мне сесть в его инвалидное кресло, пока он сидел на скамейке в метро, я отказалась, руководствуясь при этом собственными ощущениями – нежеланием примерять на себя инвалидность, получить в глазах других ту же «поврежденную идентичность». Как оказалось, большая часть людей поступали, как и я. Этот пример отчетливо выявляет, как ограничения, накладываемые на людей с инвалидностью, возникают под влиянием социальной среды и в меньшей – в результате их физического или умственного состояния [Vygotsky 1993].

Полученные наблюдения позволяют разделить социальное пространство города на само пространство и социальные взаимодействия. По сути, люди на инвалидных колясках по-своему стигматизируют окружающих. Связка «доступность-самостоятельность-нормализация» приводит к выводу, что «нормализированные» инвалиды – это те, с которыми горожане сталкиваются в метро, те, которые передвигаются самостоятельно, кому нужна минимальная помощь. Соответственно, предпочитая такси автобусу или скайп личной встрече, они сами ограждают себя от того самого «нормализирования» собственного статуса в социальном пространстве и в общественных местах. В результате в публичной среде горожане чаще видят на инвалидных колясках либо попрошаек, для которых их положение, напротив, выгодно, так как демонстрирует, что они нуждаются в помощи, либо активистов.

Как и остальные горожане, люди на инвалидных колясках воспринимают пространство, в первую очередь, через реакцию окружающих на себя, а не только через материальные условия. Разнообразные способы конструирования пространства, будь то физические факторы среды (поверхность дороги, бордюры, пандусы и т.д.), государственная политика или поведение прохожих, понимаются моими информантами как главный способ реализации своих прав человека и гражданина – на получение образования, работы, путешествия, культурный и развлекательный досуг. Менее глобальный, но не менее важный вывод касается времени: неспособность предугадать, каким окажется маршрут, лишает моих информантов возможности рассчитать время на дорогу, поэтому темпоральность (расписание, опоздания и пр.) в их нарративах практически отсутствует.

Библиография

1. Friedner M. New Disability Mobilities and Accessibilities in Urban India // City and Society. 2015. №27 (1).
2. Goffman E. Stigma: notes on the management of spoiled identity. London: Penguin Books, 1963.
3. Hahn H. Disability and the urban environment: a perspective on Los Angeles // Environment and Planning D: Society and Space, vol. 4, 1906.
4. Hartblay C. Good ramps, bad ramps: Centralized design standards and disability access in urban Russian infrastructure // American Ethnologist, vol. 44, №1, 2017.
5. Murphy K. Design and Anthropology // Annual Review of Anthropology, №45, 2016.
6. Routledge P. A spatiality of resistances: theory and practice in Nepal's revolution of 1990 // Pile S., Keith M. (Eds.) Geographies of Resistance. London: Routledge, 1997.
7. Vygotsky L. S. The fundamentals of defectology (abnormal psychology and learning disabilities) // Rieber R.W., Carton A.S. (Eds.) The collected works of L. S. Vygotsky. Vol. 2. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 1993.
8. Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии. СПб.: Питер, 2007.
9. Лоу С. Пласа. Политика общественного пространства и культуры. М.: Strelka Press, 2016.
10. Филлипс С.Д. Инвалидность и мобильное гражданство в постсоветской Украине. Харьков: ХНУ им. В.Н. Каразина, 2018.

Мария Вдовиченко
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва)
Филологический факультет, бакалавриат, III курс
imustconfess@yandex.ru

ОСОБЕННОСТИ ЯЗЫКОВОЙ ПОЛИТИКИ ФАШИСТСКОГО РЕЖИМА МУССОЛИНИ В ИТАЛИИ (НА МАТЕРИАЛЕ УКАЗАНИЙ ДЛЯ ПРЕССЫ 1932-1934 ГГ.)

Мое исследование основано на анализе *veline* – распоряжений, которые ежедневно отправлялись в редакции газет из Министерства печати и пропаганды (в дальнейшем «Министерство») – а также на анализе архивных статей газет «Corriere della Sera» и «La Stampa», в некоторых случаях «Il Popolo d'Italia».

Целью исследования являлось:

1. Определение особенностей языковой политики в отношении языка прессы в Италии 1930-х–1940-х гг.

2. Выявление способов практической реализации этой политики — в какой степени и в какой форме были реализованы требования цензоров, были ли они реализованы вообще.

В процессе анализа *veline*, отобранных для исследования, я выявила четыре аспекта, которые позволяют понять, какой хотел видеть фашистскую газету режим Муссолини.

1. Запрет на <u>излишнюю экспрессивность</u> в тексте и в заголовках газет.

Языковые средства, которые расценивались цензорами как элементы, привносящие в текст особую экспрессивную тональность и стилистическое маркирование:

1.1 Частое и неуместное использование прилагательных (*aggettivazione*), в том числе имеющих неподходящую и слишком ярко выраженную эмоциональную окраску.

1.2 Излишне частое употребление фразеологизмов, неуместное, на взгляд министерства, в газетных статьях.

1.3 Использование образов, которые плохо сочетаются с тем предметом, который они обозначают.

Это стилистическое требование преследовало две цели:

1. Противопоставить новую прессу фашистской Италии старой прессе, старому стилю написания статей, создания газет. Главная характеристика языка новой фашистской прессы – *sobrio* («строгий»).

2. В сложные для государства периоды экспрессивная лексика оказывается под запретом из-за того, что может создать у читателя слишком положительное представление о ситуации: о предстоящей войне, о боевых действиях, о состоянии войск неприятеля. Таким образом, запрет на использование этих языковых средств в некоторых случаях носил не только стилистический, но и политический характер.

2. Общий подход к подаче материала, которого должна была придерживаться фашистская пресса. Цензоров волновало, что разрыв между реальностью, которую предлагала читателям фашистская пропаганда в газетах, и той реальностью, которая их окружала на самом деле, мог показаться читателю слишком очевидным. Поэтому одной из задач цензуры, переданной газетам через многочисленные распоряжения, было не допустить «перегибов», которые либо шли вразрез с реальностью, либо могли создать слишком оптимистические ожидания, либо же просто носили слишком восторженный, открыто пропагандистский характер.

Распоряжение от 5 февраля 1935 года, которое позволяет понять, насколько свободно пресса вела себя в интерпретации сообщений новостных агентств. Министр Галеаццо Чано недоволен тем, что газеты неправильно проинтерпретировали сообщение *Agenzia d'Italia* о резком снижении уровня рождаемости: «*Resto del Carlino* озаглавил его [сообщение] "Демографический рост", а *Giornale d'Italia* — "Благоприятные результаты"». Министр говорит, что сейчас необходимо «отбросить притворство» и прямо писать о том, как плохо обстоят дела с рождаемостью в Италии.

Этот случай позволяет сделать два вывода:

1. Иногда пропаганда, являвшаяся уже инициативой самих газет, шла вразрез не только с реальностью (как, например, в распоряжении 3.6, где цензоры осуждают *La Gazzeta del Popolo* за выдуманные народные демонстрации в поддержку Муссолини), но и с внутренней логикой повествования

2. Фашистская пропаганда, в некоторых случаях, была вынуждена уступать реальности, а не формировать ее.

К этой же тенденции относится стратегия Министерства по созданию образа «дуче». В первые четыре года цензоры главным образом опасались заходить слишком далеко в восхвалении Муссолини, боясь показаться смешными. Поэтому очень много распоряжений этого периода было направлено на сдерживание пропаганды, на предотвращение «перевыполнения» плана. Однако со временем тенденция стала меняться. Начиная с 1938 года исчезают «выговоры» за преувеличение. Появляются *veline*, прямо направленные на то, чего цензоры раньше старались избегать. Таким образом, образ «дуче» в фашистской прессе динамичен, и, вероятно, его эволюция, как и появление новых коннотаций у экспрессивных прилагательных, связана с войной.

3. Необходимость внешнего многообразия. Пропаганда не должна была быть очевидной, чтобы читатель не догадался, что за фасадом каждой газеты кроется один и тот же приказ[1] («газеты не должны публиковать эти сообщения одновременно; наоборот, необходима некоторая градация, чтобы не могло создаться впечатление, что их публикуют по приказу»). В фашистской Италии добиться подобного эффекта было сравнительно легко, потому что цензура носила не предварительный, а последующий характер, и пресса имела относительную свободу в выборе вторичных тем для освещения. Проблема была в том, как разнообразить подачу официального материала, поступавшего от пресс-службы правительства.

Для этого министерство прибегало к разным уловкам: сначала появилось предписание использовать разные фотографии для иллюстрации одного события, затем последовало распоряжение не направлять «пропагандистский материал» сразу наборщику, а использовать его как основу для написания статей. В определенный момент в указаниях упоминается, что пресс-служба главы правительства иногда рассылает статьи, написанные отдельно для каждой газеты. Остальные распоряжения этого раздела направлены на то, чтобы вытащить прессу из «серости», стимулировать редакторов газет проявить собственную инициативу, попытаться заставить их внести в статьи *un po' di discussione* («немного противоречивости»).

Подобные распоряжения обнаруживают серьезную проблему, с которой столкнулся аппарат Министерства: система, созданная государством для ограничения свободы печати, не могла достичь того уровня творческой оригинальности, качества журналистской работы, который был нужен цензорам для создания новой прессы.

4. Последняя тенденция – «милитаризм» прессы, важность милитаристской лексики и особенности ее использования в газетных текстах. С начала 1941 года от прессы регулярно требуют соответствовать тому, что цензоры называют *stile della guerra* («военный стиль»), *clima della guerra* («обстановка войны»), *atmosfera della guerra* («атмосфера войны»).

Для реализации второй цели исследования я провела выборочную проверку практических реализаций требований цензуры. В результате были выявлены три модели поведения со стороны редакторов газет:

1. прямое неповиновение цензорам (например, в случаях, когда от редакторов требовалось заменить слово с уже установившимся значением другим словом с другим значением);

2. частичное выполнение требований (зависящее, например, от актуальности темы);

3. полное выполнение всех требований, вплоть до впадения уже в другую крайность (однообразие).

---

[1] "In quegli anni, anche se i quotidiani e i periodici erano numerosi come oggi, c'era il *giornale unico*."
Arbizzani L., Onofri N. S. I giornali bolognesi della Resistenza: con un panorama sulla stampa durante il fascismo. – Bologna, 1966. – C. 11

Ни одна этих схем поведения, судя по всему, не стала поводом для недовольства со стороны Министерства.

Выводы:

1. Политика фашистского режима в отношении прессы в Италии 1930-х–1940-х гг. сводилась к контролю не только содержания, но и стиля. Стилистический контроль, который в условиях свободной прессы должен осуществляться редакторами газет, в Италии Муссолини стал обязанностью чиновников Министерства. При этом отклонения от «строгого» стиля, к которому стремились цензоры, воспринимались ими как характерные для «старого» стиля, то есть, языка прессы до 1920-х гг.

2. При этом, конструируя новую прессу, соответствующую новой эпохе, Министерство стремилось создать видимость «свободы» от цензуры, то есть искусственно сформировать привычный для публики облик «старой» свободной печати. Попытки цензоров различными способами внести разнообразие в газетные публикации и избежать слишком очевидной пропаганды отражают стремление Министерства в «ручном» режиме воссоздать формальный облик «свободной» прессы, сложившейся в Италии к моменту прихода Муссолини к власти. В этом аспекте фашистская цензура кардинально отличалась от советской, которая в этот период не «стеснялась» публиковать статьи с такими заголовками, как например: «Гнусные гадины раздавлены»[2], «Разгромлено змеиное гнездо»[3] и т.д.

3. Особенность функционирования фашистской цензуры состояла в том, что формальное наличие указаний не означало, что эти указания всегда беспрекословно выполнялись. Это позволяет рассматривать отношения между Министерством и газетами не как отношения однозначного строгого подчинения, но как гибкие отношения, допускавшие вариативность исполнения требований в зависимости от обстоятельств в каждом отдельном случае. Поэтому на основании анализа указаний 1932–1943 гг. невозможно делать выводы о том, какой *на самом деле* являлась новая фашистская пресса — можно говорить только о том, какой новую прессу *хотел* видеть режим Муссолини.

[2] Правда. – 1938. – 15 марта. – С. 2.
[3] Правда. – 1938. – 14 марта. – С. 1.

Библиография

1. Arbizzani L. I giornali bolognesi della Resistenza: con un panorama sulla stampa durante il fascismo. / L. Arbizzani, N. S. Onofri, Bologna, 1966.
2. Castronovo V. La stampa italiana. Dall'Unità al fascismo. Bari**,** 1970.
3. Mottadelli R. Evoluzione e persistenza dell'iconografia di Primo Carnera nella cultura popolare italiana: mitopoiesi plebea e propaganda fascista. // Saggi/Ensayos/Essais/Essays. 2015. №14. С. 46-63.
4. Talbot G. Censorship in Fascist Italy, 1922-43: Policies, Procedures and Protagonists. Palgrave Macmillan UK, 2007.
5. Tranfaglia N., Murialdi P. La stampa italiana nell'età fascista. Roma-Bari, 1980.
6. Горяева Т. М. Политическая цензура в СССР. 1917–1991 гг. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009.
7. Григорьева И.В. Италия в XX веке: учебное пособие для вузов. М.: Дрофа, 2006.

Источники

1. Tranfaglia, N. La stampa del regime 1932–1943. Le veline del Minculpop per orientare l'informazione. Milano, 2005.
2. Flora F. Appello al Re. Ritratto di un ventennio. Stampa dell'era fascista. Bologna, 1965.

Анастасия Захарова
Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург)
филологический факультет, бакалавриат, III курс
anastas.zakhar@gmail.com

ПЕРВЫЙ СЕКСУАЛЬНЫЙ ОПЫТ ДЕВУШКИ В ЖИЗНИ И В ЖЕСТОКОМ РОМАНСЕ: ЭВФЕМИЗМЫ, МЕТАФОРЫ, МОТИВЫ

Вплоть до середины XX века замужество как одно из наиболее значимых событий в жизни русской деревенской женщины являлось также обрядом перехода, сопровождавшимся изменением социального положения, появлением дополнительной ответственности, переходом в новую систему ценностей. Одним из наиболее эмоционально нагруженных аспектов такого перехода является телесность, главным образом — первый сексуальный опыт.

В течение прошлого столетия за советский и постсоветский период индивидуальное и общественное отношение к этому опыту значительно изменилось. Сегодня первый сексуальный опыт не обязательно связан с браком, хотя многими жителями северных деревень он до сих пор упоминается именно в контексте замужества и первой брачной ночи. В настоящем докладе будут рассмотрены ситуации первого сексуального опыта и точки зрения на эти ситуации.

Основным материалом для настоящего исследования послужили жестокие романсы (а также полные интервью, в которых они были исполнены), ключевой мотив которых — «падение девушки», «потеря девичьей чести». Главным образом мы изучали песни, исполняемые в деревнях Мезенского и Лешуконского районов Архангельской области. Записи хранятся в Фольклорном архиве СПбГУ.

Поводом для исследования послужило замечание одной из информанток о том, как в первую брачную ночь и в течение некоторого времени после свадьбы она не вступала в сексуальные отношения со своим молодым мужем, так как ещё «береглась». Впоследствии о своих сексуальных опытах (в том числе о первом) так или иначе рассказывали и другие интервьюируемые женщины.

Временной промежуток, к которому относятся использованные интервью – 2007-2018 годы. Почти все информанты — женщины 1930-1960-х годов рождения, прожившие всю жизнь или большую часть жизни в деревнях Архангельской области.

Одной из главных проблем, с которой пришлось столкнуться в процессе полевой работы, оказалась специфическая реакция большинства интервьюируемых на предмет разговора. К теме интимности интервью всегда приходилось подводить особым образом, но даже в довольно откровенном разговоре на вопросы собирателей информанты реагировали стеснительно, насмешливо или с недоумением, зачастую отвечали сжато или с использованием эвфемистических конструкций и образов.

В балладах такие эвфемизмы обычно являются основой метафорического переноса. Как правило, метафорическое упоминание «потерянной чести», «падения» девушки стоит рядом с образами растительного мира:

«Не одна трава помята –
Помята девушке краса!»
(ФА СПбГУ, Мез21-2)

«Зацелую допьяна, изомну, как цвет…»
(ФА СПбГУ, Мез21-12)

«Когда цвет розы расцветает,
То всяк старается сорвать.
Когда цвет розы увядает,
То всяк старается стоптать».
(ФА СПбГУ, Мез21-15)
и т.д.

Цель данной работы — проследить, с помощью каких метафор описывается сексуальный опыт (особенно первый) в жестоком романсе, и сравнить это описание с риторическими приёмами дискурса биографических нарративов современных женщин.

Первая задача исследования – выделить метафорические переносы в текстах жестоких романсов и попытаться классифицировать метафоры в соответствии с оценочным фактором исполнителя.

Второй задачей является анализ эвфемистических конструкций, оценочных высказываний, сюжетных рассказов, используемых в разговоре о телесном опыте.

Результатом исследования является анализ средств избегания прямого называния и описания сексуального опыта в романсах, а также рассмотрение особенностей его называния и оценивания в речи (в соответствии с определенными моделями поведения).

Стефания Иванова
Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург)
Филологический факультет, бакалавриат, II курс
vnvstefania@gmail.com

ЛИТАНИИ КАК УСТНЫЙ РЕЧЕВОЙ ЖАНР

Впервые литания как особый жанр повседневной речи россиян была выделена американским антропологом Нэнси Рис на основании исследования, которое она провела в Москве и Ярославле (1989-1995). В 1997 вышла книга «Русские разговоры» [Ries 1997]. Нэнси Рис определила литании как «речевые периоды, в которых говорящий излагает свои жалобы, обиды, тревоги по поводу разного рода неприятностей, трудностей, несчастий, болезней, утрат, а в конце произносит какую-нибудь обобщенно-фаталистическую фразу или горестный риторический вопрос (например, "Ну почему у нас все так плохо?"). Завершить литанию может и тяжкий вздох, выражающий разочарование и покорность судьбе» [Рис 2005: 160].

Рис рассматривала этот жанр как промежуточный [Рис 2005: 284-286], сложившийся в ситуации переходного ритуала, который, как она полагает, разворачивался в России в период конца 1980-х – начала 1990-х годов.

В настоящем докладе я расскажу о результатах исследования, вопрос которого был следующий: насколько этот речевой жанр актуален для современного русского дискурса, а также согласно каким характеристикам его можно выделить.

Исследование проводилось на материале интервью, собранных мною летом 2019 года в городах Ревда и Екатеринбург Свердловской области, а также интервью, которые были записаны в деревне Локотцы Кувшиновского района Тверской области. Информантов можно разделить на две возрастные группы: родившиеся в 1950-1980-е и родившиеся в 2000-е годы. Это люди преимущественно с высшим или неоконченным высшим образованием. Большинство опрошенных — женщины (20 человек), мужчин было пятеро.

Для жанра литании удалось выделить следующие характеристики.

Важную роль в построении высказываний такого типа играют риторические вопросы. Как правило, они либо завершают тематический блок, либо маркируют кульминацию литании. Б. В. Томашевский определяет этот стилистический прием так: «Подобные вопросы, подобные восклицания (следовало бы прибавить — и ответы) носят название риторических. Это либо просто форма вопроса, либо обращение к предмету, к явлению природы, которое, конечно, не может дать никакого ответа» [Томашевский 1983: 280]. Также Томашевский подчеркивает, что это явление более характерно для лирического высказывания. Использование этого приема в речи поэтизирует ее, возвышает.

«Ты вот не замечаешь, это же меняет... зачем они, ***ну как так можно?*** *Пакет в пакет – всё в пакеты»* (ж, 2000 г.р., Екатеринбург). Информант при этом как бы обращается к некой инстанции, к некому универсальному высшему оппоненту, который знает, что так точно нельзя.

В качестве стилистических характеристик литании Н. Рис указывает синтаксический параллелизм и кольцевую композицию. Наш анализ показал иное. Можно говорить не только и не столько о синтаксическом параллелизме и кольцевой композиции, сколько о системе повторов вообще. В приведенном далее отрезке лексические повторы выделены жирным шрифтом, а синтаксический параллелизм – нижним подчеркиванием.

*«**Мне** же надо где-то там карьеру строить, **не** знаю. Ведь **жизнь** как-то продолжать. И блин, я сижу и не понимаю, вот мне всё **не нравится**. **Не** то, что всё **не нравится**, **мне** что-то в Москве, я вижу – крутой очень, но я **не** хочу там **жить** – бешеный очень. И **не** знаю, тяжело. Я смотрю на Питер и, но что-то тоже **мне не нравится**, и я не знаю куда. Вот я **не** могу понять, **то ли в** Москву, **то ли в** Екатеринбург, **то ли в** Питер, **то ли** еще куда-то, а вдруг **мне** нужен Сочи или Новосибирск. И я сижу, и я не понимаю»* (ж, 2000 г.р., Екатеринбург).

Композиция даже такого небольшого фрагмента строится на повторе. Частица «не» наиболее частотна (11), затем идет местоимение «я» (8), конструкции «не знаю» (2), «не нравится» (3). Все это подчеркивает с одной стороны субъекта речи, а с другой – значение отсутствия, нехватки, неизвестности. Выражение «я сижу и не понимаю» создает кольцевую композицию, оно повторяется в начале и в конце.

Большое количество эллиптических конструкций, состоящих из односоставных, нераспространенных предложений, способствует появлению особого ритма речи.

Еще один частый прием – синекдоха (перенос имени с целого на часть и наоборот, одна из модификаций метонимии) [Жеребило 2010: 324]. Этот стилистический прием проявляется на лексическом уровне как использование местоимений то множественного, то единственного числа. Как показала в своем исследовании Т. М. Николаева, именно синекдоха становится одним из приемов «лингвистической демагогии». Она – способ скрытого оценочного воздействия на адресата [Николаева 2000: 155]. Исследовательница возводит социальное значение этого феномена к ощущению социального одиночества: «Иначе говоря, за говорящим индивидом должен стоять некий социум. В случае реальной “незаполненности” и/или вербальной невыраженности мнений этого социума в речевом поведении говорящего манифестируются две тенденции: построение максимального социума языковыми средствами и выражение мнения этого социума. Таким образом, “генерируется” позитивная референтная группа. Как внушает говорящий, эта группа мыслит и полагает так, как и он, точнее он говорит и мыслит, как и “все они”» [Николаева 2000: 155].

Этот феномен выражается через универсальные высказывания, где свободно взаимозаменяется единственное и множественное число; через генерализации (обобщения), а

также через высказывания, за которыми стоит понятие нормы. Николаева называет это явление «квазинормой формируемого социума».

Используя этот прием, сразу несколько информантов ссылались на «общеизвестную проблему здравоохранения»:

> *«Еще меня очень бесит, что ты не можешь, вот **у нас**, нормально обратиться в больницу, если у тебя реально что-то болит. Ну, да-да проблема здравоохранения **у нас**»* (ж, 2000 г.р., Екатеринбург).

> *«Типа, я постоянно слышу такие истории и понимаю, что, **у нас** настолько халатное отношение к медицине, потому что она бесплатная. Типа, в Америке есть как бесплатные клиники, так и по подписке, прописке, сейчас – страховке. В общем, да, по страховке, из-за этого люди в случае чего, они сразу бегут в больницу. Ну, по крайней мере, то, что, короче то, что **Россия думает об Америке** – это выглядит так»* (ж, 2000 г.р., Екатеринбург).

Несмотря на то, что проблема «общеизвестная», понимание ее разнится. То есть информанты отсылают не к реальности, а к собственному пониманию реальности, к собственной квазинорме.

Таким образом, можно констатировать, что жанр литаний поддерживается устной традицией использования. В отношении его функции я готова высказать гипотезу, отличную от предложенной Нэнси Рис. Устный речевой жанр литании является не частью ритуала перехода в другое состояние, а самостоятельным ритуалом, направленным на воспроизведение и поддержание социальных конвенций, реальных или мнимых.

Библиография

1. Ries N. Russian Talk: Culture and Conversation During Perestroika. Ithaca, N.Y. and London: Cornell University Press, 1997.
2. Томашевский Б.М. Стилистика: учебное пособие / под.ред. Муратова А.Б. 2 -е изд., Л.: Издательство Ленинградского университета, 1983. С. 280.
3. Жеребило Т.В. Словарь лингвистических терминов. Изд. 5 -е, испр. и доп. Назрань: Пилигрим, 2010. С. 324.
4. Николаева Т. М. От звука к тексту. М.: Языки русской культуры, 2000. С.155.
5. Рис Н. «Русские разговоры»: культура и речевая повседневность эпохи перестройки. / Пер. с англ. Н.Н. Кулаковой и В.Б. Гулиды. Предисл. И. Утехина. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 160.

Мадина Калашникова
НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)
Факультет гуманитарных наук, бакалавриат, IV курс
mkalashnikova2018@mail.ru

КОММЕНТАРИЙ К АРХИВУ КАК ПРОДУКТИВНАЯ ФОРМА ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ИНТЕРВЬЮ. КОНСТРУИРОВАНИЕ ПАМЯТИ ОБ АКАДЕМГОРОДКАХ В ИНТЕРВЬЮ НАСТОЯЩИХ И БЫВШИХ ЖИТЕЛЕЙ

В 2003-м году был издан перевод на русский язык знаковой книги Пола Томпсона «Голос прошлого: Устная история» [Thompson 2003], где он излагает основные принципы устной истории, а также описывает развитие этого направления. Так, со второй половины XX века интерес устных историков перенесся с фактов, которые мы узнаем из интервью, на сами интервью: «…центром исследований в социальных науках все больше становится сам рассказ о жизни — воспринимаемый как социальная конструкция, обладающая самостоятельным существованием» [Розенталь 1993]. Биографический опыт стал рассматриваться как важный источник знаний о социальной структуре, к которой принадлежит рассказчик.

Я обращаюсь к методам устной истории в своем исследовании, посвященном памяти о жизни и науке в советских академгородках. В его основу ляжет серия интервью с людьми, работавшими в различных научно-исследовательских институтах на территории Новосибирского Академгородка, Дубны и Черноголовки в советское время. Исследователи, занимающиеся изучением советских академгородков, часто прибегают к сбору глубинных биографических интервью. В 2017 году Мария Рогачева в своей книге о Черноголовке отмечала, что историки в последнее время все чаще обращаются к методам устной истории, несмотря на проблематичность этого подхода [Rogacheva 2017: 18]. Главное преимущество этого метода она видит в том, что интервью помогают проникнуть в приватный мир ученых, позволяют узнать о жизни в наукограде из перспективы личного опыта. Опираясь на интервью со старожилами Черноголовки, архивные фото и видеоматериалы, анализ мемуаров, местных газет и журналов, исследовательница восстанавливает историю этого наукограда и через нее пытается ответить на вопрос о том, как менялось советское общество в постсталинскую эпоху [ibid.: 3]. Память о советском академгородке также была темой «Обнинского проекта», работа над которым велась с 2012-го по 2015-й год [Орлова 2015]. В его основе лежал интерес к «рассказанному опыту жизни и деятельности в большой советской науке и технике тех поколений ученых и инженеров, что обеспечили серию технологических прорывов в 1950–1960-е годы» [ibid.: 156]. Это масштабное междисциплинарное исследование сочетало работу с архивными документами, газетами и фотографиями, проведение глубинных интервью, создание общедоступной оцифрованной базы данных, написание многочисленных статей и даже организацию выставки. Целью проекта было выяснить, как была на самом деле устроена жизнь и наука в Обнинске.

Все вышеперечисленные исследования интересуют меня с точки зрения методов работы с памятью и нарративами, а также концептуального аппарата подобного анализа. Как и мои предшественники, я провожу глубинные биографические интервью с научными сотрудниками, однако, предварительно прошу их найти любые памятные предметы, связанные с их научной биографией и жизнью в академгородке. Это могут быть фотографии, грамоты, документы, книги, другие памятные предметы и даже видеоролики. Такой метод анализа собранных материалов находится на пересечении устной истории и исследований памяти. Мне представляется, что подключение к биографическим нарративам материальных форм памяти поможет сделать рассказы информантов более подробными, а также пролить свет на вопрос о том, в каких специфичных формах может сохраняться память об академгородках. Таким образом, в своей работе я ухожу от традиционной устной истории, потому что в ней, в отличие, например, от «Обнинского проекта», важна не достоверность фактов, а то, как конструируется, хранится и передается память. В связи с этим методы устной истории дополняются методами антропологии и исследований памяти, а также проблематикой narrative identity [McAdams, Josselson, Lieblich 2006] в контексте того, каким образом личная биография вписывается в биографию института и главное – в город. На примере 11 интервью, собранных мной в Новосибирском Академгородке и Черноголовке, я покажу, какие преимущества может дать этот подход и с какими вопросами может столкнуться исследователь, применяя его.

Прежде всего, стоит упомянуть, что я рассматриваю своих информантов как акторов, формирующих коммуникативную память о прошлом своего академгородка, а также той научной дисциплины, в которой они работали и продолжают работать. Я исхожу из того, что индивидуальная память не замкнута сама в себе и не ограничена приватным опытом, а всегда опирается на социальный фундамент, за счёт этого она постоянно дополняется и изменяется [Ассман 2014: 21]. Впервые термин «коммуникативная память» был введён немецким историком культуры Яном Ассманом [Ассман 2004], а в работах его жены Алейды Ассман это понятие развивается на примере работы с памятью о Холокосте [Ассман 2014]. Именно коммуникативная память, существующая в речевом обращении людей, предполагает формирование, а также передачу их представлений о времени и истории.

Интересно отметить, что само исследовательское интервью с показом домашнего архива можно считать одной из форм действия коммуникативной памяти. Таким образом, то, что рассказывают мне мои информанты, является моделью, которая часто, а порой даже ежедневно воспроизводится в их диалогах с коллегами, родственниками, учениками. Это еще не «затвердевшая» память.

Характерно, что мои информанты часто воспринимали интервью не как будущий материал для исследования, а как материал глорификации, увековечивания истории их академгородка. Так, обращение к фотографиям сформировало опорные точки в нарративах самых старших информантов, которые одними из первых приехали в Академгородок «делать науку». Эти нарративы зачастую представляли собой изложение не собственных биографий информантов, но биографий их учителей, а также акцентирования их важной роли в становлении академгородка

или, как минимум, одного из академических институтов. Так, один из информантов показывал мне только те фотографии со своего юбилея в институте, где на заднем плане отчетливо видны портреты известных учёных, так как именно этот фон он и считал наиболее важным в снимках. Описания фотографий из альбома другого информанта, который сам является видным ученым, представляли собой каталог имен его учителей и перечисления их научных заслуг. Кроме того, мои собеседники просили меня запечатлеть отдельные фотографии, на которых изображены их научные руководители, люди, сыгравшие важную роль в становлении академгородка, а также запомнить фамилии этих людей. Таким образом, личные фотоколлекции информантов становятся важной частью общей исторической хроники академгородка, где есть свои ключевые герои.

Еще одним важным моментом в изучении воспоминаний о жизни в академгородках, является наличие «мест памяти», о которых писал французский историк Пьер Нора [Нора 1999]. Места памяти рождаются и живут благодаря чувству, что живая память уходит, а значит — нужно создавать архивы и всячески концентрировать воспоминания. Существуют ли в академгородках общепринятые места памяти (празднования общезначимых дат, книги по истории академгородка, профильные сайты, посещаемые цифровые фотоархивы)? Как в этих местах памяти участвуют мои информанты? Существуют ли какие-либо альтернативные места памяти? Ответы на эти вопросы помогут определить, каким образом поддерживается коллективная память в академгородках и как она проникает в личные архивы их жителей.

На этот исследовательский подход накладываются определенные ограничения, когда человек не приглашает вас домой, и приходится иметь дело только с тем, что он приносит. В таком случае исследователь не видит материального окружения тех артефактов, из которых информант выбирает памятные предметы для рассказа, но имеет дело с уже свершившимся актом выбора. Это тоже весьма информативный источник: важным оказывается, что именно из множества других предметов принес с собой информант.

Существенным в моем подходе оказывается исследование визуального оформления рабочего места, если интервью назначается на работе, и обращение к фотографиям, которые размещены в кабинете информанта. Рабочее место должно в этом случае также восприниматься как «место памяти», предназначенное для глаз не только его владельца, но также и его ближайших коллег, учеников, посетителей. Анализируя оформление рабочего места как «места памяти», я пытаюсь параллельно ответить на вопрос о том, почему это место оформлено именно таким образом, кому именно адресована эта визуальная и историческая конструкция, какие задачи пытается тем самым человек решить, коррелирует ли созданное «место памяти» с тем, какую символическую позицию он занимает внутри своего коллектива.

Я предпринимаю попытку рассматривать памятные предметы не только в сочетании с рассказами информантов (выпадает ли описание предметов из нарратива или, наоборот, поддерживает его, на чём информант заостряет внимание, а о чем предпочитает промолчать), но и отрывая на время эти предметы от биографического нарратива и помещая их в другие контексты. Такой метод анализа, особенно в случае с фотоальбомами, может пролить свет на вопрос о том, какие визуальные доминанты существуют внутри академгородка (памятные места,

в которых чаще всего снимаются фотографии), как академгородок буквально визуализирован в домашних архивах людей, как сохранившиеся в домашних архивах фотографии коррелируют с устойчивыми типами репрезентации города в официальных источниках, а также в домашних архивах других информантов.

Еще один круг вопросов, которые позволяет поставить предпринятый мною подход к интервьюированию, сосредоточен вокруг способов устройства домашних хранилищ памяти – архивов, библиотек, экспонируемых на стенах предметов (части «домашних выставок»). Я специально обращаю внимание на то, как архивы оцифровываются их владельцами – что из «бумажного» архива становится объектом оцифровки, насколько интенсивно ведется оцифровка, выкладываются ли оцифрованные изображения в Интернет и на каких ресурсах размещаются. Эти моменты позволяют мне также уточнить, что из существующей цифровой памяти, созданной другими людьми, становится частью коммуникативной памяти информанта.

Кроме того, в своих интервью я пытаюсь прояснить вопрос о сочетании памяти о семье, памяти о науке и институтах науки. Здесь наиболее интересным объектом для анализа становятся семейные фотоальбомы и разрозненные фотографии в семейных архивах информантов. В качестве примера я обращусь здесь к архиву одного из моих информантов, где семейный фотоальбом представляет историю семьи, вписанную в историю всего Новосибирского Академгородка.

Все положения моего доклада будут дополнены памятными предметами и фотографиями из личных архивов моих информантов, а также комментариями к ним.

Библиография

1. Rogacheva M. The Private World of Soviet Scientists from Stalin to Gorbachev. Cambridge University Press, 2017.
2. Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. М.: Новое литературное обозрение, 2014.
3. Ассман Ян. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004.
4. Нора П. Между памятью и историей: Проблематика мест памяти; Он же. Нация-память // Нора П., Озуф М., Винок М., де Пюимеж Ж. Франция-память. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1999. С. 17—66.
5. Орлова Г. Собирая проект. От составителя раздела // Шаги/Steps, №3, 2015. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/sobiraya-proekt-ot-sostavitelya-razdela (дата обращения: 07.01.2020).
6. Розенталь Г. Реконструкция рассказов о жизни: принципы отбора, которыми руководствуются рассказчики в биографических нарративных интервью. Sage Publications, 1993. С. 322-355.
7. Томпсон П. Голос прошлого: Устная история. М., 2003.

Карпунина Анастасия
Московский государственный университет
Кафедра этнологии, аспирантура
moisey22041870@yandex.ru

БУДДИЗАЦИЯ СЕВЕРА БУРЯТИИ: АРТЕФАКТЫ В ДЕЙСТВИИ

Последние два десятилетия в северной части Бурятии (Баргузинский и Курумканский районы) устанавливается все больше буддийских святынь и обнаруживаются новые реликвии, к которым приезжают и которым поклоняются верующие – как местные жители, так и посетители из других районов республики. Так, например, на главной дороге из Улан-Удэ в Курумкан, не доезжая пару километров до села Улюн (Баргузинский район), бьет небольшой источник (бур. *нюдэнэ аршаан* – глазной источник), рядом поставлены *сэргэ* (коновязи, ритуальные столбы), на котором подвешены *хадаки* (длинные и узкие платки) синего и белого цветов, на дереве рядом с *сэргэ* подвешены *хийморин* (ткани разных цветов с тибетскими молитвами и изображением летящего коня). Такими ритуальными предметами чаще всего оформляются святые места в Бурятии, но к этому комплексу относительно недавно (около 5 лет назад, по словам информантов) были поставлены молитвенные цилиндры (бур. *хурдэ*) и *гунгурбан* (небольшой алтарь) с тремя изображениями: Соодой-ламы, богини Янжимы и Хамбо-ламы Итигэлова. Внутри этого алтарного домика на ножках перед изображениями святых раскидан рис, монеты, сигареты, *хадаки* и два маленьких *хурдэ*, работающих на солнечной батарее. Когда жители проезжают на своем автомобиле мимо этого места – останавливаются, попьют воды из родника, умоются, положат подношение, отправятся дальше в путь. Если нет времени останавливаться, обязательно посигналят, помашут либо бросят горстку риса из окна к этому месту, чем уважат источник. Но установка на этом месте буддийской атрибутики – далее я буду называть их артефактами (наряду со ступами) – буддизирует это пространство, превращая в него исконно небуддийское. Какую роль в этом процессе, наблюдающимся в этих местах повсеместно, играют сами артефакты?

Для ответа на этот вопрос я использую методологию, разработанную в рамках онтологического поворота в социологии, философии и антропологии – материальную семиотику. Несмотря на многочисленные споры, критику и поиски выходов из тупиков, создаваемых самой теорией и ее авторами, в том числе ее лидером Бруно Латуром, созданная им методология позволяет по-новому рассмотреть такой «модус бытия», как религия. Полностью осознавая свое наивное понимание всего того процесса, что происходит внутри этого неоднородного поворота, я постараюсь показать, как буддийские материальные объекты не просто репрезентируют социальные отношения, а как они их конструируют, воссоздают, модифицируют и формируют на конкретных примерах. В этой связи интересен справедливо подмеченный комментарий к данному исследованию моего информанта Ч.: *«Ты хочешь показать своей статьей, как буддизм открывает свои сети? Как брендовые магазины? Как они живут и работают?»*

Большинство моих информантов – уроженцы Курумканского района, на данный момент проживают в разных городах России. Интервью, заметки и наблюдения были собраны в разные временные промежутки; большинство – во время многочисленных экспедиций и продолжительных гостевых визитов на север Бурятии в разное время года в течение 2017 – 2019 гг. Следует также отметить особенность исследуемых районов: буддизм сюда начал проникать значительно позже, чем в другие области этого края; традиционная вера в местных духов, почитание своих предков, шаманизм рассматриваются самими информантами как «исконная вера», а буддизм – «общественная форма», «привнесенная религия». При разговоре о вере уровень саморефлексии информантов над дихотомией буддизм/шаманизм очень высок. И хотя понимание чуждости буддизма и его вербальное осуждение сильно отражено в религиозном дискурсе жителей северной части Бурятии, практики взаимодействия с ритуальными объектами буддизма (обход ступы, вращение молитвенных цилиндров, перебирание четок) остаются невымывающимися элементами повседневности.

В рассказанном выше примере с установкой молитвенных цилиндров и *гунбургана* с изображениями святых внутри близ села Улюн представители буддийской общины участвуют в их создании лишь на этапах решения установить соответствующие артефакты и на этапе строительства (причем строительство могло быть делегировано рабочим). Дальше вся «работа» по буддизации священного места перекладывается на сами буддийские артефакты. Житель этих местностей теперь не только умывается и пьет из родника, когда проезжает по этой дороге, но и вращает новоустановленные молитвенные цилиндры, кладет монетку к изображениям буддийским святым. Чаще всего информант при вращении цилиндра думает о том, что не только улучшается карма всех живых существ и его собственная, но и все желаемое исполняется, плохое отгоняется, а хорошее притягивается[4] и т.д. Любопытно, что во время проезда зимой 2018 г. в гунбурган к изображениям святых были поставлены работающие на батарее небольшие молитвенные цилиндры, которых еще полгода назад там не было. Вращаясь целый день от солнца, такие маленькие *хурдэ,* наполненные внутри мантрами, производят столько же блага, сколько идет от чтения молитв ламой, они «накапливают *буян* (добродетель)[5]», «улучшают карму умершего» (в данном случае умерших святых и богини, чьи изображения там поставлены) и «зарабатывают им хорошее рождение». Из-за этого в Монголии, например, на таких цилиндрах пишут имена умерших или больных. Так происходит дополнение и наполнение множеством смыслов буддийского толка этого небольшого родника у дороги.

Любопытен тот факт, что в большинстве своем местное население относится к установлению таких артефактов довольно спокойно, но когда на «исконно шаманских» местах монахи начинают проводить обряды, происходит столкновение интересов. На священной и

[4] Докладчиком было проведено отдельное исследование, раскрывающее множественные смыслы вращения молитвенного цилиндра. Часть этих исследований опубликована в статье: Карпунина А. А. «Посвящается будущим рождениям любимой бабушки» и другие надписи на хурдэ (молитвенных барабанах) в Монголии и Бурятии // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. №3.

[5] Также *буян* – одновременно и благодеяние, и результат благодеяния – часто переводится как счастье, отведенная доля. Бурятские ламы, у которых во время обучения в дацане проходят занятия по разбору этого понятия, считают, что лучшим переводом слова *буян* на русский язык будет заслуги.

почитаемой горе этих мест – Бархан-Уule, где обитает хозяин всего Курумканского района, – вдоль тропинки, ведущей к вершине горы, к деревьям сплошь привязаны *хадаки* и *хийморины*, словно весь лес окутан голубыми, белыми, желтыми и иногда красными ленточками. У подножия горы родник, *сэргэ* с головой лошади, также подвязанный *хадаками*, столик с крышей, на котором нужно оставлять подношения духу горы, рядом с которым брызгают водкой, оставляют чайные пакетики, печенье и конфеты. Сравнительно недавно, около десяти лет назад, здесь была поставлена ступа, по периметру которой установлены четыре молитвенных барабана, а к соединяющей эти барабаны цепочке привешен маленький *хүрдэ* на веревочке. Проезжая подножие горы, местные жители останавливаются, также пьют воду из родника, умываются, а затем обходят ступу по кругу по часовой стрелке, прокручивая установленные по периметру молитвенные цилиндры все также для прочтения молитв, очищения, наполнения других и себя *буяном* и пр. Артефакты устанавливают определённый порядок действий, которые необходимо совершить, и мыслей, которые нужно подумать в момент этих действий. Каждый год в мае на это место приезжают монахи и читают молитвы для будущего хорошего года. Однако, по словам одного моего информанта:

> *… Потом ламы начали читать молитвы в степи, хотя должны читать в монастыре. Это шаманы всегда выходили на природу, в степь, в лес. И вот после того, как начали приходить ламы и читать молитвы, то, говорят, десять лет уже засуха идет. Как они читают, засуха идет. В мае делается обряд, пятого мая где-то. Как раз самое опасное время для пожаров. В это время ветра сильные очень. А дождь нужен как раз* [ПМА].

Таким образом, при освоении священного пространства нечеловеческими способами – путем установления буддийских артефактов – у жителей не возникает неприязни и отторжения к буддийскому. Прохождение вокруг ступы, автоматическое, механическое прочтение молитв, заключенных в молитвенном цилиндре, вызывают больше доверия своей точностью донесения молитвы до трансцендентного, чем чтение молитвы самим ламой[6]. В Монголии, например, с такими же побуждениями записочки с молитвой могут отнести не монаху для прочтения, а вставить в ручку, вращающую *хурдэ*. Кроме того, такая нерефлексируемость рутинных действий, которые порождают установленные в таких местах буддийские артефакты, обеспечивает продуктивное внедрение буддийских элементов в религиозную жизнь жителей республики.

[6] По словам информанта Б., «ламы могут и вовсе не понимать того, что читают, ведь туда раньше шли двоечники».

Кузнецова Елена
Московский государственный университет им. Ломоносова (Москва)
Исторический факультет, магистратура, II курс
Lenny.kuznetsova2018@yandex.ru

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ДВИЖЕНИЯ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДЖОНА ФРУМА В ГОРОДСКОЙ СРЕДЕ (РЕСПУБЛИКА ВАНУАТУ)

В докладе речь пойдет о так называемых «карго-культах» в Меланезии. Считается, что первые движения возникли в конце 19 века и являлись результатом процесса аккультурации, причиной которого стало активное проникновение европейцев в Тихоокеанский регион. Активные исследования карго-культов (или «карго-движений», как их корректнее называть) в Меланезии начались в середине XX века, когда вышли работы П. Лоуренса [Lawrence 1964] и П. Уорсли [1963]. Затем явление исследовалось в рамках подхода «культурной критики», в котором можно выделить таких исследователей, как Л. Линдстром [Lindstrom 1993], М. Килани [Kilani 1983], Э. Латтас [Lattas 1999]. Сторонников этого направления, несмотря на значительные различия в интерпретации, объединяет неприятие «классического» подхода к исследованиям карго-культов, то есть наиболее ранних работ – Л. Лоуренса и П. Уорсли. Работы «культурных критиков» подняли вопрос о необходимости и научной достоверности исследований карго-культов в целом, но также привели к поиску новых способов описания подобных явлений, некоторые из которых были представлены в работах современных исследователей, таких как Х. Йебенс [Jebens 2004] и М. Табани [Tabani 2013]. Работы последних ученых и материалы, полученные мной в ходе экспедиции в республику Вануату в 2018 году, позволяют говорить о существовании социальных движений в городе, которые можно считать преемниками карго-движений. Процесс адаптации последователей движений к городской среде привел к изменениям как в мифологической базе, так и во внешних формах, ритуалах.

Изначально карго-движения в Меланезии возникли на о. Танна, респ. Вануату, где возник один из самых известных карго-культов – культ Джона Фрума. Когда в конце XX – начале XXI века часть жителей мигрировала с острова Танна на остров Эфате, они образовали общину в пригороде столицы государства Вануату – города Порт-Вила. Несмотря на компактное проживание общины в пригороде Порт-Вилы, многие ее члены находятся в тесном контакте с городом, где они работают. Таким образом, жизнь города напрямую влияет на последователей движения, для которых возникла необходимость поддерживать собственную идентичность, противопоставляя себя окружающим. Отчасти это повлияло на складывание мифологического обоснования движения. Члены общины на Эфате сформировали такое представление о движении, исходя из которого именно они являются настоящими последователями «кастома», то есть традиции.

Большое значение для поддержания «кастома» играет «cargo talk» (букв. «разговор о карго»). Разговор о карго происходит во время сбора мужской части населения общины в накамале (мужском доме), где обсуждается само движение, его основы и современное состояние. Здесь важно сказать о ритуальном напитке кава, который изначально употреблялся только мужской частью общины во время «cargo talk», тогда как сейчас в городской среде его позволительно употреблять и женщинам (при этом во время праздников в накамаль им по-прежнему нельзя заходить). Таким образом, мифологическое обоснование движения носит изменчивый характер, а «cargo talk» становится способом поддержания групповой идентичности в общине.

Характерной чертой движения является то, что на уровне о. Танна деревнями, где соблюдается традиция («castom village»), считается только часть деревень, тогда как после выезда с о. Танна вся она начинает ассоциироваться с традицией («кастом»).

Таким образом, на формирование группы последователей движения в городской среде влияют многие факторы, такие как тесное общение не с последователями движения и необходимость актуализировать свою идентичность в новых условиях. Это дает возможность для проведения дальнейших исследований в таких направлениях, как терминологическое, гендерное и другие. В то же время современное состояние движения постоянно изменяется, что дает возможность говорить о вероятных появлениях новых форм движения в будущем.

Библиография

1. Jebens H. Cargo, Cult and Culture critique. Honolulu, University of Hawaii Press, 2004.
2. Kilani M. Les cultures du Cargo Melanesiens: Mythe et Rationalite en Anthropologie. Lausanne: Le Forum Anthropologique, 1983.
3. Lattas A. Neither Cargo nor Cult. Anthropological Forum, Vol. 9, 1999. Pp. 107-112.
4. Lawrence P. Road belong cargo. A study of the cargo movement in the Southern Madang District, New Guinea. Manchester, Manchester University Press, 1964.
5. Lindstrom L. Cargo Cult: Strange stories of desire from Melanesia and beyond. Honolulu, University of Hawaii press, 1993.
6. Tabani M. What's the matter of cargo cult today? // Kago, Kastom and Kalja: The study of indigenous movement in Melanesia today (Cahiers du Credo) (Volume 2). Pacific-credo Publications, Marseille, 2013.
7. Уорсли П. Когда вострубит труба: Исследование культов Карго в Меланезии / Перевод с англ. В.М. Бахты и Д. Н. Ляликова; предисл. и ред. С. А. Токарева. М: Изд-во иностр. лит., 1963.

Анастасия Лазарева
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (Москва)
Исторический факультет, аспирантура, I курс
analazareva94@gmail.com

ОТНОШЕНИЕ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА К ФОРМАЛЬНОМУ ОБРАЗОВАНИЮ В РАМКАХ ИНТЕРНАТНОЙ СИСТЕМЫ (ПО МАТЕРИАЛАМ ХМАО-ЮГРЫ)

Государства в разных уголках мира при помощи образования пытались контролировать и интегрировать коренное население в общегосударственную структуру [Bloch 2008: 540]. После прихода к власти большевиков и создания советского государства коренные малочисленные народы Севера (далее КМНС) постепенно включались в формальный образовательный процесс. Для этого в 1920-е гг. была создана интернатная система, которая стала одной из основных форм получения образования для детей коренных народов. В рамках данной работы исследовательский вопрос может быть сформулирован следующим образом: как коренные жители оценивают опыт получения формального школьного образования в рамках интернатной системы?

Объект исследования – акторы интернатной системы. Основой источниковой базы для исследования стали полевые материалы, собранные в ходе нескольких экспедиций в ХМАО-Югру в феврале-марте и июне-июле 2017 года. Для сбора полевого материала использовались методы полуструктурированного интервью как типа индивидуального глубинного интервью. Среди информантов – коренные жители, ханты и лесные ненцы, обучавшиеся в школах-интернатах, родители учащихся; представители школьной администрации, воспитатели интернатов и учителя. Также при написании данной работы использовался метод case study, логика которого заключается в исследовании образовательной среды в отдельно взятом поселке.

I. Советский период

Политика, проводимая советской властью в 1920-1930-х годах в области образования, столкнулась с враждебностью, непониманием и сопротивлением коренных жителей [Слёзкин 2017: 271]. Несмотря на данное обстоятельство, обучившиеся грамоте и закончившие курсы партийных работников «первопроходцы» возвращались в сёла и занимали руководящие должности, показывая, что получение образования способствует продвижению по службе:

> *… потому что до этого старше нас поколение <примерно 1930-е гг.>, они все <выпускники> поступили в технические и средне-специальные училища и техникумы и многие закончили. Обратно приезжали подготовленные, руководителями становились. Кто завклубом работал, кто заготовителем, кто заведующий зверофермой работал, кто приёмщиком* [ПМА].

На основе приведенного фрагмента интервью можно сделать вывод о том, что для первых поколений коренных жителей, обучившихся грамоте, обретение социального и культурного капитала было связано с владением русским языком, а также с занятием престижных должностей – например, заведующего колхозом. Поэтому получившая привилегии коренная интеллигенция активнее всего участвовала в вовлечении собственных детей к обучению в школах [ПМА].

Путь, по которому развивалось (и развивается) образование для коренных народов Севера и Сибири (особенно после 1950-х годов), зависел не столько от желания самих представителей этих народов, сколько от требований и контроля государства. Формальное образование не могло научить детей оленеводов и охотников необходимым навыкам жизни в тайге. Система образования предполагала стандартные учебные планы, по которым школьники всей страны могли получить примерно одинаковый корпус знаний (см. похожую мысль о кочевниках у [Dyer, Krätli 2006: 19]. Те ученики, которые не хотели продолжать обучение, возвращались в лес после окончания начальной школы, тем самым выбирая модель сопротивления образовательной политике советского государства. Причинами выбора подобных стратегий были необходимость возвращения домой в случае потери одного из родителей, непривычность социокультурных условий. В интервью с информантами, имеющими только начальное образование, наступал момент сожаления об утраченных образовательных возможностях:

> *…а что мне оставалось делать, если мамы не стало? Нас у отца сколько было, он не мог один всех поднять. У меня сестра – учитель, заслуженный по России мастер по ДПИ [декоративно-прикладному искусству – прим. А.Л.], брат пока заседает [в Думе], а еще одна сестра на юге, что-то с музеями [связано]. А я одна неграмотная… но все равно же человек!* [ПМА]

Одну из причин продолжения обучения информанты видели в альтернативе жизни в лесу:

> *Опекуны были, говорили: «Надо учиться. Если ты не хочешь учиться, не учись, тебя никто не заставляет, поедешь с нами, будешь в лесу жить!» А я так подумала: «Да не хочу я в лесу жить» (смеется), а потом собралась, отучилась, закончила»* [ПМА].

Другая группа информантов обесценивала собственный образовательный опыт:

> *Мне вообще это образование, оказалось, не нужно. Я живу на стойбище. Зачем я это время тратила. <…> У меня мама была мастер по ДПИ [декоративно-прикладное искусство, прим. – А.Л.], она все умела и шкуры шить, кисы. Я не училась, о чем сейчас очень жалею. Потому что, когда я вышла замуж, мне пришлось всему обучаться заново. Потихоньку обшиваю семью, потому что без национальной одежды не построишь национальный стиль жизни* [ПМА].

Другие информанты склонны воспринимать собственный образовательный опыт с точки зрения угнетения. Одна из информанток вспоминала об издевательствах в школе, из-за которых она чувствовала себя некомфортно: «замкнулась в себе» и стала «закомплексованной» [ПМА]. Несмотря на нежелание учиться, она окончила 10 классов и получила среднее специальное образование, вернулась в село, а в настоящее время работает в местном музее:

…моя мать русский язык не знала, я всю свою культуру зато изучила. Вот это мне жизнь дала, и этим я вышла в люди [ПМА].

Стоит также отметить, что самые старшие поколения (1940-го г.р.), у которых мне удалось взять интервью, осознают сильную привязанность к коллективу, к ценностям советской жизни. *«А вы знаете как я хотел быть пионером? Но плохо учился, и без обедов оставался, хотя кормили нас очень плохо. А все равно хотел в пионеры…»* [ПМА]. Метафорически красные пионерские галстуки являлись маркером принадлежности к советскому обществу, в котором коренные жители занимали особое место [Bloch 2008: 537].

II. Постсоветский период

В современном мире роль институтов образования велика, и информанты, реагируя на изменившиеся реалии времени, хотели бы, чтобы их дети получили высшее образование, поскольку, с их точки зрения, это позволит им получить более высокооплачиваемую и престижную работу, получать более высокий доход. Обычно, если сами родители получили высшее образование, они в большей степени готовы инвестировать средства в образовательный процесс ребёнка: выбирают более «сильные» школы, оплачивают услуги репетиторов, потому что школа, в представлениях родителей, уже не является единственно эффективным средством в подготовке выпускников к единым государственным экзаменам [ПМА]. Привлечение дополнительных финансовых средств на образование – свидетельство доминирующего положения неолиберальной политики в области образования. Образование воспринимается как необходимость, поскольку без получения той или иной специальности нет возможности устроиться на работу. В постсоветских реалиях людей со средним специальным образованием, работающих не по специальности, обязывают получать высшее профильное образование, чтобы не потерять рабочее место:

«Инф.: Меня с торговым образованием взяли на полставки воспитателем в интернат. В [19]93-м году под давлением нашего директора мы 5 человек поступили в Нижневартовский педагогический институт. И время пришло, как бы со своим торговым образованием осталась работать в школе, никак.

А.Л.: Время пришло? Это условия изменились?

Инф.: Сейчас даже такого слова нет, чтобы без педагогического образования <> в школе кто-то работал» (ПМА 2: М.Е., 1969 г.р.).

И интернатная система, и получение формального школьного обучения являются частью образовательных стратегий коренных жителей. Образовательный процесс ребенка тесно связан с семьей и окружением обучающегося, обусловлен социальным и культурным капиталом семьи; данные факторы влияют на поведение детей и их родителей в образовательной среде. Учащиеся КМНС советского времени приобретали социальный капитал, находясь в интернатной системе и усваивая ценностные установки советского государства. В этих условиях формировались

различные стратегии поведения: от принятия опыта до сопротивления и в итоге обесценивания полученного образования.

В постсоветское время в условиях неолиберальной политики продумывание стратегических решений в области образования является прерогативой семьи, которая готова привлекать дополнительные материальные средства к получению нужного результата (например, оплата репетиторов для подготовки к сдаче ЕГЭ). В условиях неолиберальной политики выросли затраты на обучение детей, увеличилась доля платного образования. Также стоит отметить, специфика ХМАО-Югры заключается в том, что преобладающее количество коренных народов, проживающих в округе, являются жителями городов, крупных посёлков и небольших сёл, поэтому они осознают необходимость качественного формального школьного образования и оказываются включенными в неолиберальный дискурс образовательной политики.

Библиография

1. Bloch A. Longing for the Kollektiv. Gender, Power and Residential schools in Central Siberia // Cultural Anthropology 20 (4), January 2008. pp. 534-569.
2. Krätli S., Dyer C. Education and Development for Nomads: the Issues and the Evidence. In: Dyer C. (ed.) The Education of Nomadic Peoples, Current Issues, future prospects. New York and Oxford: Berghahn Books, 2006. pp. 8-34.
3. Слёзкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера; авторизов. пер. с английского О. Леонтьевой; предисл. П. Верта; 2-е изд. — М.: Новое литературное обозрение, 2017.

Мария Леонтьева
Уральский федеральный университет им. Б.Н. Ельцина (Екатеринбург)
Филологический факультет, магистратура, II курс
marileonteva@yandex.ru

ДИАЛЕКТНЫЕ СОМАТИЗМЫ В КОНТЕКСТЕ НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЫ (НА МАТЕРИАЛЕ НАЗВАНИЙ ПОЯСНИЦЫ В РУССКИХ ГОВОРАХ)

В наивной соматике, особенно диалектной, с заметной частотностью и регулярностью номинируются те части тела, которые отличаются повышенной болезненностью или уязвимостью. Поскольку болезненные ощущения связаны с укорененными в народной традиции методами их лечения, соматизмы, номинирующие болезненные телесные области, следует рассматривать в контексте народной медицины. Лечебные практики, отражающие народные представления о природе болезни, помогают реконструировать семантико-мотивационные особенности таких соматизмов.

Одной из самых востребованных для наивного сознания идеографических зон в соматической лексике является поясница. Эта реалия получает в говорах множество обозначений: волог. *вихлецо́* [СГРС 2: 120], костр. *кре́сти* [ЛКТЭ], арх. *сги́б* [СРНГ 37: 16] и др. Особое внимание к этой реалии связано с физическим трудом, которым занимаются носители диалекта. В говорах типовые контексты с упоминанием поясницы передают, как правило, болезненные ощущения: волог. *«Вихлецо было больное, не повернёшься»,* арх. *«На сгибу болько. Спина в сгибу болит»*. Показательно, что достаточно богатое лексическое воплощение в говорах (в отличие от литературного языка) получает значение «боль в пояснице»: новг. *постре́л, уё́м*, ворон. *неуста́миха, поясни́чник* и др. [СРНГ 21: 198; 30: 237; 31:48; 46: 323], ср. также новг. *полево́й опо́р* – ‘ломота в пояснице, случившаяся в поле во время работы’ [Герасимов 1898: 62].

В рамках данного исследования мы сосредоточимся на двух названиях болезней поясницы: *ути́н* и *че́мер*, рассмотрим магические практики, связанные с ними, что позволит не только выявить происхождение неясного слова *чемер*, но и глубже понять семантико-мотивационную специфику соматической лексики.

Начать следует со слова *ути́н*, поскольку для него есть этимологическое решение. Слово имеет множество значений, среди которых есть собственно соматические: ‘позвоночник’ (арх.) и ‘поясница’ (волог.) [КСГРС]; волог. фразеологизм *сорвать ути́н* ‘о резкой боли в спине’ [там же] имеет литературную параллель *сорвать спину*. Другая группа значений слова *утин* связана не собственно с соматикой, а со сферой болезней: шир. распр. ‘болезнь, боль в спине» [СРНГ 48: 158], арх., новг. ‘ревматизм поясничных мышц’ [КСГРС; Герасимов 1898: 173], волог. ‘боль от чрезмерного усилия, перегрузки организма’, новг., волог., бурят. ‘болезнь суставов и мышц, сопровождающаяся острыми болями и ломотой’, новг. ‘ушиб’ [СРНГ 48: 158–159].

Наиболее распространенный в народной среде способ лечения утина (боли в спине) таков: больной ложится на живот «через порог», на поясницу кладут веник и символически рубят по ней обухом или лезвием режущего или рубящего инструмента (чаще, топора). За таким способом лечения закреплены фразеологизмы *утин сечь /пресечь /засекать* (арх., волог., перм., сев.-двин., смол., твер.) и *утин рубить* / *прорубать* (арх., волог., курск., олон., яросл., перм.) [СРНГ 48: 158; КСГРС]: «Через порог клали, утин рубили, приговаривали: утин, утин, выйди вон!» (волог.); *«Утин засекали: как поясина заболит, положат тебя на порог, обухом топора по венику бьют, на поясине веник-от»* (арх.). Другой способ лечения представляет собой защипывание кожи на пояснице (*утин щипать*): *«Утин шшыплют: гладят, гладят, да захватат кожу-то»* (арх.) [КСГРС].

В основе лечения принцип народной медицины similia similibus curantur: острую, режущую боль «рубят», «секут» и «щиплют», чтобы вылечить. Это подтверждает отчетливый параллелизм названий способов лечения (арх. *утин сечь /засекать* ‘лечить боль в пояснице’) и фразеологизмов, обозначающих «действия» самого утина как болезни (арх. *утин секёт /засекает* ‘о боли в спине’) [КСГРС].

Само слово *утин* в своем этимологическом значении содержит семантику «разрубания», «резания»: М. Фасмер определяет его в гнездо прасл. **tьnǫ, *tęti* ‘резать’ [Фасмер 4: 66, 174]. Мотивирующим признаком для *утин* может быть характер боли («режущая», внезапная) и соответствующая практика лечения (когда болезнь «рубят», «засекают»). Помимо семантики собственно «резания» слово *утин* содержит значение границы (которая отделяет, «разрезает»), ср. распространенное в говорах значение *утин* ‘граница, межа’ (нижегор., волог., яросл., твер., калуж., перм., киров., вят., ленингр., южн.) [СРНГ 48: 157]. Образ границы проявляется и в ритуале избавления от болезни, поскольку человека кладут на порог, «пограничная» символика которого широко известна.

В то же время образ границы в определенном отношении «прочитывается» в соматическом значении слова *утин*: поясница находится в народном восприятии «посередине», она является основным «местом сгиба», «разграничивающей» частью человеческого тела, ср. также обозначения поясницы, как смол., брян. *середи́на, середи́нка* [СРНГ 37: 202], арх. *сги́б* [Там же: 16], яросл., костр. *поперёк* [СРНГ 29: 305].

Второе из рассматриваемых название поясничной боли – *че́мер* (варианты *чемёр, че́мерь*). Понятийная сетка этого слова обладает довольно сложной структурой: она может включать в себя как поясничную боль (костр., вятск. р. Урал *че́мер*), так и боль в животе (костр., нижегор., р. Урал *че́мер*) [ЛКТЭ; Даль 4: 1304; Малеча 4: 424], головную боль (нижегор., оренб. *че́мер* [Даль 4: 1304; Малеча 4: 424], перм. *чемёр* [СПГ 2: 525]). Кроме того, *чемер* может характеризоваться комплексом симптомов, затрагивающих разные части тела одновременно: костр. *че́мер* ‘боль в области живота и поясницы’ [ЛКТЭ], оренб. *че́мерь* ‘болезнь головы и спины’ [ООС: 179]. Этим словом обозначается как болезнь человека, так и домашнего скота (коровы или лошади) [ЛКТЭ; Даль 4: 1304]. Фиксируются также глаголы со значением ‘заболеть чемером’: костр. *зачемериться, чемерить, чемериться* [ЛКТЭ].

Рассматриваемое название различных заболеваний имеет этимологическую связь с обозначениями ядовитых растений – др.-рус. *чемеръ*, русск. литер. *чемерица* и др. (о них см. в [ЭССЯ 4: 52–53]). Эта связь позволяет предполагать, что от названия ядовитого растения у слова *чемер* появляется семантика отравления: «Чемерица – трава такая, кто хочешь зачемерится с неё. Вот телёнок ножками задрыгает, говорят, зачемерился» (костр.) [ЛКТЭ]. Далее развиваются значения ‘боль в животе’ и ‘головная боль’ (симптомы отравления). Появление значения ‘боль в спине’ обусловлено связью в народном сознании области живота и спины. Эти части тела являются топографически смежными (ср. смол. *серёдка* ‘живот’, ‘поясница’ [СРНГ 37: 303]) и могут болеть одновременно по общей причине (например, от надсады): «Чемерь ступит в спину, в живот» (костр.) [ЛКТЭ], ср. арх., волог. *пуп пал* ‘боль в желудке, пояснице’ [СРНГ 33: 127].

В народной практике лечения *чемера* (боли в животе или в спине) лечебные манипуляции направляются на область поясницы. Так же, как в случае с *утином*, методы исцеления осуществляются по принципу «лечить подобное подобным»: больную *чемером* корову резко дергали за хвост, добиваясь хруста в области поясницы или постукивали по пояснице палкой (костр. *срывать чемер*) [ЛКТЭ]. Исцеляя человека или скотину, по пояснице катали палку (костр. *чемер катать*) или рубель (р. Урал *чемер выкатывать*) [ЛКТЭ; Малеча 4: 424]. Еще один способ практически полностью совпадает с одним из вариантов лечения *утина*: кожу на пояснице натягивали щипковыми движениями, а затем резко отпускали, добиваясь хруста (костр. *сощипывать чемер*) [ЛКТЭ].

Лечение *чемера* путем манипуляций в области поясницы является причиной возникновения следующих семантических или словообразовательных производных: волог. *чемроу́ха* ‘поясница’, арх. *чемро́ва* ‘позвоночник’ [КСГРС], печор. *чемёр* ‘позвоночник’; ‘копчик’ [СРГНП 2: 416], *че́мер* ‘хребтовая кость’ [Даль 4: 1304].

Параллельно соматическая деривация возникает в контексте особенностей лечения головной боли (*чемера*): обряд заключается в том, что прядь на темени обматывают вокруг пальца и резко дергают либо прикусывают волосы у корня, добиваясь хруста (*сорва́ть чемер* [Даль 4: 1304], оренб., перм. *дра́ть че́мер* [СПГ 1: 232; ООС: 179]). В соответствии с этим методом лечения словом *чемер* обозначаются пораженная болезнью часть тела (темя) и та часть, на которую направлены лечебные манипуляции (прядь волос на темени) [Даль 4: 1304].

Таким образом, сходство магических практик при лечении *утина* и *чемера* позволяет предложить этимологию для последнего слова и увидеть роль «физиологической» мотивации для соматической лексики.

Библиография

1. Герасимовъ М. К. Матеріалы по народной медицинѣ и акушерству въ Череповецкомъ уѣздѣ, Новгородской губерніи // Живая старина. Вып. 2, 1898. С. 158–183.
2. КСГРС – картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).
3. ЛКТЭ – лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского федерального университета (кафедра русского языка и общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).
4. Малеча – Малеча Н. М. Словарь говоров уральских (яицких) казаков: в 4 т. Оренбург: Оренбургское книжное издательство, 2002–2003.
5. ООС – Моисеев Б. А. Оренбургский областной словарь. Оренбург: Изд-во ОГПУ, 2010.
6. СГРС – Словарь говоров Русского Севера / Под ред. А. К. Матвеева. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2001. Вып. 1.
7. СПГ – Словарь пермских говоров / А. Н. Борисова, К. Н. Прокошева. Пермь: Книжный мир, 2000. Т. 1–2.
8. СРГНП – Словарь русских говоров Низовой Печоры: В 2 т. / Под ред. Л. А. Ивашко. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2003–2005.
9. СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.; Л. / СПб., вып. 1, 1965.
10. Толковый словарь живого великорусскаго языка Владиміра Даля. 3-е, испр. и значительно доп., изд. подъ ред. проф. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. СПб., М., 1903–1909.
11. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М.: Прогресс, 1986–1987.
12. ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / Отв. ред. акад. О. Н. Трубачев. Вып. 1, М.: Наука, 1974.

Яков Лурье
Европейский университет (Санкт-Петербург)
Факультет антропологии, магистратура, 2 курс
ylurie@eu.spb.ru

ТРАНЗИТ КАК *МЕСТО*: СЛУЧАЙ ПРИДОРОЖНЫХ КАФЕ

В известной книге, недавно опубликованной в русском переводе, Марк Оже [2017] описывает порождаемые современностью *не-места.* В отличие от «антропологических мест», складываемых из уникальных идентичностей — местных языковых особенностей, примет пейзажа, неписаных правил жизни, от мест, формирующих социальные связи и сопряженных с историей, *не-места* нельзя определить «ни через идентичность, ни через связи, ни через историю». Это «усредненные», безликие, не создающие отношений, анонимные пространства, чьи пользователи «временно вкушают (…) пассивные радости потери идентичности». [Оже 2017: 109-10, 118]. Классические примеры *не-мест* — залы ожидания в аэропортах, супермаркеты, автомагистрали — то есть, прежде всего, места транзита.

Расположенные на трассах придорожные кафе и стоянки можно представить как часть глобальной инфраструктуры не-мест: для многих они, вероятно, предстают анонимными транзитными зонами, лишенными локальных черт и отсылок к прошлому, промежуточными, переходными, как бы «одноразовыми», не остающимися в памяти «перевалочными пунктами». По мнению Татьяны Щепанской, в номинациях придорожной инфраструктуры, таких как кафе «Вдали от жен» у трассы М10, отражается «мобильная идентичность» проезжающих мимо водителей [Щепанская 2017: 229]. В каждом придорожном кафе работает телевизор, позволяющий, несмотря на физическое нахождение внутри, абстрагироваться и перенестись в другое пространство, не обращая внимания ни на само кафе, ни на других посетителей-анонимов, что лишь подчеркивает его транзитный статус.

Следуя данной логике, придорожное кафе можно поставить в один ряд с мотелем, «передаточной станцией, а не средой сосуществования людей (…) [разрушающим] любые ощущения конкретики места (…) и лишь увековечивающим вечную циркуляцию» [Урри 2012, Morris 1988: 3]. В исследованиях мобильности подобные транзитные пространства иногда рассматриваются как лиминальные места остановок и пауз [Sheller 2014: 51], как узлы, где на время замедляются потоки «мобильных популяций», за счет чего становится возможным отследить их траектории [Урри 2012: 127-8].

Между тем, другие антропологи, исследователи дорог, продемонстрировали, что автодороги, вопреки модели Оже, могут служить ареной социальных взаимодействий и политических напряжений, местами, полными локальных значений и смыслов [Harvey & Knox 2015; Dalakoglou & Harvey 2012; Masquelier 2002; Dalakoglou 2010; Merriman 2004].

Присоединяясь к ним, я хотел бы ответить на вопрос, почему транзитные пространства – в моем случае прежде всего придорожные кафе и стоянки на российских федеральных трассах – имеет смысл рассматривать не только как *не-места* или «перевалочные пункты» с проходящими сквозь них мобильными потоками, но и как полноценные (антропологические) *места.*

Материалом для доклада послужили мои собственные наблюдения, сделанные во время полевой работы, представлявшей из себя серию совместных поездок с дальнобойщиками в августе 2019 г. Несмотря на то, что придорожная инфраструктура не была непосредственным предметом моего исследования, мы регулярно останавливались на стоянках и в кафе, где я имел возможность, пускай и «через плечо», наблюдать за происходящим и делать фотоснимки. Кроме того, кафе и стоянки периодически фигурировали в нарративах моих информантов.

В докладе я постараюсь продемонстрировать следующее:

1) Сами придорожные кафе могут быть устроены сложнее, чем незаметные и анонимные «перевалочные пункты». Некоторые из них обозначают свою локальность, делая упор на характерной для региона кухне. Декорации кафе зачастую включают в себя фотографии с гостями (как «рядовыми», так и «знаменитыми»), создающие те самые «ссылки на прошлое», которые, по Оже, отсутствуют в *не-местах*. Наконец, некоторые кафе и стоянки предлагают не только «необходимое» (еда, душ, парикмахерская, аптека), но и другие типы рекреационных и культурных общественных пространств, таких как музей, сквер или зоопарк.

2) Придорожные кафе могут служить местом образования социальных связей, и эти связи далеко не всегда быстротечны. Иногда они могут быть такими же постоянными, как и связи «по ту сторону трассы».

3) Для дальнобойщиков кафе работают как «места памяти», как своеобразные «мнемонические маркеры» на ментальных картах автодорог. Упоминания кафе сопровождаются историями из личного или чужого опыта, а обсуждение той или иной трассы зачастую вызывает в памяти информантов именно расположенные на ней кафе и стоянки, иными словами, трасса символически присваивается через конкретные объекты придорожной инфраструктуры.

Таким образом, посмотрев на придорожные кафе глазами дальнобойщиков и приглядевшись к разнообразию их внутреннего устройства, можно увидеть в них не только транзитные *не-места*, но и полноценные *места.*

Библиография

1. Dalakoglou D. The Road: An Ethnography of the Albanian-Greek Cross-Border Motorway // American Ethnologist, № (37) 1, 2010. Pp. 132-149.
2. Dalakoglou D., Harvey P. Roads and anthropology: Ethnographic perspectives on space, time and (im)mobility // Mobilities, № 7(4), 2012.
3. Harvey P., Knox H. Roads: An Anthropology of Infrastructure and Expertise. Ithaca and London: Cornell University Press, 2015.
4. Masquelier A. Road Mythographies: Space, Mobility, and the Historical Imagination in Postcolonial Niger // American Ethnologist, № (29) 4, 2002. Pp. 829-856.
5. Merriman P. Driving Places Marc Augé, Non-places, and the Geographies of England's M1 Motorway // Theory, Culture & Society, №21 (4/5), 2004. Pp. 145-167.
6. Morris M. At Henry Parkes Motel // Cultural Studies, №2, 1988. Pp. 1-47.
7. Sheller M. Sociology after the mobilities turn. Routledge Handbook of Mobilities (ed. by Peter Adey, David Bissell, Kevin Hannam, Peter Merriman and Mimi Sheller), 2014. Pp. 45-54.
8. Оже М. Не-места: Введение в антропологию гипермодерна. М: НЛО, 2017.
9. Урри Дж. Мобильности. М.: Праксис, 2012.
10. Щепанская Т. Б. Итинерантный дом: путешествие оседлых // Радловский сборник: музейные проекты МАЭ РАН в 2016 г. СПб: МАЭ РАН, 2017. С. 227-236.

Татьяна Макшакова, Ульяна Бардовская
Уральский федеральный университет им. Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург)
Филологический факультет, бакалавриат, III курс
Tatiana.Makshakova@yandex.ru, barrdul@gmail.com

ЛОКАЛЬНОЕ И ТИПИЧЕСКОЕ В КУЛЬТЕ ПРЕПОДОБНОГО ПАХОМИЯ НЕРЕХТСКОГО: ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Доклад основан на полевых материалах (лексических, топонимических, хрононимических и этнографических данных), собранных Топонимической экспедицией Уральского университета на территории Нерехтского района Костромской области в 2019 г. В работе экспедиции принимали участие и авторы доклада. Эти материалы показывают, каким образом в символическом языке народной традиции отразился культ местночтимого святого Пахомия Нерехтского (называемого в народе *Пахомием* и *Пахомом*), который включает в себя ряд разнородных и разновременных явлений (змееборчество, чудо искусственно созданной святым горы, магическая сила трав, связанных с локусом святого, и т. д.). Эти мотивы настолько же типичны для других культов святых, насколько окрашены локальным своеобразием. Пахомий Нерехтский – в миру Иаков Игнатьев (XIV в.) – игумен Русской православной церкви, основатель мужского монастыря на Нерехте. В представлениях жителей Нерехтского района святой Пахомий оказывается не только персонажем житийной литературы, но и небесным покровителем людей, живущих на этой территории.

В культурном сознании современных жителей Нерехтского района Пахомий фигурирует главным образом как «календарный» святой, которому посвящен широко известный в районе и поныне отмечаемый (особенно в самой Нерехте и ее окрестностях) праздник – *Пахóмиев день* (28 мая по новому стилю). Как известно, в народной среде название церковного праздника нередко сокращается до имени святого [Мороз 2009: 61]; это наблюдается и в наших материалах: «Пахомий – это праздник, он двадцать восьмого мая бываёт»[7]. В результате адаптации агионима к образной системе народной хрононимии появляются такие названия праздника, как *Пахомий-Батюшко* («Пахомий-Батюшко 28 мая. Был святой Пахомий») и *Пахом Тёплый* («Пахома Тёплого день есть и Сидора Сивера было, в мае»). Подобное внимание к *Пахомиеву дню* объясняется особым статусом престольного «сборного» праздника, а также существованием *Пахомьевской церкви*, входящей в состав действующего *Троице-Сыпанова Пахомиево-Нерехтского женского монастыря* (в народном языке – *Троицы*). Нерехтские хрононимы стоят в ряду других именований календарных дат, образованных от основы *Пахом* (*Пахом, Пахом-Бокогрей, Пахомий-Бокогрей* и др.), которые фиксируются в нижегородских, костромских, пермских

[7] Здесь и далее иллюстративные контексты, записанные сотрудниками экспедиции на территории Нерехтского района, приводятся без паспортизирующих справок.

говорах, эпизодически – в Заонежье [Атрошенко и др. 2015: 309–310]. Соответствующие праздники отмечаются, как и в Нерехте, 15/28 мая – и связаны с памятью Пахомия Великого (ок. 292 — ок. 346 или 348), египетского монаха, выходца из Фив. Его образ стал «субстратом» для образа местночтимого Пахомия.

В ономастический комплекс, связанный с Пахомием, входит также *Святая гора* (*Горка*): так называется возвышенность на территории указанного монастыря. С ней связаны особые магические практики, которые были приурочены к Пахомиеву дню: хождение по Святой горе и сбор полевых трав. Восхождение на гору в праздник сейчас осознается как профилактика и лечение болезней ног: «В Нерехте есть *Сыпная Горка*, зовут ещё *Святой Горкой*. Яё насыпал святой Пахом, носил песок в рукавах. По нёй ходят босиком в Пахомов день, чтоб ноги не болели». Возможно, подобный способ предотвращения болезни – контаминация дохристианских представлений о целебных свойствах земли и христианской веры в «святые места» (ср. традицию хождения вокруг монастырей, что должно помочь от болезней ног [Мороз 2009: 192]).

Пахомиев день также знаменателен сбором полевых трав, растущих на *Святой горке*. «Магические» свойства, проявляемые собранными растениями, становятся основанием для их классификации. Так, в первую группу – растения-обереги от пожара – входит трава *маршéтка* ‘растение манжетка, alchemilla’. Обрядовое значение оберега от пожара объясняется выделяющим это растение свойством – сохранение дождевых капель или капель росы на поверхности листа: «Трава маршетка, это от пожара. Она не принимает воду, когда дождик – капéлочки на ней». Следующая группа – растения-амулеты, способствующие благополучию своего обладателя. В этой группе оказываются травы, не получившие отдельного наименования: «На этом холме растут три травы, которые считаются волшебными: первая – красная (к любви); вторая – синяя (к счастью); третья – от пожара». Третья группа – целительные травы: «Когда Пахомий, травку собирали, настаивали, от ног пили». В этой группе оказывается растение *цыганские серёжки*, не обладающее яркими лечебными свойствами: «На Пахомьевской горе цветы разные собирают, цыганские сережки, например, говорят, они от чего-то помогают». Обращаясь к фитониму *цыганские сережки*, мы можем заметить, что цветок по внешнему виду отождествляется с ювелирным изделием: на этой же территории сочетание *цыганская сережка* известно как обозначение сережки в виде круглого обруча. Подобная «ювелирная» метафора неслучайна в юго-западной зоне Костромской области, славящейся ювелирными промыслами, издавна ориентированными на широкого потребителя.

Еще один мотив, имеющий как локальное звучание, так и типическое, – это мотив змееборчества: «Пахомий сказал, что вокруг церкви в радиусе семи километров змей не будет».

Следующий мотив, характерный для культа святого, – создание искусственной горы. По легенде местночтимый святой Пахомий Нерехтский вручную сотворил («наносил») гору, холм, на котором ныне стоит Троицкий храм (кроме названия *Святая гора*, используются также оронимы *Сыпáнова гора, Сыпнáя горка*): «Пахомий был святой, он гору наносил в кармане». Данная легенда содержит элементы космогонических мифов и рефлексы представлений о чуде и чудотворце. Народное сознание выстраивает образ Пахомия таким образом, что персонаж

балансирует между божеством и простым тружеником: Пахомий изменяет могущественную и неподвластную человеку природу, однако использует для этого орудия труда и фактически не задействует силы, превосходящие человеческие. Показателен ландшафт *Святой горы*: на ней отсутствует растительность, а поверхность горы покатая. Такими свойствами обладают некоторые другие горы, считающиеся в севернорусской зоне святыми: например, *Святая гора*, имеющая параллельное название *Голгофы*, у села Юношеское в Грязовецком районе Вологодской области: «Был монастырь, монахи эти горы насыпали, вот и Голгофы» [Березович 2010: 85]. Интересен вопрос о связи предания о насыпной горе и собственно топонима. Следует предполагать, что связь топонима *Сыпанова гора* и глагола *сыпать* является народноэтимологической, поскольку признать ее первоначальной мешают словообразовательные критерии, а также тот факт, что исходным было имя села *Сыпаново*, а не соответствующей горы. Вариант *Сыпная горка*, таким образом, тоже вторичен и мотивирован уже топонимической легендой.

Рассматривая вопрос о соотношении имени и легенды в рамках народного культа Пахомия, следует привести еще один факт – «расшифровку» самого имени святого, существующую в сознании наших информантов из Нерехтской деревни Богдань: «Был святой Пахом в Нерехте. Он насыпал гору, где Троица. Пришли люди на эту гору, кричат: “*По ком* память на этой горе?” А в ответ: “*Па-хом, Па-хом*…”».

Каноническое житие святого Пахомия стереотипно для агиографии пантеона святых Русского Севера (см., к примеру, [Исторические сказания 1880]). О святом Пахомии (точнее, о событиях, произошедших после его смерти) рассказывает нерехтский протоирей и краевед XIX в. Михаил Яковлевич Диев. Громкие происшествия, окружающие фигуру святого Пахомия, связаны в большей степени с различными казусами, касающимися поклонения мощам, якобы принадлежащим брату Пахомия, с могилами «убойцев и утопленников» около церкви в Нерехте, посвященной самому Пахомию, и с Пахомиевской поляной на месте этой церкви [Диев 2014: 8, 13–14, 90–91]. Эти данные говорят об устойчивом, но не очень развитом и популярном культе святого Пахомия, так как параллельно ему, согласно Диеву, культ святой Варвары дает более исчерпывающие сведения о чудесах. Кроме того, культ Пахомия является в большей степени народным, нежели поддерживаемым официальной церковью. Как скудная информированность о реальной личности святого, так и факт совпадения дня святого Пахомия с празднованием дня святого Пахомия Великого (28 мая), почитающегося повсеместно в христианской традиции, говорят о том, что уже сложившийся канон – вкупе, разумеется, с традициями почитания других святых – внесли больший вклад в структуру народного образа Пахомия, чем собственно биография «локального» святого.

Круг явлений, стянутый вокруг образа святого Пахомия, неоднороден: он включает в себя множество фактов, связанных на разных уровнях: пространственном (гора и целебные растения на ней), временном (*Пахомиев день*), акциональном (насыпание горы). В ряде случаев традиция развивает себя «изнутри», поскольку к творению образа подключается народная этимология. Все это помогает воссоздать механизмы формирования концептов народного христианства.

Библиография

1. Атрошенко О. В., Кривощапова Ю. А., Осипова К. В. Русский народный календарь. Этнолингвистический словарь. М., 2015.
2. Березович Е.Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Мифопоэтический образ пространства. М., 2010.
3. Диев М.Я. История города Нерехты. Кострома, 2014.
4. Исторические сказания. Жизни святых подвизавшихся в вологодской епархии прославляемых всею церковью и местночтимых. Вологда, 1880.
5. Мороз А. Б. Святые Русского Севера. Народная агиография. М., 2009.

Александра Мартыненко
Европейский университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург)
Факультет антропологии, магистратура, II курс
amartynenko@eu.spb.ru

«ИНТЕРЕСЫ РЕБЕНКА» ВО ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ОРГАНОВ ОПЕКИ И РАЙОННОГО СУДА: ГОСУДАРСТВЕННАЯ ЗАЩИТА ИЛИ ЗАЩИТА ОТ ГОСУДАРСТВА?

Защита детей в России строится на взаимодействии различных социальных акторов — или, по крайней мере, с их участием. С одной стороны, юридически за жизнь ребенка ответственны кровные или приемные родители и семья как социальный институт в целом. С другой стороны, ребенок оказывается в фокусе внимания государственных институтов: школы, детские сады, поликлиники, полиция, суды и органы опеки разделяют юридическую и социальную ответственность за ребенка наравне с семьей. Тем не менее, каждая из перечисленных инстанций в рамках государственной защиты детей при принятии конкретных решений может руководствоваться собственными представлениями об интересах этих детей. Такие представления могут выражаться как в особых бюрократических принципах и требованиях (например, на уровне документов, нормативов и распределения и несения ответственности), так и в интерпретациях нормативов и требований уже на уровне конкретных действий. Распределенная ответственность в сфере государственной защиты детей порождает столкновение разных институциональных логик, которые необязательно согласуются друг с другом. По-разному на защиту детей могут смотреть образовательные учреждения, больницы, государственные службы сопровождения.

Одними из самых весомых игроков в поле государственной защиты детства являются органы опеки и суды, ведь обе эти инстанции имеют большие полномочия по вмешательству в семейную сферу (например, они могут изъять ребенка из семьи или ограничить в правах родителя). В своем докладе я бы хотела рассмотреть некоторые практики взаимодействия органов опеки и районных судов г. Санкт-Петербурга. Действуя в рамках, казалось бы, единой парадигмы государственной защиты детей, на практике два этих актора часто расходятся в своих решениях относительно того или иного семейного конфликта. Я предполагаю, что органы опеки, считающие свою точку зрения подкрепленной практической работой с семьей, используют судебные процессы в качестве педагогического хода с целью воспитания родителей и детей, а также для скорейшего разрешения конфликтных процессов. Суды же, в свою очередь, либо принимают точку зрения опеки, либо отклоняют требования о лишении родительских прав с целью сохранения семьи, даже если органы опеки настаивают на разлучении. Возможно, различия в действии опеки и судов подкрепляются также разным объемом документооборота этих инстанций и сроков рассмотрения кризисных случаев, а также собственным отношением к вопросу детской защиты как сотрудников опеки, так и судей.

Судебный процесс может использоваться органами опеки как своеобразное наказание для родителей, которым дается время «одуматься» по ходу судебного дела. В моей полевой практике наглядный пример представляет собой конфликт между матерью и девочкой- подростком, которой мать угрожала отказом от нее из-за плохого поведения. В течение года мать регулярно посещала отдел опеки, где ей предлагали помощь психолога и социального педагога школы, в которой обучалась девочка. Мать несколько раз отказывалась от помощи, но в кризисные моменты семейного конфликта все равно приходила в опеку с решением отказаться от ребенка. В один из дней, когда мать в очередной раз приняла решение об отказе, руководительница опеки предложила написать матери заявление и дать ход процедуре лишения родительских прав. Мать подписала заявление, но к моменту судебного заседания отношения с дочерью заметно наладились, и весь процесс в суде свелся к педагогическому наставлению матери и девочки, которых призывали более не доводить конфликт до такой стадии.

Суд часто является местом жестких выговоров родителям со стороны сотрудников органов опеки, которые смогли увидеть их лишь во время процесса. Сотрудники используют пространство зала судебных заседаний как площадку для собственных высказываний об интересах ребенка, соответствующих нормативным документам опеки. Так, одной из сфер ответственности органов опеки является контроль за физическим состоянием ребенка, которое тщательно фиксируется в документах (таких, как справки от врачей и акты обследования жилищно-бытовых условий, которые составляют сами сотрудники опеки). Например, во время одного из процессов, на котором я присутствовала в качестве педагога отдела опеки, сотрудница отдела опеки объясняла матери, что ребенок должен есть каждый день и что сохранение здоровья ребенка — это прямая обязанность родителей.

Сама опека выступает как контролирующий орган на тех судебных заседаниях, где предусмотрен опрос ребенка, который достиг десятилетнего возраста. Например, ребенок может быть приглашен в зал суда при определении места его проживания или лишения его законных опекунов родительских прав. В этих случаях ребенок может высказать собственное мнение о том, с кем он хотел бы жить, а также подтвердить или опровергнуть желание о лишении родительских прав его родителей/опекунов. Педагог от органов опеки, чья роль в ходе полевой работы доставалась мне, должен следить за тем, чтобы во время судебного заседания на ребенка не было оказано давления со стороны судьи[8]. Кроме того, что педагог наблюдает за ходом допроса, в его обязанности входит создание комфортной психологической обстановки для ребенка. Теоретически мнение педагога от опеки может повлиять на ход заседания, если его экспертная оценка установит факт давления со стороны судьи или прокурора, а также со стороны родителей.

[8] Уголовно-процессуальный Кодекс РФ. «Особенности допроса несовершеннолетнего потерпевшего и свидетеля» Ст. 280, п.1: «При участии в допросе потерпевших и свидетелей в возрасте до четырнадцати лет, а по усмотрению суда и в возрасте от четырнадцати до восемнадцати лет участвует педагог. Допрос несовершеннолетних потерпевших и свидетелей, имеющих физические или психические недостатки, проводится во всех случаях в присутствии педагога».

Педагог имеет право задавать вопросы несовершеннолетнему[9]. Такие вопросы позволяют избежать формального опроса ребенка и помогают ему больше рассказать о ситуации, а сведения, полученные в ходе такого разговора с педагогом, могут, в свою очередь, повлиять на решение судьи. Тем не менее, в ходе пяти судебных заседаний, на которых мне удалось побывать в качестве педагога, эта функция сводилась лишь к формальному присутствию, необходимому для правильного бумажного отчета.

Особое внимание сотрудники отдела опеки уделяют личности судьи, от характера которого, по их мнению, зависит исход конкретного дела. Тем не менее, повлиять на то, к какому судье попадет конкретное дело, сотрудники опеки не могут[10]. По рассказам одной из сотрудниц, в их практике был случай, когда девочку 17-ти лет систематически избивал отчим с разрешения матери. После постановки семьи на учет в полиции и органах опеки, а также профилактических бесед, которые ни к чему не привели, органы опеки решили подать в суд на родителей, с целью лишения их прав. При этом до совершеннолетия девочки оставалось всего 3 месяца. По мнению сотрудников, дело попало к «нужному» судье, который не стал настаивать на сохранении семьи, а в ходе одного заседания лишил мужчину и женщину родительских прав, передав ребенка под опеку бабушки. Сотрудники опеки были рады за девочку, которая попала в льготную категорию детей-сирот всего за несколько месяцев до совершеннолетия, а значит могла теперь претендовать на получение недвижимости от государства. С точки зрения сотрудников, это помогло поддержать финансовые интересы ребенка и сохранить автономное существование девушки вне неблагополучной семейной ситуации. Все это, исходя из перспективы отдела опеки, произошло лишь благодаря судье. Правильный судья, с точки зрения опеки, – это такой судья, который полагается на мнение сотрудников опеки и после этого «правильно» оценивает семейную ситуацию.

Тем не менее, желательный для сотрудников опеки срок рассмотрения дел, касающихся интересов ребенка, является разным в каждом конкретном случае. С одной стороны, судебное заседание, являющееся своеобразным «педагогическим театром», может и должно быть растянуто во времени, чтобы конфликт в семье утих сам собой – заседания по таким делам часто переносятся, что помогает сотрудникам еще раз обсудить происходящее с родителями и детьми. Это помогает сотрудникам, во-первых, сократить количество дел о лишении родительских прав в муниципалитете, и, во-вторых, дать понять участникам семейного конфликта, что предупреждения сотрудников опеки о лишении прав — не пустая угроза, а реальная мера, которая может привести к разлучению семьи. С другой же стороны, в тех делах, где опека особенно настаивает на лишении родительских прав, чтобы избежать прямой угрозы жизни ребенка, суды

[9] Уголовно-процессуальный Кодекс РФ. «Особенности допроса несовершеннолетнего потерпевшего и свидетеля»: Ст. 280, п.3: «Педагог вправе с разрешения председательствующего задавать вопросы несовершеннолетнему потерпевшему, свидетелю».

[10] Несмотря на долголетние связи опеки с районным судом, реально повлиять на то, к какому судье попадет дело, сотрудники не могут, и личность судьи часто составляет предмет обсуждения в коллективе специалистов опеки: будет ли этот/эта судья долго думать или не будет; будет ли судья ругать родителей или нет.

часто замедляют процесс, исходя из негласного приоритета сохранения кровной семьи, или, как полагают сотрудники опеки, чтобы избежать апелляций со стороны родителей, а значит, и лишней работы.

Иногда решение суда, касающееся непосредственного соблюдения прав и интересов ребенка, может быть сделано на основании неформальных связей между отделом опеки и конкретным судьей. В моей полевой работе я наблюдала, как руководительница опеки до заседания заходила к судье и спрашивала о тех или иных документах, которые помогли бы «успешно», с точки зрения опеки, решить дело. Использование таких связей становится выгодно для обеих сторон: сотрудники опеки ускоряют нужный для них исход дела, а судьям такие связи помогают экономить время при принятии решений. Родителям же возможность зайти в зал суда до заседания не предоставляется. В отличие от сотрудников опеки, которые годами и по несколько раз в месяц посещают районные суды, родители, как правило, не знакомы с судьей настолько, чтобы влиять на его/ее решение до начала заседания.

Тем не менее, сотрудники органов опеки, комментируя постановление суда по поводу того или иного дела, часто противопоставляют себя судьям, которые меньше знакомы с действительным положением дел в семье, а значит не способны принять «правильное» решение. Таким образом, цели опеки, личность судьи, а также связи, построенные на длительном взаимодействии районных судов с отделами опеки, часто влияют на решения, которые напрямую затрагивают интересы ребенка и формируют их для дальнейшей судебной практики.

Дарья Москвина
НИУ «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург)
Департамент истории, бакалавриат, IV курс
damoskvina@edu.hse.ru

«КАБИНЕТ И ПОЛЕ» СОВЕТСКОГО ЭТНОГРАФА В 1930-Е ГОДЫ НА ПРИМЕРЕ РАБОТЫ КОЛХОЗНОЙ ГРУППЫ ИНСТИТУТА ПО ИЗУЧЕНИЮ НАРОДОВ АН СССР

22 июля, 1932 г. Дождливый и пасмурный день, к вечеру разразилась гроза, все на поле, можно было поговорить только с секретарем партячейки о культработе. Беседу вели в клубе, бывшая церковь, окна хотя и большие, но вставлены двойные рамы, окна грязные, внутри клуба сцена и зал со скамьями. Называется дом культуры, но культуры здесь не особенно много, сперт воздух, пол моется раз в два месяца. Есть уборщица этого дома, но она сейчас ходит в поле на уборку хлеба, нема времени убирать клуб, да туда никто сейчас и не ходит, если не позовут. Вообще культработа, как и в других селах, хромает главным образом в том, что не выделен специальный работник на эту работу[11]*…*

Так в полевом дневнике Анны Яковлевны Дуйсбург описан один день этнографической экспедиции в колхозы Белорусской ССР, в которой она принимала участие наряду с другими сотрудниками Института по изучению народов АН СССР (ИПИН). Этот институт был создан на базе Комиссии по изучению племенного состава (КИПС), которая еще с 1917 года снабжала сначала Временное правительство, а затем большевиков экспертным мнением по грамотному управлению многонациональной страной Советов. Сотрудничество заключалось, в частности, в составлении этнографических карт, а также в подготовке первой в СССР переписи, которая была проведена в 1926 г. (о сотрудничестве этнографов-экспертов с Советским государством см. [Hirsch 2005]). Однако уже в 1930 г. на заседании Академии наук была предложена идея пересмотра состава Комиссии и её реорганизации. В постановлении рекомендовалось усилить состав «лицами с марксистской и этнографической подготовкой», а также «начать вовлечение в аппарат представителей национальных меньшинств». Аргументы в пользу реорганизации были следующими: «возникла в конце старого режима»[12], составление карт проходило без надлежащей этнографической исследовательской работы, «за свое более чем 10-летнее существование КИПС не смог установить связи с потребностями пролетарского государства»[13].

В 1930 г. начал работу Институт по изучению народов АН СССР, в проекте устава которого отмечалось, что его задачей является «всестороннее изучение тех процессов и сдвигов, которые происходят в среде населения СССР в связи с изменениями экономической структуры страны в

[11] АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 419. А. Я. Дуйсбург. Дневник экспедиции в БССР (Полесье). Л. 11-12.
[12] СПФ АРАН. Ф. 135. Оп. 1. Д. 79. По реорганизации КИПС и МАЭ и проверке личного состава. Л. 159.
[13] Там же.

связи с успехом социалистического строительства»[14]. Структура Института предполагала деление на географические секторы и тематические группы, совместно участвовавшие в подготовке и проведении экспедиции в национальные районы СССР. Одной из таких тематических групп была группа по этнографическому изучению колхозного крестьянства. Не обращаясь к архивным материалам, оценить вклад этой группы в развитие советской этнографии в 1930-е годы сложно: по итогам всех экспедиций был опубликован один только двухтомный сборник [Труд и быт… 1931], а в работах колхозных этнографов 1950-х годов [Кушнер 1952] опыт предыдущего поколения либо вскользь критикуется, либо не упоминается вовсе. Возможно, дневники и материалы, собранные в поле советскими этнографами, будут выглядеть менее резонансно в сравнении, например, с опубликованными дневниками Бронислава Малиновского, однако они могут расширить наши представления об особенностях этнографического «ремесла» коллег из прошлого.

Первым этапом исследовательской работы была формулировка так называемых *«узловых задач»* или *«стержневого вопроса»* на основе имеющейся литературы. Это происходило в процессе регулярных заседаний колхозной группы (по плану совещания должны были проводиться раз в десять дней, фактически они проходили раз, реже два раза в месяц). В частности, ученый секретарь Института по изучению народов, М. Г. Худяков часто повторял: «*Прежде чем ехать в колхоз, надо предварительно хорошо подготовиться»*[15]. Когда кто-то из коллег сомневался в продуктивности обсуждений без полевого опыта, отмечалось что «*говорится это на будущее время, когда надо будет приезжать уже вооруженными»*[16]. Также в ходе заседаний этнографы дискутировали о роли экономики в этнографическом изучении, о задачах работы этнографа в колхозе, о методологии исследования.

Проанализированные источники позволяют сделать вывод, что помимо этнографического материала, собираемого самостоятельно, этнограф пользовался «услугами» своих информантов. Это можно проиллюстрировать на примере А. Г. Данилина и материалов, собранных им в колхозах Боровичского округа. В частности, там содержится множество самодельных тетрадей, озаглавленных «Работа + дата»:

> *У нас в Едрове сохранились старинные песни. Мы их соберем и запишем. Эти песни девушки часто поют по вечерам*[17].

Действительно, дальше в деле появляются обещанные тексты песен, а также история села Едрова, записанная и переданная этнографу одним из колхозников. Полевые дневники колхозных экспедиций содержат в себе данные, предоставляемые правлением колхоза (диаграммы, таблицы, статистика) – то есть они собирались по просьбе этнографа, но не им самим. Очень много биографий, которые за информантами записывал этнограф. В собранных биографиях некоторые

---

[14] Там же. Л. 114.
[15] СПФ АРАН. Ф. 135. Оп. 1. Д. 329. Протоколы заседаний колхозной группы ИПИН. Л. 93.
[16] Там же.
[17] СПФ АРАН. Ф. 135. Оп. 1. Д. 228. Материалы собранные Данилиным по изучению деятельности и быта колхозов Боровичского округа. Л. 151.

моменты буквально подчеркиваются, например, один колхозник говорит о том, что любит читать и в скобках этнограф замечает, что колхозник *«перечислил всё»*[18] прочитанное.

Интересно, что, находясь в поле, этнографы рассказывали об экспедиции своим информантам. В дневнике А. Я. Дуйсбург зафиксирован момент общения членов экспедиции и местного колхозного актива. Еще одним примером выстраивания «отношений с полем» был пункт *«Отношение населения и местной организации к проводимой вами работе»* в плане отчетного доклада по итогам экспедиций. Стоит отметить, что как при подготовке, так и во время экспедиции этнографы жаловались на то, что приезжают к информантам «не вовремя» – в период уборки урожая, что значительно сокращало время, проведенное в этнографическом поле. Поэтому информантами часто становились члены правления колхоза. В частности, А. Я. Дуйсбург в уже приведенной в начале цитате описывает опыт интервью с секретарем партячейки.

Доклады были конституирующей частью заседаний колхозной группы, лишь однажды за три года группа собралась не по этому поводу. Видимо, именно доклады служили «ареной» для выработки методологии, а также проработки политической повестки. После каждого доклада произносился «вердикт», например:

> *Доклад своеобразен. Необходимо привлечь сравнительный материал. Вопросы идеологии анализировать не самостоятельно, а в связи с хозяйственно-экономическим положением. Заострить внимание на положительных сторонах перевоспитания людей колхозом. Новое отношение к труду и т. д. Дать динамику процесса. Политическое значение этих статей – давать анализ процессов с «большевистским оптимизмом»*[19].

Исследование должно было быть опубликовано как можно скорее, некоторые темы назывались «оперативными» и «представляли интерес, когда давались в печать в самый короткий момент»[20]. Помимо «научной» публикации, в группе обсуждались практические итоги исследовательской работы: было ли сообщено в колхоз о сделанных выводах, начал ли колхоз работу по исправлению пережитков и т.д. Группа изначально задалась целью опубликовать собранные материалы в т. н. «колхозном сборнике», в этой связи для лучшего проведения этой работы предлагалось применить метод социалистического соревнования (кто раньше сдаст в печать готовую статью):

> *Статьи для сборника должны быть не беллетристического характера, а чисто научного… в части политической должны отвечать директивам партии и правительства*[21].

Несмотря на форсирование публикационной активности, итогом трехлетней работы стал лишь двухтомный сборник «Труд и быт в колхозах» и несколько отдельно опубликованных исследований.

---

[18] Там же.
[19] СПФ АРАН. Ф. 135. Оп. 1. Д. 329. Л. 58об.
[20] Там же. Л. 18.
[21] Там же. Л. 43.

Последний протокол заседания колхозной группы датируется 23 мая 1932 г. В приказе от 22 сентября 1932 г. в списке научных групп колхозная уже не фигурирует, следующий «бум» колхозных исследований случился только в 1940-50-е. Безусловно, можно видеть в «обследованиях» колхозов в 1930-е гг. только следование актуальной «политической повестке» и закономерный в связи с коллективизацией выбор объекта исследования. Однако политический контекст этих работ не должен оттенить протекавший синхронно процесс методологических поисков и выработки стратегий производства этнографического знания. Ответить на вопрос, как этнография становилась советской, а методология – марксистской, возможно только в случае детального анализа не только материалов официальных совещаний и публикаций, но и «сырых» полевых материалов.

Библиография

1. Hirsch F. Empire of Nations Ethnographic Knowledge & the Making of the Soviet Union. Ithaca London: Cornell University Press, 2005.
2. Труд и быт в колхозах: из опыта изучения колхозов / Ред. Н.М. Маторин. Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1931.
3. Кушнер П. И. Об этнографическом изучении колхозного крестьянства. Советская этнография, 1952, №1. С. 135-142.

Источники

1. АРЭМ

1.1. Ф. 2. Оп. 1. Д. 419. А. Я. Дуйсбург. Дневник экспедиции в БССР (Полесье).

2. СПФ АРАН

2.1. Ф. 135. Оп. 1. Д. 79. По реорганизации КИПС и МАЭ и проверке личного состава.

2.2. Ф. 135. Оп. 1. Д. 329. Протоколы заседаний колхозной группы ИПИН.

2.3. Ф. 135. Оп. 1. Д. 228. Материалы, собранные Данилиным по изучению деятельности и быта колхозов Боровичского округа.

Iuliia Patkina
University of Cologne (Köln)
Institute of Social and Cultural Anthropology, Master course
patkina@smail.uni-koeln.de

NEGOTIATION OF SHARED VALUES IN POST-SOVIET KALMYKIA: REDISCOVERY AND POPULARISATION

The following is an abstract of the master thesis based on the fieldwork undertaken in the republic of Kalmykia from February till April, 2019. The thesis will be submitted in March 2020.

In the master thesis, I place values at the core of investigation to frame cultural revival activities of local activists, artists, intellectuals, bloggers and the general public. Mainly, the emphasis is laid on shared values, their creation, variety and clashes. In the beginning, I sketch an overall situation with resemblance and diversity of multi-ethnic country before the collapse of the Soviet Union and place the republic in it. Thus, I contest everyday life of soviet citizens in Kalmykia in an environment, which is a kind of Cartesian coordinate system, where one axe is the resemblance of the inner and public space in the Soviet Union and another axe is the proclaimed diversity of the multi-ethnic country, which was instead stored in the history and city museums, adored by inner tourists and celebrated in music and cultural festivals.

Then I take a close look at the situation after the collapse of the Soviet Union when the subjects of Russian Federation found themselves in a new democratic political setting, and the Republic of Kalmykia was among those, which began to work on its own history seeking for the alternatives to the state ideology and values. In this regard, I slightly touch the official course of the local political elite with the first president and his way the republic was going to become different from other subjects of the Russian Federation. I rather focus on the discourses emerged from below, such as Oirat and Tengrist one, and on the process of their rediscovery and revaluation. For this reason, I follow uprooting strategies and logic of reconnection with modern Oirat world in the context of local history reconstruction and arts, which is taking place locally since the collapse of the Soviet Union. Consequently, I discuss one of the exciting and unexpected points of the research, namely, a particular source of rediscovered values – the dreamland *Bumba* and the nexus between it and the modern life of my interlocutors, suggesting that the dream about life in the mythical *Bumba* has not only nostalgic connotation.

Furthermore, I examine the process of internalization of rediscovered values on the example of a few biographies of local activists, artists and their following activities in promotion of to be shared values. Particularly I pay attention to their awakening stories and differentiate those happened due to experience of exclusion and due to sudden discovery of Kalmyk relation to Oirats and their great Oirat historical past. I also touch on the issue of rediscovered values of traditional gender roles and discuss current tendency in Kalmykia, championed by males, to blame modern Kalmykian women for disregard of their traditional role in household and family. It seems that some of the local men internalized these newly

evoked values of traditional gender roles faster and more deeply than local women. Additionally, I discuss female concern about current men's selfish motivation in promotion of traditional culture, namely in the sake of their own mostly financial interest, when they can make it to the local government.

Among new values, which I discuss in details in the thesis and which the majority of my interlocutors share, is the notion of *panmongolism*, a noble patriotic idea of reconnection of all Mongolian people separated during some centuries, as promoted by several actors[22]. Once excited until 50-60s of XII century united Mongol State *Hamag Mongol Ulus* gave the name to the idea to reconnection of people, descendants of those who once belonged to and lived in the structure of the united Mongol State. I take into consideration few initiatives called *Hamag Mongol* (mong. All Mongols), which inspire people to dream big of their ethnic future. The website *Hamag Mongol* is one of them[23]. The website, created as an educational platform approximately at the beginning of the 2000s, is dedicated to Mongolian culture and languages in Mongolia, Russia and China[24]. The Mongolian international music festival – "Hamag Mongol" (2013) is another initiative, in which some of my interlocutors participated. The festival consisted of a number of concerts in Ulan Bator (Mongolia), in Ulan Ude (Buriatia, Russia), in Tuva (Russia), in Elista (Kalmykia, Russia) with a final Gala concert in Ulan Bator. The impact of these events on the lives of my informants- participants was enormous, especially regarding the deep internalization of *panmongolistic* values. Moreover, in the analysis, I pay attention to outputs of the festival and such involved symbols as *tulh* (kalm. the name of a furnace in a yurt), for instance. Thus, at the end of the Gala concert, representatives of all participated regions lit a fire in few *tulh*, which were gifted them, taken home. I would argue *tulh* became a symbol of cultural revival, appearing as profile pictures and advertisement of cultural events. The euphoria around the idea of reconnection and truly internalized idea of *panmongolism* even evoke the desire to marry a Mongolian man to become true Mongolian or genuinely live in a Mongolian way, as mentioned by some. Furthermore, I take into consideration the popularization of nomad competences, like horse riding and archery, which accompanied the idea of reconnection and *panmongolism*. Such competencies were rapidly gaining value among the inhabitants of the republic, and particularly in Elista in the 2010s, especially because acquirement of such competencies was perceived as tribute payment to the nomad past.

I discuss in the paper some local movies because of the attempts, solidly made by local cinematographers, to reach and engage the broad audience into the confrontation with this complex nexus between the rediscovered values of the past and hopes for prosperous ethnic future. Among them is "Chaiki" of Kalmykian film director Ella Manzheeva debuted on the Berlinale[25], which was in turn not warm welcomed by locals in Kalmykia, and I discuss the reasons for that. Furthermore, I pay attention

---

[22] http://www.hamagmongol.narod.ru/start_e.htm, (07.01.2020)

[23] http://www.hamagmongol.narod.ru/start_e.htm, (07.01.2020)

[24] Important to mention that nowadays there are plenty of such platforms on social media, which I came across. As an example, a group on Facebook as "Khamag Mongol" - https://m.facebook.com/groups/138333609546211?group_view_referrer=profile_browser, (07.01.2020)

[25] https://www.berlinale.de/en/archive/jahresarchive/2015/02_programm_2015/02_filmdatenblatt_2015_201505604.html #tab=filmStills, (08.01.2020)

to a film absolutely different in genre and nature, "*Zametki Madzhika. Ja Kalmuk*" (rus. Manzhik's Notes. I am Kalmyk) of Bair Hodzhaev and Ilja Sum'janov, which was released on the screens in December 2019. It appears as the first-ever publicly expressed favorable judgment of the usage of *Baldur*[26] language.

Regarding the language, in the thesis, I try to reconstruct the process of revaluation of the Kalmyk language in post-soviet Kalmykia. I consider the Kalmyk language as a value and focus on its promotion by local intellectuals. For the basis of the discussion of the current language revival attempts, such crucial historical turning points as russification of soviet citizen, deportation and exile, which dramatically impacted the withering of the Kalmyk language, are briefly discussed. The issue of local economic outmigration is also taken into consideration as an essential factor, which is inversely proportional to the popularity of the local language.

[26] *Baldur* is a simple categorization of kids of one Kalmyk and Russian parent; Baldur language, in other words, is a mixture of Russian and Kalmyk language.

Арсений Попов
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (Москва)
Исторический факультет, кафедра этнологии, магистратура, I курс
shaxmateast@gmail.com

ВРЕМЯ И РИТУАЛ В АРМИИ ПО ПРИЗЫВУ (ВООРУЖЕННЫЕ СИЛЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ)

В период с 2018-2019 гг. я проводил самостоятельное исследование, связанное с темой формирования и принципов функционирования закрытых мужских сообществ, сузив данную тему до рассмотрения вопросов, связанных с положением военнослужащих срочной службы (далее «призывников») и разнообразными практиками их жизни, прослеживая «путь» от проводов и распределителя до непосредственной службы в части (частях), перераспределении и возвращении домой. В период проведения исследования мной было опрошено более 80-ти информантов. Выборка целенаправленно была ограничена призывниками не ранее 2008 года (реформа армии, сокращение срока службы до 1 года, начало формирования учебных частей, изменение территориального и количественного принципов призыва и т.д.). Часть интервью (15) проводилось до, во время посещений и после окончания службы, часть до, после и во время службы с использованием средств электронной связи (28), оставшаяся часть практически полностью проводилась после окончания службы. Записи интервью проводились на основе добровольного информированного согласия, с последующей отсылкой записи участникам интервью. Все респонденты дали свое согласие на запись интервью при условии его анонимности.

В качестве основной модели я использовал концепцию Эрвина Гоффмана о «тотальных институтах» [Гоффман 2019], а также проблематику «дисциплины» и «послушных тел» из работы Мишеля Фуко «Надзирать и наказывать, рождение тюрьмы» [Фуко 1999: 249-258], наряду с почерпнутыми в «Социологии социального пространства» Пьера Бурдье понятиями **доксы** и **габитуса** [Бурдье 2005: 32]. Также я уделил внимание «Антропологии экстремальных групп» Константина Банникова [Банников 2002]. В ходе анализа ритуальной составляющей я опирался на работы Арнольда ван Геннепа «Обряды перехода» [ван Геннеп 1999] и Виктора Тэрнера [Тэрнер 1983], уделившего особое место понятию лиминальности, крайне актуальной для военнослужащих по призыву. Кроме того, для данного исследования оказалась крайне важна статья из сборника С. Ю. Неклюдова «Современный городской фольклор» за авторством Валентина Головина, Михаила Лурье и Евгения Кулешова «Субкультура солдат срочной службы» [Головин, Лурье, Кулешов 2003], в которой, помимо объёмного этнографического материала (в том числе, касающегося ритуалов и фольклора) армии 80-90-х годов, выделены некоторые интересные концепции, касающиеся времени в армии.

В данном исследовании в фокусе моего внимания было отношение к понятию времени: его соотношение с распорядком дня (чуть ниже будет дано определение) и официальными и неофициальными ритуалами, формирующими особое понимание времени. Разумеется, часть

этнографического материала устарела, и многое можно написать про новые армейские ритуалы и практики (диджитал, теневая экономика, изменение иерархии). Но, хоть я и готов оспаривать множество утверждений в произведении Константина Банникова, я не могу не согласиться с тем, что время в армии является «социообразующей категорией» [Банников 2002: 14-25], и даже более, как и в любом обряде перехода, время и ритуал солидарно формируют повседневность, равно как и субкультуру призывников. Крайне верно подметил Головин: «Описание солдатской жизни требует некоего физиологического очерка, который обобщенно представил бы типические черты армейского быта, оценил ***пространственно-временные параметры*** *(выд. авт.)* солдатской жизни в «золотой век» неуставных отношений…» [Головин, Лурье, Кулешов 2003: 188].

Функции времени в армии не ограничиваются никаким описанием, как и идеей о том, что оно «физически осязаемо» [Банников 2002: 20], что бы это ни значило. Время – это и маркер, по которому можно определить срок службы и положение солдата, как верно указывают Лурье и Кулешов [Головин, Лурье, Кулешов 2003: 221] и Банников, говоря про дембеля: «Дембель редко бреется, практически не стирает одежду, не чистит бляху ремня и сапоги, не подшивает подворотнички…» [Банников 2002: 29]. «Время армейской службы заполнено **бессмысленной деятельностью,** и основное желание солдата заключается в том, чтобы это время пролетело как можно быстрее. Поэтому так важен для армейской афористики мотив сна <…>. Неизбежный ход времени приносит с собой позитивные последствия» [Головин, Лурье, Кулешов 2003: 204] – это понимание времени как единого пути к долгожданной инициации.

Для солдат характерно формирование иерархии и последующая «маркировка» «посвященных» старослужащих, мотив утери времени, попытки ускорить время любыми способами: так, один из респондентов признался мне в употреблении психоактивных веществ, «чтобы интереснее на тумбе стоялось» (ПМА, Инф12, годы службы 2015-2016), другой же, бывший старослужащим каптерщиком, открывал дверь только старшине и офицерам, а остальное время по его словам – спал (ПМА, Инф.26, годы службы 2017-2018). На деле же мы видим гоффмановское «действие ухода», которое также может проявляться и в интенсивном занятии спортом, и, при возможности, в чтении книг и даже преподавании: по рассказу одного из респондентов, он организовал в свободное время кружок любителей научной фантастики (ПМА, Инф.24, годы службы 2017-2018). Это приводит нас к книге Эрвина Гоффмана «Тотальные институты», в которой он пишет о «системе привилегий», упрощенно состоящей из трех частей и способствующей **умерщвлению** и последующему **реорганизационному** влиянию на идентичность, «Я». Эта система состоит из трех частей: первая – распорядок дня, вторая – непосредственно небольшие награды и привилегии (возможность покурить за выполненную работу) и третья, пожалуй, наиболее комплексная – система наказаний [Гоффман 2019: 74-79]. Ключевым для нас в этом комплексе является «распорядок дня». «Время армейской жизни строго регламентируется <…> сон ... уборка… утренняя поверка... завтрак... развод и марш… учеба и работа… обед… работа… ужин, вечерняя поверка… отбой [Головин, Лурье, Кулешов 2003: 192].

И, на мой взгляд, именно в распорядке дня как основном проявлении дисциплины и мягкости тел Фуко и порой слома доксы и вынужденного изменения габитуса проявляется

ежедневная обрядовость и ритуальность происходящего, накладываемое на время: весь распорядок и все действия разбиты по минутам и секундам, а солдаты «живут по времени». Что интересно, в самых своих важных частях временные ритуалы закреплены и формально: это ритуалы поднятия и опускания флага и последующий марш[27]. Ритуал поднятия и опускания флага, как и предполагалось, для большинства респондентов был тесно связан с ощущением времени наряду с ритуалами, не являющимися официальными, но имеющими обрядовую сторону – временем приема пищи и распределением по соответствующим обязанностям.

Примечательна цитата одного младшего сержанта, из-за некой провинности назначенного «вечным дежурным по роте» (заступление на пост через сутки): «через месяц я уже не смотрел на часы. Мой отсчет времени шел по официальному уставу: я бужу роту, поднятие флага, рота завтракает, мы (дежурный и дневальные) завтракаем, дальше может происходить что угодно, меня это практически не касается, рота обедает, мы обедаем, дальше ужин, смотр, поверка, опускание флага, ночь» (ПМА, Инф.8, годы службы 2015-2016). В этой цитате перечислена лишь малая толика деятельности дежурного, которая могла бы быть названа обрядовой, но формально является частью **распорядка дня**, что, на мой взгляд, выступает синонимами. Он даже не называет часть официальных ритуалов (к примеру, ритуал выдачи боевого оружия, имеющий огромное значение и притом достаточно регулярный, чтобы быть упомянутым, в отличие, к примеру, от присяги), но упоминает подъем и отбой, выражаемый в соответствующих криках. На отбой зачастую распространяется общее отношение ко времени в армии, описанное выше: «-Вот и снова день прошел! -Ну и … он пошел! -Завтра будет день опять! – Да и в рот его ….!» (данную поговорку в изменённом виде воспроизвели **все** информанты). Ритуальной основой существования воспринимается более чем ритуальное поднятие флага. Дело не в том, что время – физически осязаемо или движется вперед. Дело в том, что любой солдат назовет «вечернюю поверку» ритуалом (пр.: ПМА, Инф.8,10,14,17 и пр.), хоть формально она ей и не является. На мой взгляд, не обряды и ритуалы подчинены времени в армейской среде, но само время дробится на ритуалы, обряды и некие схожие практики с целью дойти до того самого, финального ритуала – пути домой после завершения rite of passage.

[27] http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_72806/c328ce4931b47a59e65249311f4571ecb18bf2aa/

Библиография

1. Банников К.Л. Антропология экстремальных групп: Доминантные отношения военнослужащих срочной службы Российской Армии. РАН, Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; Москва, 2002.
2. Лурье М.Л., Головин В.В. Кулешов Е.В. Субкультура солдат срочной службы // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 186-230
3. Гоффман Э. Тотальные институты: очерки о социальной ситуации психически больных пациентов и прочих постояльцев закрытых учреждений / пер. с англ. под ред. А. С. Салина, А. М. Корбута. М.: Элементарные формы, 2019.
4. Бурдье П. Социология социального пространства / пер. с фр. под общ. ред. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2005.
5. Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы / пер. с фр. под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999.

Артём Пушин
Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН (Москва)
аспирантура, I курс
ortyom@gmail.com

ЦЕРКОВЬ ДОМА ИЛИ ДОМ В ЦЕРКВИ: САКРАЛЬНОЕ И ПОВСЕДНЕВНОЕ В ОДНОЙ НЕМЕЦКОЙ ХАРИЗМАТИЧЕСКОЙ ОБЩИНЕ

Харизматические и пятидесятнические церкви – самые быстрорастущие сейчас религиозные движения в мире. Этот успех многие исследователи связывают с их высокой активностью в социальной сфере, так или иначе связанной с повседневностью [Studying global Pentecostalism 2010]. Происходит размывание границ между повседневным и ритуальным, земным и священным [Keane 1997: 683-685]. В докладе будет рассмотрено, как это разрушение границ отражается в речи и какие последствия оно имеет для социальной жизни верующих. В своем тексте я пользуюсь теориями языковых и семиотических идеологий, изложенных в трудах У. Кина и М. Ламбека [Keane 1997; Keane 2007; Lambek 2013].

Полевое исследование я проводил в Германии, в одной харизматической церкви (назовем ее «Kirche X»), которая расположена в городе Бохум, с октября 2018 г. по февраль 2019 г. Я регулярно посещал воскресные службы, иные мероприятия в Бохуме, а также в отделении церкви в Гельзенкирхене (о чем подробнее ниже). Кроме того, я был постоянным посетителем двух домашних собраний в Бохуме и Гельзенкирхене. Исследование основано на наблюдениях и интервью.

В ходе своей полевой работы я не раз замечал, как отношения к границам сакрального отражается через связь с языком: либо при произнесении какой-либо речи, либо при передаче мыслей *о* языке. В интервью с прихожанами я всегда спрашивал, в чем состояла привлекательность именно этой церкви в сравнении с другими. Часто ответы содержали тезис о том, что в Kirche X даже при богослужении используется язык повседневного общения (*alltagsnahe Sprache).* Один из информантов ярко выразил свое предпочтение отсутствию границ между божественным и земным критикой других церквей: *«В других церквях проповедуют одно, а живут по-другому»* [ПМА 2019]. Также неоднократно при обсуждении классических (то есть лютеранских и католических) церквей мне приходилось слышать недоумение по поводу использования в них чересчур возвышенной, непонятной и ритуализированной речи. С одной стороны, здесь мы видим типичное для многих протестантских языковых идеологий обращение к искренности говорящего и пренебрежение к «обезличенному использованию языка» [Bialecki, Hoenes del Pinal 2011: 580], то есть к стандартизированным религиозным речевым жанрам. Согласно теориям языковых и семиотических идеологий, за знаками стоит либо материальное содержание, либо интенциональность, либо агентность [Lambek 2013: 138]. И в данном случае верующими имплицитно подчеркивается, что за произносимыми в «других» церквях речами

стоит «неправильный», с их точки зрения, агент, а точнее, его просто нет. Согласно Кину, который изучал миссионерскую деятельность голландских кальвинистов в Индонезии, приписывание агентности вещам (или в рассматриваемом мной случае – словам) клеймится как фетишизм; а уместными производителями действия могут быть только сам человек (*self)* или Бог. Но не только беспокойство о неправильном соотношении знака и содержания можно увидеть в этих примерах. Я предполагаю, что изучаемые мной харизматы стремятся к размыванию самих границ между этими понятиями. *Проповедь* (то есть речь) и *жизнь* не должны отличаться друг от друга.

Другая языковая особенность Kirche X заключается в широком использовании английского языка во время богослужений и домашних собраний малых групп. На английском поют многие прославляющие Бога песни, а в домашних группах иногда устраивают дни, когда все говорят только по-английски. Хотя прямого ответа на вопрос о причинах такой распространенности я не получил, у меня возникло два предположения. Во-первых, использование английского может служить маркером, подчеркивающим религиозный характер речи [Keane 1997: 678], так как распространение харизматического течения христианства связано в первую очередь с американскими миссионерами. Но это предположение противоречит ранее указанным симпатиям верующих к неразличимости разговорной и ритуальной речи. Я предполагаю, что здесь мы опять наблюдаем особый взгляд на соотнесение знака и содержания. Возможно, английский язык априори считается языком массовой культуры, которая в лучшем случае просто не имеет отношения к христианским добродетелям; использование английского для богослужения как бы показывает нам, что за знаком может скрываться не то, что предполагается на первый взгляд.

Отсутствие границ между сакральным и повседневным также находило параллели и в неправильных, с точки зрения пасторов и прихожан Kirche X, соотношениях знака и содержания в материальном мире. Почти каждая воскресная проповедь (событие, во время которого сообщество церкви артикулируется в наиболее полном объеме) содержала в себе выраженное или невыраженное указание на подобные несоответствия. Приведу только два примера. На одном из воскресных собраний пастор поднял тему оценки личности; он заявил, что в Германии людей судят по их действиям (*In Deutschland wird man durch seine oder ihre Taten beurteilt),* имея в виду, прежде всего, профессиональную деятельность. Но, по его мнению, это неправильно, и деятельность не должна определять человека (*Tat ist kein Sein)*. Другой пример связан с днем, когда в церкви проводился обряд водного крещения, которое в харизматических и пятидесятнических церквях является первым шагом на пути становления «зрелым» христианином. И здесь пастор прямо назвал такое крещение *символом* связи с Христом, а не ритуалом (*Taufen ist kein Ritual, sondern ein Symbol der Bindung mit Christus)* [ПМА 2018]. Что здесь интересного? Во-первых, пастор как бы учит прихожан правильному декодированию, интерпретации знаков. Во-вторых, из этих высказываний следует, что он предполагает существование некой большой группы людей, которая заблуждается в своей интерпретации. Помимо того, что мы снова наблюдаем в речи харизматов указания на несоответствие знака и содержания, мы можем увидеть, каким способом распространяется такой дискурс: лидер церкви со сцены критикует и разоблачает «воображаемого заблуждающегося», под которым, мне

кажется, подразумевается немаркированная по отношению к религии группа населения региона или всей страны или другого воображаемого общества [Bucholtz, Hall 2004: 372]. В самом докладе я приведу другие примеры таких «заблуждений», из которых самым интересным для меня является касающийся несоответствия статуса исследователя его «настоящим» содержанию и целям.

Подобное отношение к границам между знаком и его содержанием, к границам мирского и духовного приводит и к особенностям социального устройства рассматриваемой харизматической общины. Пастор и простые прихожане нередко подчеркивают, что здание, в котором собирается церковь, – всего лишь здание, и никакого деления на сакральное и повседневное пространство нет. Тогда почему бы не организовать масштабные церковные собрания дома? Или жить в церкви? Эта неразрешимая проблема, вынесенная в заголовок, повстречалась мне в Гельзенкирхене, соседнем с Бохумом городе. Одна семейная пара купила там довольно большой дом, который называют виллой, и устроила в нем своего рода «филиал» Kirche X для жителей своего города. Помимо них, часть дома занимает один из прихожан, мой информант-проводник в сообщество, Михаэль. Это пример крайности в размывании границ, когда сакральное и повседневное нельзя разделить даже материально. Совместное проживание членов церкви вообще не редкость, многие из моих информантов снимали сообща квартиры (*WG),* в которых принадлежность к церкви была ярко представлена постерами, различными наклейками и другими изображениями. Кроме того, многие из опрошенных мной выразили желание работать в этой же церкви или в другой подобной религиозной организации, а Михаэль и так уже работал дизайнером в христианском журнале для подростков. Таким образом, большую часть времени он проводит в связанной с сакральным среде: дом и церковь неразличимы, и работа целиком связана с верой. В докладе я приведу другие примеры сообществ внутри самой церкви, которые стремятся занять досуг прихожан.

Итак, присущие харизматам дискурсивные привычки к размыванию границ между знаком и означаемым, к «разоблачению» неверных интерпретаций знаков и пересмотр отношений между сакральным и повседневным явно взаимовлияют друг на друга. Подобные семиотические идеологии вполне укладываются во все три их классификации, приведенные Ламбеком: первая восходит к Соссюру и подразумевает, что знаки обладают только референтной функцией; вторая смежна с философией Пирса и не разделяет знак с отображаемой им реальностью; третья, восходящая к Остину, предполагает перформативность речи [Lambek 2013: 140-145]. И все они покидают пределы языка и оказывают влияние на социальную жизнь верующих: стирание границ приводит к неотличимости повседневности от «церковной жизни», братьев и сестер по вере от соседей по квартире, дома от церкви. В заключение доклада я бы хотел высказать несколько неразрешенных вопросов, которые могут послужить основой для будущих исследований по этой теме.

Библиография

1. Bialecki J., Hoenes del Pinal E. Beyond Logos: Extensions of the Language Ideology Paradigm in the Study of Global Christianity(-ies) // Anthropological Quarterly, 2011, V.84, N. 3, pp. 575-593.
2. Bucholtz M., Hall K. Language and Identity // A Companion to Linguistic Anthropology, 2004.
3. Keane W. From Fetishism to Sincerity: On Agency, the Speaking Subject, and Their Historicity in the Context of Religious Conversion // Comparative Studies in Society and History, 1997, V. 39, N.4, pp. 674-693.
4. Keane W. Christian moderns: freedom and fetish in the mission encounter. 2007.
5. Lambek M. Varieties of Semiotic Ideology in the Interpretation of Religion // A Companion to the Anthropology of Religion, 2013.
6. Studying global Pentecostalism: theories and methods / edit. by Allan Anderson, Michael Begrunder, Andre Droogers, Cornelis van der Laan. 2010.

Мария Родионова
НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)
Программа «Социология», магистратура, I курс
mmrodionova@edu.hse.ru

ЛЕКСИЧЕСКОЕ ВАРЬИРОВАНИЕ ПРИ КОНСТРУИРОВАНИИ ИДЕНТИЧНОСТИ В ВИРТУАЛЬНОМ BDSM-СООБЩЕСТВЕ

Доклад основывается на корпусном исследовании виртуальных репрезентаций профилей, представленных на сайте по поиску BDSM-партнера bdsmpeople.club. Сбор данных был произведен в июле 2018-ого года: объем выборки составил 98 494 профиля[28], объем корпуса 3 497 598 слова. Цель исследования составляет изучение связи между характеристиками профилей и используемой в них лексикой, иначе – аспектов лексического варьирования при конструировании виртуальной репрезентации.

Конвенционально под BDSM понимаются такие формы активности, как «бондаж, доминирование, дисциплина, подчинение и садомазохизм» [Bauer 2014; Dymock 2012; Weiss 2006], феномен также может пониматься как серьезный досуг [Newmahr 2010: 314] или образ жизни [Newmahr 2011: 9].

Конструирование идентичности участника виртуального BDSM-сообщества

BDSM может практиковаться как приватно, так и публично – в рамках локальных BDSM-сообществ. Внимание исследователей феномена направлено преимущественно на изучение идентичности участников, конструируемой в их рамках, эмпирическим же материалом служат преимущественно материалы наблюдений. Конструируемая и в дальнейшем поддерживаемая идентичность участников операционализируется как ощущение, с одной стороны, *принадлежности* к группе, с другой – *принятия* другими членами сообщества.

Проблема, определяющая данный разведывательный анализ, проистекает из невнимания исследователей к существующим и успешно функционирующим виртуальным BDSM-сообществам: с одной стороны, полностью самостоятельным, например, онлайн BDSM-чатам [Palandri, Green 2000: 631], с другой, находящим пересечения с реальными локальными BDSM-сообществами, иными словами, репрезентирующим последние в виртуальном пространстве (в т. ч. посредством публикации анонсов локальных встреч, их дальнейших

[28] Следует обозначить этические ограничения проводимого исследования. Сбор, использование и распространение информации третьими лицами не регулируется Пользовательском Соглашением, опубликованным на сайте сервиса [Пользовательское соглашение]. Полученная информация анализируется в обобщенном виде, единицами анализа предстают отдельные словоформы, не ассоциированные с совокупным текстом профиля и профилем как таковым (в том числе с персональной информацией: именем, возрастом, городом), что не позволяет идентифицировать его владельца.

обсуждений на форуме) – крупнейшая BDSM социальная сеть FetLife.com [Graham et. al. 2016: 898], наиболее активное сообщество в русскоязычном виртуальном пространстве – bdsmpeople.club.

Основным инструментом конструирования идентичности участника виртуального сообщества является анкета, заполняемая им на сайте, видная всем и включающая в себя информацию о поле, возрасте, городе, BDSM-позиционировании и др. (где участник выбирает пункт из списка), и сопровождаемая несколькими текстовыми полями – «Основное», «О себе», «Интересы», которые пользователь может заполнить текстом по своему усмотрению.

Порой проводятся крайне неочевидные границы между участниками сообщества, практикующими BDSM, и «ванилью», «интересующимися», «ролевиками», которые не признаются его частью [Newmahr 2011: 44]. Следует предположить, что участник сообщества конструирует виртуальную идентичность аналогично реальной, управляя впечатлениями, – таким образом, чтобы избежать стигматизации и признания *чужаком*, – практики, достаточно распространенной и в русскоязычном виртуальном BDSM-сообществе [Публичная дискуссия]. При этом, конструируя собственную идентичность в рамках сообщества, его участники конструируют и само сообщество: формируя, закрепляя и видоизменяя представления о нормативной репрезентации.

Язык же выражает, конструирует и видоизменяет властные отношения между общающимися, выражая меры власти и одновременно меры солидарности [Brown et al. 1960], что находит свое прямое выражение в BDSM-сообществе при поддержании, с одной стороны, групповой солидарности участников, с другой – властной дистанции между доминирующими и подчиняющимися. В работах, посвященных этнографии речи, показано, как в процессе коммуникации конструируется неравенство [Hymes 2003], достигаемое благодаря функции лексического варьирования, позволяющей говорящему воздействовать на слушателя и производить с помощью языковых опций властные диспозиции, наделяя речь или текст как эксплицитными, так и имплицитными значениями.

Видится, что основные тенденции идентичности участников виртуального BDSM-сообщества могут быть обнаружены путем количественного анализа нереактивных текстовых данных.

Индивидуальное лексическое варьирование в виртуальных репрезентациях профилей сайта

Лексическое варьирование, понятое как предпочтение одних словоформ иным (*рис. 1*), способно прояснить особенности конструирования виртуальной идентичности профиля и определения позиции профиля в структуре сообщества.

Пол профиля		BDSM-позиционирование профиля	
Мужчины	*Женщины*	*Доминирование*	*Подчинение*
«спортивный», «симпатичный», «послушный», «адекватен», «спокойный» «страпон», «унижение», «плевки», «фейсситинг»	«время», «человек», «интересы», «боль», «эмоции», «хочется», «люблю»	«строгий», «контроль», «жесткий», «боли», «девочку», «нижнюю», «рабыню», «послушную», «покорную», «готовую», «привет», «приветствую», «[в] приоритете», «возможен»	«служить», «выполнять», «покорный», «симпатичный», «послушный», «чистоплотный», «здравствуйте», «доброго [дня/вечера?]», «мечтаю», «пробовать»
Возраст профиля		**Отношение к мат. поддержке и тип профиля**	
Младше 35-ти лет	*35 лет и старше*	*«Не готовы оказывать мат. поддержку» / «Обычный»*	*«Готовы быть спонсором» / «Gold»*
«девушку», «хочу», «девушка», «новичок», «открыт», «опытный», «старше», «пробовать»	«женщина», «женщины», «мужчина», «постоянные», «реальных»	«найти», «привет», «попробовать», «человека», «людей», «никого», «мимо», «пробовать», «госпожу», «строгую», «ищет», «парень», «рабыню», «послушную»	«футфетиш», «пощечины», «унижение»

Рис. 1. «Стат. знач. различия в частоте употребления словоформ группами профилей ($\alpha = 0{,}001$)».

В женских профилях значительно чаще упоминаются отвлеченные, абстрактные категории, категории состояния, в то время как в мужских преобладает лаконичность: описание себя и искомых BDSM-практик. Мужские и женские профили с равной частотой ($p > 0{,}001$) употребляют слова, касающиеся порядка взаимодействия на сайте (*«знакомства», «познакомиться», «отношений», «опыт», «переписка», «лс»*).

В профилях, ассоциированных с доминированием[29], ожидаемо чаще употребляются слова, имеющие соответствующее властное значение, слова, описывающие подчиняющуюся позицию, характерны для сабмиссивных профилей. Доминирующие обозначают условные критерии, описывающие потенциального партнера; подчиняющиеся – презентуют себя. Форма приветствия у доминирующих отсутствует или носит «снисходительный» характер, у подчиняющихся – «заискивающий», формальный.

Профили младше 35-ти лет склонны давать радикальную оценку своему опыту («опытный» / «новичок»), в то время как для профилей старше характерен поиск «постоянных», «реальных» отношений, вероятно, компенсирующий имеющиеся неудачи и печальный опыт. Присутствуют некоторые как явные («старше»), так и неявные указания («девушку», «женщины») на возраст искомого партнера.

Группе профилей, условно обозначенной как спонсоры и обладатели платной подписки на сайте, характерно более частое упоминание BDSM-практик, описаний; «не-спонсоры» используют отстраненные словоформы, сжатые, краткие пожелания. Вероятно, профили, в большей степени заинтересованные в поиске, отмечают в анкете также возможность оказания материальной поддержки. Тип аккаунта является в том числе и фильтром, позволяющим определить, можно ли признавать его в дальнейшем «фейковым» [Fire et. al 2014: 194].

[29] Группа профилей с позиционированием «Свитч» не анализировались ввиду её малонаполненности: менее 20% от общего числа профилей в выборке.

Коллективное лексическое варьирование BDSM-сообщества

Групповое лексическое варьирование, то есть статистически более частое или же редкое употребление участниками BDSM-сообщества определенных словоформ по сравнению с общим корпусом русского языка, свидетельствует о специфичности вокабуляра сообщества и, очевидно, способно прояснить нюансы коллективной идентичности сообщества, черты, которые отличают его от остальных (*рис. 2 и рис. 3*).

«Действие»

любить, искать, попробовать, пробовать, обсуждать, обсудить, рассказать, приветствовать, знакомиться, желать, уходить, ждать, пообщаться, учиться, курить, уважать, увлекаться, терпеть, научить, целовать, пороть, реализовать, уравновесить, экспериментировать, испытать, испытывать, изучать, ласкать, дружить, поддержать, дарить, наказывать, владеть, удовлетворять, исключать, доверять, подчинить, наказать, окунуться, отдаваться, довериться, принадлежать, властвовать, боготворить, чувствовать, стесняться

«Действие-результат»

близость, контакт, вред, поза, извращение, причинение, поцелуй, маникюр, педикюр, беседа, подчинение, унижение, принуждение, связывание, наказание, поиск, общение, воспитание, контроль, приказ, ласка, встреча, секс, насилие, грубость, послушание, переписка, обмен, увлечение, воплощение, разврат, забота, утеха, издевательство, провинность, исполнение, получение, приоритет, привычка, предел, добро, граница, эстетика, перспектива, запрет, предрассудок, каприз

«Предметы»

фотография, сообщение, постель, право, жесть, просьба, собеседник, кино, кофе, список, грань, путешествие, сценарий, развлечение, дополнение, вкус, этикет, почта, любительница, психология, пожалуйста, любовница, любовник, спутница, досуг, тварь, вечеринка, прелесть, фотограф, химия, пепельница, салют, комфорт, макияж, вознаграждение, кругозор, социум

«Физическое»

тело, грудь, здоровье, слеза, красота, запах, мозг, немой

«Чувство»

радость, страсть, любовь, дружба, нежность, верность, симпатия, доверие, согласие, гармония, взаимопонимание, искренность, поклонение, взаимность, стыд, пристрастие, влечение, нежный, любимый, болевой, сексуальный, чувственный, вербальный, больно, нежно, глубоко, комфортно, эмоционально, интеллектуально, беспрекословно, постоянно, сексуально, морально, безумно

«Описание-состояние»

парный, свободный, разнообразный, успешный, приятный, отношение, понимание, эмоция, удовольствие, фантазия, романтик, похоть, зависимость, удовлетворение, разнообразие, возбуждение, единомышленник, мечта, чувство, свобода, лишение, нуждаться, похотливый, унизительный, новичок, главный, опытный, нормальный, глубокий, публичный, тайный, телесный

«Характер»

порядочность, жестокость, слабость, преданность, личность, интеллект, честность, строгость, разумность, трус, юмор, властный, серьезный, скромный, верный, справедливый, интеллигентный, вежливый, манерный, жадный, стеснительный, эмоциональный, заботливый, тактичный, позитивный, творческий, эстет, интроверт

Рис. 2. «Леммы, стат. знач. чаще употребляющиеся ($\alpha = 0{,}01$) в профилях BDSM-сообщества, чем в НКРЯ».

С целью конструирования идентичности участники BDSM-сообщества значительно чаще используют одни слова (*рис. 2*)[30], воспроизводя заданные паттерны (*«властвовать», «больно», «подчинение»*), и избегают употребления других (*рис. 3*)

[30] Сравнивается ipm: для НКРЯ согласно Частотному словарю [Ляшевская, Шаров 2009], для текстового корпуса BDSM-репрезентаций профилей ipm рассчитывается согласно формуле: $ipm_{\text{слово}} = \frac{N_{\text{слово}}}{N_{\text{всего}}} \times 1000000$, где $N_{\text{всего}} = 3497598$, – *здесь и далее рис. 3.*

Рис. 3. «Леммы, стат. знач. чаще употребляющиеся ($\alpha = 0,01$) в НКРЯ, чем в профилях BDSM-сообщества».

Представленные выше леммы приобретают специфические смыслы в контексте сообщества и вряд ли носят аналогичную смысловую окраску при использовании в обыденной жизни. Неочевидны причины, по которым леммы, ожидаемо характерные для BDSM- репрезентации, употребляются участниками сообщества, наоборот, реже («*власть*», «*ответственность*», «*страдать*»).

Полученные результаты демонстрируют необходимость углубления предшествующих общих этнографических наблюдений, акцентирования внимания на особенностях бытования языка в BDSM-сообществе, – в рамках локальных встреч. Они же свидетельствуют и в пользу дальнейших сравнительных исследований с целью выяснения степени соотношения как самих реальной и виртуальной репрезентаций, так и способов их конструирования путем языкового варьирования.

Библиография

1. Ляшевская О. Н., Шаров С. А. Частотный словарь современного русского языка (на материалах Национального корпуса русского языка). М.: Азбуковник, 2009.
2. Bauer R. Queer BDSM intimacies: Critical consent and pushing boundaries // Springer, 2014.
3. Brown R. et al. The pronouns of power and solidarity, 1960.
4. Dymock A. But femsub is broken too! On the normalisation of BDSM and the problem of
5. pleasure // Psychology & Sexuality, 2012. Т. 3. №. 1. PP. 54-68.
6. Fire M. et al. Friend or foe? Fake profile identification in online social networks // Social Network Analysis and Mining, 2014. Т. 4. №. 1.
7. Graham B. C. et al. Member perspectives on the role of BDSM communities // The Journal of Sex Research, 2016. Т. 53. №. 8.
8. Hymes D. Ethnography, linguistics, narrative inequality: Toward an understanding of voice // Taylor & Francis, 2003.
9. Newmahr S. Playing on the edge: Sadomasochism, risk, and intimacy // Indiana University Press, 2011.
10. Newmahr S. Rethinking kink: Sadomasochism as serious leisure // Qualitative Sociology, 2010. Т. 33. №. 3. PP. 313-331.
11. Palandri M., Green L. Image management in a bondage, discipline, sadomasochist subculture: A cyber-ethnographic study // CyberPsychology & Behavior, 2000. Т. 3. №. 4. PP. 631-641.
12. Weiss M. D. Mainstreaming kink: The politics of BDSM representation in US popular media // Journal of homosexuality, 2006. Т. 50. №. 2-3. PP. 103-132.

Источники

1. Пользовательское соглашение сайта BDSMPEOPLE.CLUB. URL: http://bdsmpeople.club/conditions/
2. Публичная дискуссия на bdsmpeople.club «Сайт заполняет ваниль…». URL: http://bdsmpeople.club/forum/topic26347/

Виктория Рыжкова
НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)
Программа «Прикладная культурология», магистратура, II курс
rryzhkova.vv@mail.ru

«ДРУГОЙ» В ВОСПРИЯТИИ СТАРООБРЯДЦЕВ ЮЖНОГО АЛТАЯ

Данная статья базируется на материалах, собранных в экспедиции в Усть-Коксинский район республики Алтай, состоявшейся в сентябре 2019 года. Работа посвящена взаимоотношениям местных жителей-старообрядцев и приезжих-последователей нью-эйдж-течений.

Село Мульта расположено в Уймонской долине республики Алтай, Усть-Коксинский район. Долина известна своими старообрядческими поселениями, с. Мульта является одним из них. Наблюдение и полуструктурированные интервью проводились нами в сентябре 2019 года.

Мульту основали в XVII веке переселенцы с реки Керженец, так называемые «кержаки» [Кучуганова 2014: 33]. Современные жители села считают себя их потомками. Согласно данным исследователей, они относятся к часовенному согласию [Тадина 1998: 42], однако сами жители села подтвердить данный факт не могут. В селе есть наставник, выполняющий функцию духовного руководителя общины, однако, по признаниям информантов, еще более существенную роль играет другая жительница села, его помощница. Она была близка к предыдущему наставнику, пользовавшемуся большим уважением, обучалась у него. По словам жителей села, она – «добренькая», то есть соблюдающая все существующие запреты, однако быть наставником не может, так как является женщиной.

Кроме того, в соседнем поселке Замульта в 2001 году построена старообрядческая церковь Илии Пророка. В территориальном смысле оба села представляют собой единое целое, так как все значимые объекты находятся в с. Мульта (почта, школа, дом культуры, магазин), а расстояние между ними незначительное.

Наблюдаются напряженные отношения между беспоповцами и поповцами этих сел. Первые обвиняют вторых в несоблюдении обрядовой стороны (важно отметить, что, со слов информантов, это им объясняли наставник и его помощница), вторые обвиняют беспоповцев в коммерциализации («бабушки читают сорокоусты за огромные деньги»). Поповцы и беспоповцы также уверенно разделяют себя с помощью названий: беспоповцы – это староверы («у нас вера старая, как у наших предков»), беспоповцы – старообрядцы.

Однако конфликт не приобретает открытых форм. Как нам кажется, причина тому кроется в наличии более яркого Другого – приезжих последователях разнообразных нью-эйдж течений. Чаще других здесь появляются последователи агни-йоги, учения Николая и Елены Рерих. Их внимание к Уймонской долине неслучайно – Рерихи останавливались в с. Верх-Уймон в 1926 году в ходе своей Центрально-Азиатской экспедиции. Мы не будем подробно останавливаться на описании учения, лишь отметим, что гора Белуха, подножие которой расположено в долине,

имеет для последователей Рериха практически сакральное значение. Согласно Н. Рериху, на Горном Алтае находятся Северные ворота в Шамбалу. Концепция Шамбалы – это индуистская идея, которую переняла современная эзотерическая традиция через Е. Блаватскую. Олав Хаммер отмечает, что именно Рерихов можно признать ответственными за то, что эта идея Блаватской получила такое распространение [Hammer 2004: 102].

Последователи Рерихов сегодня базируются на Алтае не только в Уймонской долине, однако мы остановим свое внимание именно на них. По словам респондентов, рериховцы начали появляться здесь еще в 1980-ые годы, однако в незначительном количестве. Резко возрос поток приезжих в конце нулевых – начале 10-ых годов: именно в Уймонской долине, по их мнению, можно было спастись от ожидаемого в 2012 году конца света.

Безусловно, представители учения агни-йога существенно отличались от местного населения. Достаточно состоятельные по сравнению с сельскими жителями, они строили новые большие дома, по меркам местных «роскошные». Особенно выделяются дома необычной формы, которые местные называют «круглыми». Респонденты из числа коренных жителей села рассказывали, что приезжие «на этих шарах думали поплыть, когда начнется всемирный потоп». В целом местные не скрывают собственного недовольства приезжими, которые ведут довольно закрытый образ жизни. Учительница мультинской школы сообщила, что среди учеников есть дети приезжих, которых остальные дети регулярно дразнят, называя «йожками».

Местные жители рационализируют собственное неприятие Другого. Для них приезжие – зло, потому что нарушают установленный уклад: они строят базы отдыха на территории села, организовывают экскурсионные туры и походы – в общем, ведут предпринимательскую деятельность. Такое повышение популярности села у туристов нарушает, по мнению местных жителей, их покой, вносит в жизнь сельчан соблазны большого города, а также ведет к существенному росту цен как на земельные участки в селе, так и на товары в магазинах. Несмотря на то, что развитие бизнеса увеличивает количество рабочих мест на селе, очень немногие местные жители готовы работать на приезжих, еще меньшее количество – заниматься предпринимательской деятельностью самостоятельно.

Именно здесь мы видим четкую оппозицию села и города. Другой для сельского жителя – это, в первую очередь, городской житель, и только во вторую – не единоверец. Неоднократно в интервью с местными возникает мотив страха перед городом и городской жизнью. Многие респонденты пенсионного возраста сообщают, что их дети или внуки перебрались в город и зовут их к себе, однако те упорно отказываются.

Нам кажется, что именно оппозиция города и села является ключевой в отношениях рассматриваемых групп, несмотря на то, что она скрывается очевидным столкновением религиозных идентичностей.

В ходе интервью с местными жителями, как со старообрядцами-поповцами, так и беспоповцами, отмечается общий мотив веры по традиции: «мы верим, как наши предки, как наши отцы». Безусловно, для старообрядцев мотив сохранения традиционной веры был актуален

всегда и обоснован в том числе внешними факторами, связанными с тяжелой судьбой старообрядчества. Особенно для жителей Мульты и других сел Уймонской долины свежи воспоминания о сталинских репрессиях, существенно их затронувших. Все респонденты вспоминают о родственниках, расстрелянных или посаженных в этот период. Поэтому для них религиозная идентичность является особенно важной.

Однако не стоит преуменьшать значимость религиозной идентичности для прибывших в село последователей агни-йоги. Учение Рерихов структурирует их восприятие мира, становится мотивом смены места жительства и находит выражение как в устройстве жилища и быта, так и в повседневных практиках.

Тем не менее, респонденты-рериховцы подчеркивают самостоятельность собственного выбора идентичности. Для всех них – это осознанный выбор одного учения из целого ряда. Большинство увлекается изучением славянской, алтайской мифологии, а также индуизмом, утверждая, что такие знания помогают им на их духовном пути.

Мотив выбора и его отсутствия в данном контексте снова отсылает нас к вышеупомянутой оппозиции деревни и города. Р. Парк в своей статье «Город как социальная лаборатория» пишет: «В городе, где обычай вытеснен общественным мнением и позитивным законом, человек вынужден жить, скорее, своим умом, нежели инстинктом или подчиняясь традиции» [Парк 2002]. «Религиозная вера теперь скорее – поиск, а не традиция, то, что должно быть обретено, а не просто получено» – отмечает Парк [Там же]. Как нам кажется, приведенные цитаты социолога достаточно ясно вскрывают различия между рассматриваемыми нами группами и подтверждают наш тезис о ключевой оппозиции во взаимоотношениях этих групп.

Библиография

1. Hammer O. Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age. Brill, 2004.
2. Кучуганова Р. Уймонские староверы. Новое время, 2014.
3. Парк Р. Город как социальная лаборатория. Социологическое обозрение Том 2. № 3. 2002. С. 3-12.
4. Тадина Н.А. Этнокультурные и этносоциальные взаимовлияния старообрядцев и алтайцев Уймона // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1998. С.42-43.

Ахмад Самир
НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)
Программа «Социология», бакалавриат, III курс
josephusflavius@mail.ru

Никита Рыжков
НИУ «Высшая школа экономики»
Программа «Политология», бакалавриат, II курс
nikuc.2000@mail.ru

ЯЗЫК СПАСЕНИЯ: БОРЬБА ИДИША И ИВРИТА И КОНСТРУИРОВАНИЕ ЕВРЕЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В центре внимания авторов доклада – ключевое противоречие между двумя крупнейшими политическими проектами конструирования глобальной еврейской идентичности, аккумулировавшееся в среде еврейства на протяжении столетий и ставшее наиболее острым и актуальным в конце XIX – начале XX веков. Это противоречие между сионистской и автономистской интерпретацией длительного периода рассеяния, которое, как будет показано авторами исследования, в свою очередь ведёт к коренному расхождению между сионистским и автономистским проектами образования государства Израиль (и даже к расхождению в осознании необходимости его создания). Наиболее примечательным моментом авторы считают то, что, в сущности, основным «фронтом» борьбы между сионистами, требующими активного политического действия, влекущего за собой возрождение независимого еврейского государства, и автономистами, при помощи национального мифа откладывающими проект восстановления национальной государственности в область трансцендентного, независимого от человеческой воли и, таким образом, деполитизированного (речь идёт о пришествии иудейского мессии, Машиаха, и создании Израиля в эпоху, которая, согласно талмудической традиции, начнётся после), являлся «фронт» лингвистический: дебаты о роли идиша и иврита в формировании израильской и, что более проблематично – еврейской идентичности, являются наиболее волнующей и любопытной темой для авторов работы.

Необходимость обсуждать острое противостояние сторонников языка страны рассеяния и возрождённой «лашон-кодеш» (священного языка) последовательно, в хронологическом порядке, принуждает нас упомянуть именно палестинские события, непосредственно затрагивающие противоречия между ишувом (древней иерусалимской общиной) и «олим хадашим» (новоприбывшими репатриантами), в последнюю очередь, притом весьма обзорно. Символической точкой наших рассуждений, обсуждением которой и завершится работа и которую мы полагаем узловым пунктом израильского политического процесса, моментом установления определённой гегемонии в смысле Ш. Муфф и Э. Лакло, стала прошедшая в 1913 г. забастовка учителей организации «Эзра», возглавляемых центральной фигурой ивритского

возрождения – Элиэзером Бен-Йегудой, и сионистски настроенных студентов: и преподаватели, и учащиеся требовали вести обучение в Технионе, накануне открытия которого и случились протесты, на иврите, а не на немецком языке, как предполагалось изначально. Это тот характерный момент, который тоже не останется без нашего внимания, но который, по нашему мнению, является лишь кульминацией куда более жёсткого противостояния в среде европейского еврейства – противостояния между апологетами идиша, который был «билетом» евреев в «семью европейских культур», и сторонниками иврита, затем логичным образом влившимися в сионистское движение.

Задачей авторов, таким образом, было вскрыть и продемонстрировать имманентное еврейской идентичности противоречие между двумя семиотическими реальностями, в которых единый национальный миф, имеющий сугубо религиозную почву, преломился совершенно различными способами [Barnavi: 25-32]. С одной стороны, это реальность, в которой идиш и автономистские устремления еврейских «галутных» (т.е. живущих в изгнании) общин описываются преимущественно в пейоративных, уничижительных тонах, а обещание Земли Израиля евреям мыслится как побудительный мотив к активной политической борьбе и в конце концов символически фиксируется в политическом же в сути своей перформативе (который стало возможно толковать как перформатив, как мы увидим, в том числе в моменте победы студентов Техниона и преподавателей «Эзры» над лоббистами немецкоязычного обучения) «Иври, дабэр иврит!» («Еврей, говори на иврите!»); галутная же жизнь в этой картине мира трактуется как длительный и весьма смутный период неполноценной еврейской жизни, полный страданий и унижений – и в таком случае создание государства Израиль силами евреев становится как бы исторической необходимостью и трактуется как акт восстановления исторической же справедливости. С другой стороны, в условной автономистской риторике (апологетов «галутного сознания») национальный миф трактуется таким образом, что века изгнания становятся одновременно и божественным наказанием, и позитивным испытанием, т.е. закономерностью и необходимостью, исторически развёрнутой усилиями внеисторической божественной сущности, а сионизм представляется кощунственным поползновением на роль, которую в будущем должен будет сыграть мессия. В понимании этого конфликта, который выражался преимущественно в борьбе между идишем и ивритом за статус общего для всех евреев языка, может помочь семиотический анализ текстов, которые мы могли бы маркировать как программные в рамках рассматриваемой нами темы. В основном речь будет идти о статьях и выступлениях И. Б. Левинзона, П. Смоленскина [Смолескин: 5-7], М. Мойхер-Сфорима [Mendele: 4-5] и о материалах Черновицкой конференции по языку идиш [Di ershte yidishe sprakh-konferentz: 86-87], однако заметим, что использованный текстуальный материал этим вовсе не ограничивается – в поле нашего внимания попали и дискуссия Франкфуртского съезда раввинов-реформистов о литургическом статусе древнееврейского языка, и размышления о диаспорном («галутном») самосознании Э. Бернштейна, О. Вейнингера, Т. Лессинга и т.д.

В теоретическом же плане авторы опирались прежде всего на социальную семиотику – в более ригористичном, чем у Р. Ходжа и Г. Кресса, и ориентированном, соответственно, на лингвистически манифестированные культурные тексты смысле, т.е. на такую социальную

семиотику, какой её представил академическому сообществу М. Халлидей [Halliday 1978] и которую можно обнаружить (пусть и в весьма нечётком, диффузном виде) в семиотике Ю. Лотмана [Лотман: 74-88], Б. Успенского [Успенский: 500-512], И. Чернова [Чернов: 45-60]. Кроме того, применены подходы П. Бурдьё [Bourdieu: 23-58], писавшего о «нормализации» разговорного языка и использовании его как инструмента формирования политической общности, и социолингвистические оптики, концентрирующиеся на исследовании языкового планирования, которое способствует установлению гегемонии (напр., у Дж. Коллинза [Collins: 229-253]). Наиболее значимым же для нашей работы является критически-дискурсивная теория гегемонии Ш. Муфф и Э. Лакло [Laclau, Mouffe: 11-12], позволяющая сконцентрироваться на вычленении и анализе мифологических компонент изучаемых нами текстов, а также подробно рассмотреть конструируемые в этих текстах семиотические миры и то, как дискурсивные практики, цементирующиеся в использовании того или иного языка, реинтерпретируются в политической и религиозной сферах, приводя к центральному для Ш. Муфф и Э. Лакло концепту антагонизма – сущностной характеристике политического.

Библиография

1. Barnavi E. Une histoire moderne d'Israël. Flammarion, 1988.
2. Collins J. Hegemonic Practice: Literacy and Standard Language in Public Education. // Rewriting Literacy: Culture and the Discourse of the Other / eds. Mitchell C., Weiler K. N. Y.: Bergin and Garvey, 1991.
3. Di ershte yidishe sprakh-konferentz. Vina, 1931.
4. Halliday M. A. K. Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning. Baltimore: University Park Press, 1978.
5. Levinsohn I.B. Teudah be-Israel. Vilna, 1828.
6. Mendele Moykher Sforim, «Reshimot betoldotai», Kol kitve Mendele Moykher Sforim. Tel Aviv: Dvir, 1947.
7. Laclau E, Mouffe Ch. Hegemony and Socialist Strategy. L.; N.Y., 2001.
8. Pierre Bourdieu. Ce que parler veut dire. L’economie des echanges linguistiques. Paris, Fayard, 1982.
9. Лотман Ю. М., Пятигорский А. М. Текст и функция // Лотман Ю. М. (ред.). III летняя школа по вторичным моделирующим системам: Тезисы: Кяэрику 10–20 мая 1968. Тарту: ТГУ, 1968.
10. Смоленскин П. [Предисловие] Hashahar 1 (1868).
11. Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1996.
12. Чернов И. А. О семиотике запретов // Учёные записки Тартуского университета. Вып. 198 (Труды по знаковым системам III). Тарту: ТГУ, 1967.

Иван Сапогов
НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)
Факультет права, бакалавриат, I курс
sapogovivan@gmail.com

ОПЫТ ОПИСАНИЯ МОЛОДЕЖНЫХ СОЛИДАРНОСТЕЙ КИТАЙ-ГОРОДА (МОСКВА)

...всем хочется тусить. Они все друг друга знают, но не то чтобы имеют какую-то суперобширную идею.

— девушка, 18 лет

В настоящей работе мы на материале молодёжных солидарностей Китай-города (Москва) предпримем попытку проанализировать структуру и сделать первые наметки на пути понимания того, как устроены и как развиваются современные молодёжные общности в России. Локальным солидарностям такого рода до сих пор уделялось мало внимания отечественных исследователей, и некоторая описательность нашей работы на данном этапе является необходимым шагом для продолжения анализа.

К сожалению, многие отечественные работы по молодёжным субкультурам следуют, выражаясь термином Максима Кудряшова [Кудряшов 2014:24], *бестиарному подходу* — само понятие субкультуры некритично воспринимается как нечто ригидное, данное раз и навсегда, как «натуральный» термин. С другой стороны, исследователи, спорящие о понятиях субкультуры и постсубкультуры, нередко подвергаются критике за то, что эти споры о понятиях не приближают к реальному пониманию процессов молодёжной культуры [Pilkington, Omelchenko 2013:208]. В попытке избежать терминологического и теоретического догматизма мы использовали работы как классических исследователей субкультур [Clarke et al. 1976:9–74], так апологетов [Bennett 1999:599–617] и критиков [Hodkinson 2004:135–147] постсубкультурного подхода.

Настоящее исследование является предварительным. Планируются дальнейшие исследования.

В исследовании применялся метод глубинного интервью бывших и нынешних участников «Китай-города» (всего — 14 интервью, 6 респондентов-юношей, 8 респонденток-девушек из разных «волн» Китай-города) возрастом от 14 лет до 31 года. Интервью брались в период с 2018 по 2019 год.

«Китай-город» является фрагментированной структурой, объединённой лишь местом сбора, самоназванием и общими практикам. Внутри структура разделена на различные подгруппы, образованные по принципу, во-первых, времени прихода на «Китай-город», во-вторых и в более

поздний период — по принципу личных связей: «*Ну то есть там много мелких компаний сидит на всем Китай-городе, много маленьких групп в разных местах. Иногда они пересекаются, иногда нет»* — девушка, 18 лет. Респонденты описывали структуру «Китай-города» как волнообразную, причём последнюю «волну» (2018 – 2019 гг.) описывали как массовую, молодую и вместе с тем разрушительную для сообщества из-за неадекватного поведения участников вследствие злоупотребления ими алкоголем: *«Кто гей squad» — это, по факту, люди, которые сделали Китай-городу всё плохое, что можно было ему сделать как месту для отвисания»* — юноша, 21 год.

Описывая разницу между последней «волной» и предшествовавшими ей группами, респонденты отмечают бóльшую социальную включённость старших участников солидарности: «*...всё-таки кругозор у этих людей достаточно разный. Потому что малолетки пьют «Блейзер» и разговаривают о том, кто где пое…ался, в каком туалете, скажем так, а люди постарше разговаривают про работу, про то, что интересно, в какой бы бассейн пойти записаться и где подешевле стоит спортзал»* — девушка, 19 лет.

Подгруппы, или «волны», имеют названия, в которых прослеживается на фоне внимания к карнавальным темам пьянства и телесного низа [*Бахтин* 1990:35] попытка описать тип солидарности, возникающий на «Китай-городе» (кто гей *squad*, Anal Gig *Unity*, Околотрезв, Китай *crew*).

К наиболее типичным практикам «Китай-города» относятся алко- и наркопотребление: *«Ё…али всё, что можно было ё…ать»* — юноша, 19 лет; «*Непьющих и неупотребляющих людей на Китай-городе нет, ну то есть из тусовки, я не видела ни разу».* — девушка, 18 лет. В разных «волнах» уровень этих практик, по уверению респондентов, был различен: так, респонденты отмечают его повышение в последний год.

Имеется предположение о том, что в Москве имеются похожие группы («Цветной бульвар», «Чистые пруды», «Арбат»), организовавшиеся также вокруг алко- и наркопотребления и места сбора в центре Москвы «*В смысле, кроме «Китай-города» где такое происходит? Да, «Чистые пруды», «Арбат»… Потом ещё раньше был ПГ, «Парк Горького», вот. Я там тоже тусила»* — девушка, 19 лет. Различие упомянутых групп, по-видимому, состоит в том, что они более солидаризованы и однородны. Так, респонденты упоминают о возникновении «Арбатской тусовки» на месте сбора популярных инстаграм-блогеров: «*С Арбатом я лично знакома не была, у меня была подруга, но она говорила, что Арбат – это более закрытая тусовка, это больше инстаблогеры»* (девушка, 18 лет), в т. ч. из тех их подписчиков, которые приехали из регионов и проводят время, ночуя на вписках: *«Они* [молодые люди из других регионов] *просто живут по вписка м, получается»* — девушка, 17 лет.

В «Китай-город» попадают, как правило, узнав о нём от друзей:

Исс.: А как вообще попадают на Китай-город обычно?

Инф.: Я думаю, примерно так же: твои друзья зовут тебя бухать на Китай-город, а потом ты узнаешь там новых людей и начинаешь общаться с ними там какое-то время (юноша, 19 лет).

В этом смысле любопытно, что участники последней «волны» «Китай-города», известной под названием «кто гей squad» отличались объёмным чатом, в который добавляли большое количество достаточно случайных людей, что приводило к появлению в сообществе несвойственных ему индивидов и конфликтам, порой приводящим к радикальным последствиям:

Они просто безостановочно добавляли в конфу «ВКонтакте» и в свою движуху людей, которые просто проходили мимо, добавили какую-то чеченскую девочку — она была очень обидчива, её отписали от движухи. (...) Она просто позвала туда своих друзей чеченцев (...), там двоих людей, ..., буквально прих…рили бутылками, прямо вот насмерть, и, типа, это были её друзья. «Кто гей squad» — прямо сейчас в их конфе что-то около полутора тысяч человек. Это просто люди, которые мимо проходили, рандомные вдвшники, которые тусили там на день ВДВ, вот, всякое такое прочее (юноша, 21 год).

Респонденты замечают также, что раньше объединяющим элементом «Китай-города» как явления была музыка, но в последнее время её влияние прекратилось.

Такого рода трансформация объясняется, по-видимому, «миграцией» на Китай-город молодых людей из других сходных групп – большая часть респондентов сходится в мнении, что это были участники «Арбата».

Молодёжные солидарности Китай-города едва ли могут быть описаны в теоретической рамке классического бирмингемского подхода к субкультурам [Clarke et al. 1976]: общий стиль и массовость нехарактерны для солидарностей Китай-города. С другой стороны, нельзя не признать за исследователями CCCS известную глубину исследовательского подхода и применимость некоторых элементов их теоретической рамки в приложении к описываемому явлению. Мы полагаем, что можно говорить о структурных причинах, но не структурном образе участия молодёжи в тех или иных группах.

Из постсубкультурных подходов наиболее применимым к солидарностям Китай-города остаётся беннеттовская концепция «новых племён» [Bennett 1999] — текучих и аморфных социальных образований. К ситуации до последнего времени применим концепт «сцен» [Straw 1991]: старшие респонденты сообщали о том, что «гиги» были большим объединяющим моментом для солидарностей.

Любопытно заметить, что респонденты отмечали попытку формирования «ядра», описанного у Ходкинсона [Hodkinson 2004:135–147] — попытку (само)обозначить(ся) в качестве носителей идентичности. Впрочем, из четырёх характеристик Ходкинсона едва ли все вполне имеются на Китай городе, особенно в последней, наиболее флюидной, волне. Попытка формирования ядра, таким образом, не вполне удачна: старший респондент, описывая эту попытку, иронизировал над ней: «*В общем, очень чётко делят людей на «олдов» и «новых».*

Причём «новые» в рамках нынешнего «Китай-города» — это люди, которые там, ..., типа год» (Смеётся). — юноша, 21 год.

Поскольку исследование наше было предварительным, основной нашей целью было описать бытование солидарностей Китай-города. Ввиду ограниченности ресурсов мы не исследовали подробно ценности их участников, и вопрос о их наличии по-прежнему остаётся открытым. Так, старые участники характеризуют новых как бесценностных и разрозненных, но, тем не менее, объединённых местом сбора и самоназванием. Также любопытным исследовательским полем остаются онлайн-сообщества, которые ведут участники солидарностей Китай-города.

Библиография

1. Bennett A. Subcultures or Neo-Tribes? Rethinking the Relationship between Youth, Style and Musical Taste // Sociology. 1999. V. 33. № 3. P. 599–617.
2. Clarke J. et al. Subcultures, cultures and class: A theoretical overview / в кн.: Resistance Through Rituals: Youth subcultures in post-war Britain. Ed. by Stuart Hall and Tony Jefferson. University of Birmingham, 1976. P. 9-74.
3. Hodkinson P. The Goth Scene and (Sub)Cultural Substance // After Subculture: Critical Studies in Contemporary Youth Culture. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004. P. 135–147.
4. Pilkington H., Omelchenko E. Regrounding Youth Cultural Theory (in Post-Socialist Youth Cultural Practice) // Sociology Compass. Vol. 7. Issue 3 (March 2013). P. 208–224.
5. Straw W. Systems of Articulation, Logics of Change: Communities and Scenes in Popular Music // Cultural Studies. Vol. 5. No. 3 (October 1991). P. 361–375
6. Бахтин М. М. Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература. 1990.
7. Кудряшов М. А. Субкультура и после неё: история фундаментального понятия молодёжных исследований // Этнографическое обозрение. 2014. №. 1. С. 23-32.

Иван Саркисов
НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)
Аспирантура, II курс
vanya.sarkisov@gmail.com

О КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ ЖИТЕЛЕЙ СЕЛА УРМИЯ

Настоящее исследование[31] посвящено вопросу конфессиональной принадлежности населения (в первую очередь этнических ассирийцев, но также в опосредованной степени и представителей других народов) села Урмия Курганинского района Краснодарского края.

Село Урмия примечательно тем, что большую часть его населения составляют ассирийцы – совокупность этнических групп, говорящих на различных северо-восточных новоарамейских диалектах (семитская ветвь афразийской семьи) и объединяемых общим национально-культурным сознанием, несмотря на сохранение исторически очень сильного племенного и регионального деления. Хотя немалое число ассирийцев расселено и в других населённых пунктах России (в том числе в Краснодарском крае и самом Краснодаре), Урмия является единственным местом их компактного проживания в стране.

Этнический состав Урмии формировался в несколько этапов. Село было основано в 1924 году ассирийцами-урмийцами (урмиджная), предки которых были выходцами из региона Урмия в Иране (отсюда и название). К ним также присоединилось некоторое количество ассирийцев-шапетнайцев, исторически проживавших на территории Османской Империи и бежавших оттуда во время Геноцида христиан 1915 года. После распада советского союза в Урмию переехало много ассирийцев из Армении и Грузии – как урмийцев, так и представителей других ветвей ассирийского этноса. В результате этих миграций в настоящее время в Урмии проживают представители нескольких этнических групп ассирийцев – урмийцев, шапетне, ботэ и, возможно, некоторых других. Хотя сохранность языка у молодого поколения ассирийцев Урмии оставляет желать лучшего, национальное самосознание и культура сохраняются достаточно хорошо.

Исторически подавляющее большинство ассирийцев принадлежало к Ассирийской церкви Востока – одной из древних восточных церквей, обособившейся от остальных в 431 году в ходе Третьего Вселенского (Эфесского) собора, решения которого она не признала [Baum, Winkler 2003: 21-25]. Так же, как католическая и православные церкви, она исповедует во Христе две природы, однако вместо термина «ипостась» использует свой, не вполне идентичный термин «кнома». Согласно учению Ассирийской церкви, кномы у Христа было две, в то время как православие и католичество исповедуют Его единую ипостась [Селезнёв 2005: 92]. Это является

[31] Данное исследование выполнено в рамках проекта, поддержанного Российским фондом фундаментальных исследований: «Документация северо-восточных новоарамейских идиомов на территории России» (грант № 20-012-00312).

основной причиной расхождения между Ассирийской церковью и всеми остальными. Хотя многие богословы отмечают заметную близость ассирийского христологического учения православному, евхаристического общения между Ассирийской церковью Востока и православными церквями (равно как и католической) никогда не существовало. Ассирийскую церковь очень часто называют несторианской по имени богослова Нестория, учение которого было осуждено Эфесским собором. Однако, хотя Ассирийская церковь, в отличие от всех остальных, причисляет Нестория к лику святых [Baum, Winkler 2003: 5], сама она не именует себя несторианской [Coakley 1996: 191], и учение её имеет со взглядами последнего не так много общего [Baum, Winkler 2003: 30].

Принадлежность к Ассирийской церкви Востока всегда была одним из основным атрибутов национального сознания ассирийцев. Однако из-за отсутствия в СССР её приходов многие ассирийцы были вынуждены посещать православные (реже армянские) церкви. При этом изначально они, по-видимому, осознавали нетождественность своей конфессии православию. Однако в ходе нашей экспедиции в Грузию в 2017 году нами было подмечено, что в настоящее время подавляющее большинство проживающих там ассирийцев не только являются членами Грузинской православной церкви, но и не знают об её отличиях от ассирийской. В этих условиях представлялось весьма актуальным и интересным изучить конфессиональную принадлежность и религиозное самосознание российских ассирийцев и в первую очередь в их «столице» – в селе Урмия.

Сбор материалов для исследования проводился во время нашего участия в лингвистической экспедиции СПбГУ под руководством С.С. Сая в Урмии в июле 2019 года. Нами было опрошено в общей сложности 30 находившихся в это время в Урмии человек в возрасте от 19 до 88 лет. Среди опрошенных было двое живущих в селе армян и четверо ассирийцев, в настоящее время не проживающих в Урмии. Остальные 24 информанта были этническими ассирийцами и жителями села. Помимо этого, мы также провели беседу с настоятелем сельской церкви и наблюдали службу, проводившуюся в ней епископом Северного Ирака и стран СНГ Ассирийской церкви Востока.

В ходе исследования нами были получены следующие данные. 23 из 24 проживающих в Урмии ассирийцев, опрошенных в ходе исследования, оказались прихожанами Русской православной церкви. При этом многие из них на вопрос об их вероисповедании отвечали, что являются христианами. При просьбе уточнить, к какой именно конфессии они принадлежат, информанты терялись и причисляли себя к православию, только когда опрашивающий начинал перечислять различные ветви христианства. Помимо этого, большинство опрошенных на вопрос о том, какую религию исповедуют остальные ассирийцы, с уверенностью заявляли, что все ассирийцы являются православными.

Единственным урмийским ассирийцем, который в ходе опроса заявил, что является несторианином, был внук ассирийского священника, одного из основателей Урмии, крещённый дедом. Впрочем, этот информант сказал, что периодически также заходит в православную церковь.

Среди опрошенных ассирийцев из числа не проживающих в Урмии постоянно двое (одна проживает в Армавире, другая – попеременно в Армавире и Санкт-Петербурге) также причислили себя к православным. Третья, в настоящее время проживающая в Чикаго, сказала, что была крещена в православной церкви, но является прихожанкой Ассирийской и не видит разницы между ними. Четвёртая, также попеременно жившая в Армавире и Санкт-Петербурге, тоже была крещена в православной церкви, но сама относит себя к Ассирийской церкви Востока, так как считает принадлежность к ней неотъемлемой частью национальной культуры. Она же являлась единственной среди информантов, кто до некоторой степени владеет классическим сирийским языком (язык богослужения Ассирийской церкви Востока и литературный язык ассирийцев до XIX века). Все остальные не были знакомы даже с его основами.

Помимо данных о конфессиональной принадлежности жителей, мы также собрали некоторые сведения о церковной жизни Урмии и её истории. Как уже отмечалось, в числе основателей и первых жителей села был ассирийский священник, однако ассирийской церкви в Урмии никогда не было, и все богослужения и требы проводились им на дому. При этом некоторые из информантов сообщали, что упомянутый священник в конце жизни перешёл в православие, хотя его внук опровергает данную информацию. В любом случае, после смерти этого священника служителей Ассирийской церкви в Урмии не осталось. Не было в ней и своего православного храма, поэтому местные жители были вынуждены посещать церковь в соседней станице Новоалексеевское.

В начале 2000-ых годов в Урмии по инициативе одного из её уроженцев на добровольные пожертвования была построена своя церковь. При этом по настоянию инициатора её строительства она была освящена как православная. Первым её настоятелем был этнический ассириец. В настоящее время приходом руководит священник из числа русских жителей Урмии. Большая часть богослужения проводится на церковнославяском языке, но отдельные молитвы читаются на классическом сирийском, при этом священник до некоторой степени владеет и разговорным ассирийским языком.

В то же время следует отметить, что жители села активно поддерживают контакты с соотечественниками, проживающими в Краснодаре, где с 2014 года существует приход Ассирийской церкви Востока, а также с ассирийской диаспорой других стран. В частности, во время нашего пребывания в Урмии село в ходе своего официального визита в Россию посетил ассирийский епископ Северного Ирака и стран СНГ. Епископ прибыл в село в сопровождении настоятеля ассирийского храма в Краснодаре, и они совместно провели в церкви села короткую службу на классическом сирийском языке по восточно-сирийскому литургическому обряду (осуществление богослужений в православном храме представителями иных конфессий возможно по благословению настоятеля, которое и было дано приходским священником). На службе присутствовало немало жителей Урмии, некоторые прихожане задавали епископу вопросы о толковании Библии, а оказанный ему приём свидетельствовал о том, что ассирийцы воспринимает его как одного из своих духовных лидеров.

Обобщая результаты исследования, мы можем сделать следующее выводы:

1. Практически все ассирийцы Урмии принадлежат к Русской православной церкви.
2. Большинство из них не осознаёт различий между Ассирийской церковью Востока и православием.
3. В то же время связь с Ассирийской церковью является важным элементом национального сознания жителей села, и они стараются по мере возможности её сохранять.
4. Представители русского духовенства относятся к подобному явлению благосклонно.

Ситуацию в Урмии можно рассматривать как пример того, как сама жизнь заставляет людей забывать относительно второстепенные различия между конфессиями и выдвигает на первый план самую принадлежность к христианству, что способствует межцерковному диалогу.

Библиография

1. Baum W., Winkler D.W. The church of the East. A concise history. London, 2003.
2. Coakley J.F. The Church of the East since 1914 // The Church of the East: Life and Thought. Bulletin of the John Rylands. University Library of Manchester, 78/3 (1996): 179–97.
3. Селезнёв Н.Н. Несторий и церковь Востока. Москва: «Путь», 2005.

Юлия Сенина
Европейский университет в Санкт-Петербурге
Факультет антропологии, магистратура, II курс
jsenina@eu.spb.ru

«МЫ СТАРАЕМСЯ БЫТЬ ПОСЕРЕДИНЕ МЕЖДУ СУХОЙ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ И ЭЗОТЕРИКОЙ»: АПЕЛЛЯЦИЯ К НАУКЕ В РОДНОВЕРЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

Наука и религия зачастую представлялись мыслителями как два конкурирующих и взаимоисключающих института. Так, классик антропологической литературы Б. Малиновский считал, что существует две четко различимых сферы сакрального и мирского, или, другими словами, сфера магии и религии и сфера науки [Малиновский 1998: 27]. Сегодня, однако, антропологи не столь категоричны в своих утверждениях. В секуляризированном западном мире религия и наука все чаще вступают в отношения сотрудничества, порождая новые формы идеологий и объединений, а стратегии сотрудничества варьируются от представлений, что религия совместима с наукой, до более радикальных, что религия является научной. В некоторых случаях (ведическая наука, наука о Коране, наука о сотворении мира и т. д.) верующие даже создали альтернативные научные направления для приведения традиционных религиозных представлений в соответствие с наукой. Обращение к науке наиболее явно в новых религиозных движениях, которые включают «науку» в свои названия (например, христианская наука, религиозная наука и саентология) [Lewis 2010: 1].

При обосновании истинности какого-либо факта мы опираемся на утверждения, предоставленные заслуживающими доверия инстанциями, которые в большинстве своем принадлежат релевантным для нас экспертам. Так же происходит и утверждение религиозной истины: большая часть того, что религиозные люди говорят, что они знают, исходит от экспертов, чьи утверждения они ценят и принимают. Такими источниками экспертного знания могут выступать, например, Священное писание или утверждения харизматических лидеров, которые в определенных традициях имеют наивысший авторитет. Однако в современном обществе трудно представить более экспертный институт, сравнимый по риторической силе с наукой. Как отмечают исследователи Джеймс Льюис и Олав Хаммер [Lewis, Hammer 2011: 4], сегодня обращение религии к науке оказывается привлекательным способом обоснования религиозных утверждений, к которому прибегают множество религиозных течений. Легитимация религиозного мировоззрения через науку оказывается особенно характерной для приверженцев десятков новых религиозных движений, эзотерических течений и движений нью-эйдж культуры. В данном докладе я планирую показать, как используется научный дискурс в легитимации религиозной идеологии, на примере родноверческой общины, а также попытаюсь ответить на вопрос, как именно понимается наука в такого рода утверждениях.

Родноверие в России сегодня – это наиболее распространенное неоязыческое религиозное движение, которое корнями уходит еще в позднесоветский период [Aitamurto 2016: 20-53]. Само понятие «родноверие» в большинстве случаев является эмным термином, то есть самоназванием для приверженцев новых религиозных движений неоязыческого толка. Вопрос же разграничения язычества и неоязычества не находит решения в академических спорах и остро стоит для самих адептов движений. Специальному рассмотрению и обзору понятия «новое язычество» посвящен ряд публикаций [Aitamurto 2007; Гайдуков 2009; Михеева 2010; Смульский 2014]. Для своей работы мне бы хотелось взять определение «неоязычества», предложенное петербургским исследователем А. В. Гайдуковым еще в 2000 году в своей кандидатской диссертации «Идеология и практика славянского неоязычества» [Гайдуков 2000]. И хотя некоторые исследователи сожалеют, что в современных условиях «дать стопроцентное определение новому славянскому язычеству <…> просто невозможно» [Шиженский 2009: 391], на мой взгляд, определение А. В. Гайдукова отражает главные черты неоязычества, а именно его идеологическую разрозненность, противопоставление титульной христианской религиозности и прерывность языческой традиции: «новое язычество – это совокупность религиозных, парарелигиозных, общественно-политических и историко-культурных объединений и движений, обращающихся в своей деятельности к дохристианским верованиям и культам, обрядовым и магическим практикам, занимающимся их возрождением и реконструкцией» [Гайдуков 2000: 17].

Именно в процессе «возрождения» и «реконструкции» в родноверческом дискурсе основной стратегией легитимации становится апелляция к науке. То, как это происходит, я бы хотела подробнее рассмотреть на полевых материалах работы с родноверческой общиной «Велесье» в Санкт-Петербурге. Сбор полевого материала проходил с мая по начало июля 2019 года. За это время было проведено включенное наблюдение двух обрядов годичного цикла общины: «День Живы» (или «Красная горка» — Ярилин день) 1 мая и обряд «Купала» с 22 на 23 июня; анализ деятельности групп и страниц в социальной сети Вконтакте, где содержится обширная и актуальная информация об общине «Велесье»; интервью с главой общины, а также ряд неструктурированных интервью с участниками обрядов.

Община «Велесье» является самой крупной родноверческой общиной Санкт-Петербурга, если судить по количеству подписчиков официальной страницы общины Вконтакте[32]. Согласно информации на странице, община была создана 20 марта 2014 года по инициативе Дмитрия Патриотова (имярек — Горыня), старейшины и главы общины, обладающего неоспоримым авторитетом среди ее членов и представителей некоторых других родноверческих сообществ. Главе общины принадлежит следующее рассуждение о появлении обряда в общине:

> *У нас есть на Велесов день, в феврале, интересный обряд, у нас мужики атакуют девок, те стоят условно за крепостью, на самом деле крепости нету, они стоят вокруг этой Марены, снежной бабы, и воткнуты туда две коряги, два рога. И мы один из рогов вынимаем у нее и сжигаем, аккуратно, чтобы не разрушить. То есть февраль это же такая, переходная точка: от зимы уже идет поворот фактически на весну потихонечку.*

[32] На момент полевого исследования в группе состояло 3526 человек.

Есть выражение «сшибить рог зиме». Обряда, традиции такой не существует, выражение — есть. ***Мы берем научную базу — выражение, понятие****. И берем, скажем так, свое духовное как бы продвижение [нрзб] и соединяем и получается новый обряд внутри конкретной общины* (Дмитрий, ок. 30 лет).

«Научная база» в данном случае обладает для адептов родноверия конституирующей силой, которая наравне с их собственными духовными стараниями делает обряд возможным. Источником же данного научного знания является этнография. «Этно-графия» для адептов родноверия представляется наукой, передающей опыт предков, а свою общину они идентифицируют как «нечто среднее между полной этнографией и неким духовным вольнодумством».

Список котируемой в общине «научной» литературы приводится в группе общины Вконтакте, в его главе стоят труды академика Рыбакова, по материалам которых проводятся лекции, и которого некоторые члены общины славят наравне с богами. При этом претензия на научность позволяет четко ограничить сферу приемлемого и неприемлемого для общины: так высмеиваются и твердо отрицаются квазиязыческие и псевдоязыческие учения. Родноверы считают, что такие формы паразитируют на различных этнографических источниках (узорах, зодчестве, вышивке и подобной символике) и используют «факты, которых не было в действительности».

На примере апелляции к науке в родноверческом дискурсе общины «Велесье» можно наблюдать, как новое религиозное движение успешно апроприирует научное знание для утверждения собственных оснований. При этом наука и религия представляются радикально различными институтами и, по всей видимости, способ, который позволяет использовать науку в качестве легитимирующего ордера, – это переосмысление науки. Наука адептами родноверия понимается не как прочно взаимосвязанное ядро и общепринятый набор процедур проверки, подтверждающих или опровергающих методов, а как своего рода комплекс элементов, которые могут быть приняты или отвергнуты по частям по мере необходимости. Эти отдельные элементы могут быть конкретными примерами научных исследований, теорий, течений, или даже, как в случае с обрядом на Велесов день, — «выражением» или «понятием», подтверждающими определенные религиозные утверждения.

Библиография

1. Aitamurto K. Neoyazychestvo or Rodnoverie? Reflection, Ethics and the Ideal of Religious Tolerance in the Study of Religion // Общество как со-бытие: «система» и «жизненный мир». Омск, 2007. С. 55-70.
2. Aitamurto K. Paganism, Traditionalism, Nationalism: Narratives of Russian Rodnoverie. N.Y.; L.: Routledge, 2016.
3. Lewis James R. The Science Canopy: Religion, Legitimacy, and the Charisma of Science // Temenos, Vol. 46 No. 1 (2010).

4. Lewis James R., Hammer O. Handbook of Religion and the Authority of Science. Brill: Boston, 2011.
5. Гайдуков А.В. Идеология и практика славянского неоязычества. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2000.
6. Гайдуков А.В. «Неоязычество»: проблемы трактовки и использования термина // Герценовские чтения 2009. Актуальные проблемы социальных наук. Сборник научных и учебно-методических трудов / отв. ред. В.В. Барабанов; Сост. А.Б. Николаев. СПб., 2010. С. 328-335.
7. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: «Рефл-бук», 1998.
8. Михеева И. Б. Неоязычество как религиозно-культурный феномен современности: проблема дефиниции // Герценовские чтения 2010. Актуальные проблемы социальных наук. Сб. науч. и учебно-метод. трудов / отв. ред В.В.Барабанов; сост. А.Б.Николаев. СПб., 2011. Ч. 2. С. 239-143.
9. Смульский Е.В. К развитию вопроса о понятии «неоязычество» // Colloquium heptaplomeres. Вып. № 1. 2014. С. 24-33.
10. Шиженский Р.В. Славянская неоязыческая диаспора на территории современной России (по данным сети Интернет) // Диалог государства и религиозных объединений в пространстве современной культуры. Сборник статей Международной научно-практической конференции, г. Волгоград, 20-23 октября 2009. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2009. С. 361.

Иван Струтинский
Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург)
Институт истории, магистратура, II курс
sevdbrif@gmail.com

ФОРМИРОВАНИЕ СОВРЕМЕННОЙ КУПАЛЬСКОЙ ОБРЯДНОСТИ НА ЗАПАДНОМ ПОДОЛЬЕ И ПРИКАРПАТЬЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ 2018–2019 ГГ.)

В докладе рассматривается процесс формирования современного сценария праздника Ивана Купала на Западном Подолье и Прикарпатье. Основная задача, поставленная автором исследования, заключалась в том, чтоб определить истоки современного праздника Купала на Западном Подолье и Прикарпатье, выяснить происхождение сценариев, по которым проводят праздники сотрудники клубов. Также автор делает попытку проследить влияние концертов и фестивалей, приуроченных к этому дню, на празднование Купала, проводимое людьми самостоятельно.

При решении поставленных в исследовании задач автор опирается на собственные полевые материалы, а также материалы Электронного архива украинского фольклора, созданного кафедрой украинской фольклористики имени академика Филарета Колессы Львовского национального университета имени Ивана Франко, на публикации в «Летописи Бойковщины» и на некоторые другие источники. В первой части доклада анализируются сведения о том, как проходил этот праздник на рассматриваемой территории в XIX-XX вв., полученные из рассказов представителей старшего поколения в ходе полевых исследований автора и этнографических трудов Оскара Кольберга («Pokucie. Obraz etnograficzny», Kraków, 1882-1889), Зенона Кузели, Владимира Шухевича, Павла Чубинского, а также из работ, посвящённых трансформации купальской обрядности в советское время.

В Чертовце Городенковского района Ивано-Франковской области в 1990-х гг. «Иван» шёл с факелом и зажигал огонь, девушки пускали венки на воду. Праздничное действо, которое не организовывают уже 17 лет, проходило на стадионе[33]. По-видимому, появление в Чертовце сценария праздника с «Иваном», костром и венками относится к 1960-м–1970-м годам, времени активного формирования новой купальской обрядности [Климець 1990: 110]. По словам участниц чертовецкого ансамбля «Берегиня», раньше не праздновали Купала, а ходили в Обертин 7-го (на Ивана): 7-го там был праздник. Утром на Ивана считалось полезным помыться росой, «абѝ ноги не боліли», в реке до рассвета купались больные («хто має якусь слабість, там лишьйє»), но здоровым это не запрещалось. Одна жительница Чертовца 1931 года рождения рассказывает, что в её детстве с утра парни переодевались в ведьм и пугали людей («перебиралисі на мавп, людий пу̀джали»), утром собирали зелье, девушки плели венки, пускали по воде, клали парням на голову,

[33] ПМА-Чертовец-2019-ж-1988

вечером проводились танцы, купались, но костров не жгли. Сейчас в Чертовце 6-го проводится дискотека в клубе, хотя в остальные дни поста дискотеки не проводятся.

Оскар Кольберг писал, что в Чертовце, Гарасимове и Незвиско от Ивана до Петра парни *«кєгєкали»* (бегали с зажжёнными факелами из соломы по полям от заката до полуночи и пели), в некоторых сёлах над Быстрицей под Станиславовом (Ивано-Франковском) это делали только накануне Иванова дня. В одном описании Покутья отмечается, что 23 июня парень, одетый в «Купала», идёт на реку с чучелом-девушкой [Oskar Kolberg 1882: 202].

В Обертине Тлумачского района на ночью с 6-го на 7-июля молодёжь жжёт шины, скачет через костры. В Обертине бытовали представления о целебных свойствах росы и трав Ивана[34], никаких запретов на купание в этот день не существовало, однако после того, как 7-го июля один человек утонул, купаться в этот день перестали.

Бойковский праздник Ивана традиционно проходил в лесу, за селом[35]. В Выгоде, где сейчас 6-го вечером проводится фестиваль «Выгодское лето» и при содействии местной администрации завозят дрова для купальского костра, родившиеся в 1960-х годах не помнят купальских костров.

В Старом Лисце Тысменицкого района Ивано-Франковской области считалось, что на Ивана нельзя купаться «лишень йдут ті прокàжні купатися, щоби та хвороба пішла гет з водов»[36], существовали представления о целебных свойствах росы в утро на Ивана. Мнения представителей поколения 1920-х–1940-х гг. насчёт того, кидали ли вечером накануне Иванова дня в реку венки, расходятся. Большая часть опрошенных считает, что «изначально» никаких обрядов, которые бы проводились в этот день на реке, не было[37]. При этом одна жительница села 1925 года рождения считает, что до войны не только «палили відьом», но и пускали венки по реке[38]. Однако все сходятся на том, что во время Второй мировой войны и семь лет после её окончания никакие обряды, связанные с рекой, на Ивана не практиковались. Таким образом, купальская традиция с купальским деревом и венками в этом селе в любом случае была сконструирована заново. Сотрудница Дома культуры Ст. Лисца утверждает, что первый раз праздник на стадионе с Мареной из берёзы и чучелом Купала из соломы она провела, когда пришла работать в клуб, в 1990 году, чтоб отвлечь людей от «пагубной» традиции жечь шины («відьом») на холмах за селом и «робити збитки». Песня «Коло Мариноньки ходили дівоньки», под которую водили хоровод на стадионе, была взята из советского сборника украинских

---

[34] «Дівчата вмивалися ліпником, би липли хлопці» (ПМА-Обертин-2019)

[35] ПМА-Пороги Богородчанского р-на-2019-ж-1938

[36] ПМА-Ст.Лисец-2019-ж-1933

[37] «…Спеціально Івана не було. Колись березу вбирали, дівчата ходили та ті віночки на березу клали, йшли до річки, кидали у воду тоті віночки. Іще Купала робили чучело таке.
А з березов нічьо не робили . Чучуло з соломи робили і з чого-небудь.
– це за Совітів, в клубі було?
– Так, то в клубі. За наших батьків такого не було.» (ПМА-Ст.Лисец-2019-ж-1933)
«Вінки… Ніц такого не памнітаю» (ПМА-Ст.Лисец-2019-ж-1922)
При этом в Ст. Лисце в 2008 году были записаны 4 обрядовые купальские песни. (І.В.Рибак. Обереги вічності. Народні обряди, звичаї, пісні там гумор села Старий Лисець. – Івано-Франківськ, 2008, С.208-210)

[38] ПМА-Ст.Лисець-2019-ж-1925

народных песен. При этом в Ст. Лисце старшее поколение сохраняет традицию класть ветки папоротника на порог хлева и на окно в хлеву, «би відьма молоко не забрàла», а молодёжь жжёт шины и «робит збики». Традиция «збитків» (ритуальных бесчинств) претерпевает некоторые изменения: если раньше парни снимали калитки там, где живёт незамужняя девушка, то теперь они могут снять калитку у кого угодно.[39]

В деревне Белой Чертковского района Тернопольской области 6-го июля плели «діда» (из ствола дерева, оплетённого полевыми цветами, палка, обозначающая руки и соломенная шляпа), 7-го вокруг него водили хороводы, а 8-го утром бросали в реку: кидали в воду чучело, а потом сами купались (до этого дня считалось, что нельзя купаться)[40]. Во многих сёлах Снятинского района отмечаемый 6-го июля праздник с купальскими кострами, бросанием венков на воду ранее проходил в ближайшее к Иванову дню воскресение [Семанюк 1963: 78 – 79].

Автор приходит к заключению, что во многих сёлах современной Галичины сценарий проведения праздника основывается зачастую не на местной традиции, а на сведениях, полученных из литературы, в том числе хранящихся в Домах культуры сборников нот. При этом та часть праздника, которая не связана с деятельностью Дома культуры, часто остаётся абсолютно не подверженной влиянию «изобретённой [работниками клуба] традиции».

Библиография

1. Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny. T.1-4. Kraków, 1882-89.
2. Климець Ю.Д. Купальська обрядовість на Україні. Київ, 1990.
3. Ніч під Івана Купайла // Зоря. (Львів). 1892. – № 13.
4. Рибак І.В. Обереги вічності. Народні обряди, звичаї, пісні там гумор села Старий Лисець. Івано-Франківськ, 2008.
5. Семанюк В.В. Традиційне народне свято Івана Купала // Народна творчість та етнографія. Київ. 1963. №2
6. Шухевич Володимир. Гуцульщина. Т.1-5, Львів, 1899–1908.

[39] ПМА-Ст.Лисець-2019-ж-1965

[40] ПМА-Белая/Чортков-2019-м-1965

Маргарита Тихонова
Пермский государственный национальный исследовательский университет (Пермь)
Филологический факультет, бакалавриат, III курс
r.tihonova@inbox.ru

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ РАССКАЗЫ О СЕЛЬСКИХ КОЛДУНАХ: ОПЫТ ИССЛЕДОВАНИЯ

Материалом исследования послужили архивные записи несказочной прозы, сделанные в фольклорных экспедициях ПГНИУ на территории Кудымкарского района Коми-Пермяцкого округа в 2001–2003 гг. (в совокупности около 30 текстов, записанных в полевой дневник). Рассказы информантов строятся вокруг двух «самых сильных» местных колдунов, их учителя и преемников.

Эти тексты не были введены в научный оборот сразу же, хотя и представляют, на наш взгляд, несомненный интерес. Но что с ними можно сделать сегодня?

Один из традиционных и достаточно продуктивных подходов — сюжетно-мотивный анализ текстов. Этот способ описания позволяет выявить фольклорно-мифологические представления, характерные для конкретной локальной традиции. Результатом такой работы обычно являются сборники текстов, составленные по региональному принципу ([Былички и бывальщины 1991]; [Знатки, ведуны, чернокнижники 2012] и др.). Другой подход – не расширять материал, сопоставляя его с региональной традицией в целом, а, напротив, сузить, чтобы рассмотреть социологические характеристики и прагматическую направленность конкретных текстов. С нашей точки зрения, решение этой задачи невозможно без рассмотрения фольклорных текстов параллельно как цикла и как кейса.

В нашем исследовании выделены основные сюжеты и мотивы, путем сопоставления рассказов информантов воссозданы социально-психологические портреты главных героев (примеры подобных портретов колдунов на коми-пермяцком материале см. в монографии А.С. Сидорова [1997: 57–69]). Полевые записи позволяют реконструировать «коллективную биографию» трех поколений иньвенских колдунов, которая служит главным основанием для циклизации текстов. Кейсовый подход применен при анализе коммуникативных ситуаций, в которых транслировались мифологические нарративы о колдунах, обнаружено влияние социального и исторического контекста на содержание этих рассказов.

В общем виде история иньвенских колдунов заключается в следующем: в 1930-х гг. в селе Верх-Иньва появился пришлый колдун. В одной из записей он фигурирует как *глазовский* (по г. Глазову, респ. Удмуртия). О его имени, возрасте, внешности, характере, национальной и конфессиональной принадлежности ничего неизвестно. Его учениками стали два местных жителя: *Тöдісь Пéтра* и Йосип Яковлевич. Деятельность второго поколения колдунов, по нашим расчетам, пришлась на 1950–1980-е гг. Со временем они обзавелись преемниками: Пётр передал

магические знания сыну, Йосип же взял в ученики чужого человека – местного жителя, как считается, исцеленного им от порчи. Кроме того, по оставшейся после смерти Петры книге «Черномагия» колдовскому делу выучилась его племянница.

В рассказах об иньвенских колдунах магия служит утилитарным целям, неотъемлемо связанным с деревенским бытом. Так, в колдовской «арсенал» Петры и Йосипа входило:

1) исцеление болезней как естественного, так и магического происхождения;
2) обращение к помощи лешего;
3) возвращение краденого имущества;
4) предсказание будущего.

Важно отметить, что перечисленные мотивы как таковые не уникальны. Все они известны по русскому фольклору (откуда, по-видимому, в основном и были заимствованы), а также по архивным и опубликованным коми-пермяцким быличкам.

Для того, чтобы рассматривать мифологические рассказы об иньвенских колдунах как цикл, у нас есть следующие основания. Кроме формальной общности времени и места действия, важный принцип циклизации мифологических рассказов – прямая или косвенная связь персонажей. Циклообразующие герои иньвенских историй – Пéтра и Йосип. На периферии цикла находятся глазовский учитель Петры и Йосипа, а также преемники Петры – сын Иван и племянница Наста (Анастасия). Особенное положение занимает ученик Йосипа Е.Д. – он является одним из основных рассказчиков и одновременно непосредственным участником некоторых событий.

Старший ученик колдуна из Глазова, Петра, родился в деревне, которая на момент сбора полевого материала уже не существовала. Слово *тöдісь* в его прозвище в переводе с коми-пермяцкого означает ‘знающий’, ‘тот, кто обладает даром предвидения; знахарь; колдун’ [Баталова, Кривощекова-Гантман 1987: 483]. Жители с. Верх-Иньва говорят, что Петра «знался с лешим», лечил настоянными на водке и вине травами. У него была дочь Татьяна, которая с двух лет воспитывалась в другой семье, и сын Иван, родившийся позднее от второй жены. Перед смертью Петра передал магические знания сыну. Племянница Анастасия, о которой речь уже шла выше, заполучила книгу Петры и также научилась колдовать, из-за чего она «очень не ладит» с дочерью колдуна.

О родне второго ученика колдуна из Глазова известно не так много. Сын Иосифа Яковлевича жил в почти 20 км от отца. Жена умерла от онкологического заболевания, второй раз он не женился. Йосип умел лечить женское бесплодие, ожоги, порчу и пользовался в деревне большим авторитетом. Портрет Йосипа составлен в основном по рассказам его ученика, когда-то приехавшего к нему лечиться от порчи.

Ученик Йосипа, Е.Д., – единственный представитель третьего поколения иньвенских колдунов, с которым собирателям удалось пообщаться. Именно благодаря ему мы имеем наиболее полное представление о Йосипе и, что более ценно, единственное упоминание об общем

учителе Петры и Йосипа – глазовском колдуне. В молодости Е.Д. стал жертвой порчи «городского колдуна» и вынужден был искать более сильного знающего в Коми-Пермяцком округе. Позже, став его учеником, сам лечил недуги, предсказывал будущее, в случае пропажи скота писал лешему специальное письмо – кабалу. На момент интервью Е.Д. отмечал постепенную утрату своих магических способностей, связывая ее с воздействием внешних сил и потерей памяти.

Серия социально-психологических портретов колдунов проливает свет на их взаимоотношения, положение в деревне, линию наследования магических способностей. Именно эти подробности позволяют нам объединить тексты в локальный цикл.

Однако, оставаясь в рамках цикла, мы по-прежнему почти не выходим за границы той реальности, которую описывают информанты. Взглянуть на ситуацию с другой точки зрения позволяет кейсовый анализ (ранее такой подход частично был использован, например, при исследовании цикла рассказов о вишерском колдуне Тювэ [Лобанова, Рассыхаев 2018]). В этом случае акцент перемещается с непосредственного содержания текстов на социальный контекст. Особенный интерес представляют фигуры самих рассказчиков: кто эти люди, какое отношение они имеют к описываемым событиям, а главное – зачем продолжают о них рассказывать?

О Пéтре и Йосипе помнят в селе Верх-Иньва и его окрестностях. Рассказчиками выступили 11 местных жителей. Как оказалось, каждый из них либо напрямую причастен к жизни иньвенских колдунов, либо каким-то образом соотносит себя с сельскими «знающими» (причисляет себя к ним, противопоставляет и т.д.).

Так, на вопрос о Йосипе жительница заброшенной деревни охарактеризовала его отрицательно: *«…брехун он был!»*. В близлежащих деревнях она известна как травница, лекарка, знающая. Ее поведение соседка объясняет тем, что *«колдуны друг друга не любят»*. По-видимому, в имплицитной форме здесь реализуется мотив колдовского соперничества, в анализируемых нами текстах нигде больше не фигурирующий.

В совершенно ином направлении выстраиваются рассказы Е.Д. Порча, полученная в городе, осмысляется им как начало собственного посвящения в «знающие» (эта повествовательная схема достаточно традиционна). Он не скрывает, что является носителем магического знания, а рассказы о двух более сильных поколениях иньвенских колдунов становятся способом встроить в эту цепь преемственности себя самого.

Еще одна жительница села Верх-Иньва, которая училась нетрадиционной медицине в Москве и оперирует терминами «биополе» и «карма», рассказала, что Йосип спас ее мужа от онкологического заболевания. Вероятно, положительно отзываясь о колдуне, она утверждает преимущества нетрадиционной медицины перед официальной.

Еще несколько информантов рассказали, что испытали на себе магическое воздействие иньвенских колдунов. В их случае оно было положительным: исцеление болезней, порчи, а также возвращение краденого.

О последнем пункте стоит сказать отдельно. Бросается в глаза, что второе поколение иньвенских колдунов – Петра и Йосип – «специализировалось» на возвращении краденого сена. В то время участки для покосов распределялись через сельсовет: «Раньше строго было: где место дадут, там сено и коси». Если в хозяйстве было несколько голов скота, приходилось выкашивать на сено канавы, лесные опушки, придорожную траву. Самые отчаянные воровали чужое сено. По рассказам, Петра и Йосип не раз находили вора или возвращали краденое имущество (кроме сена, в текстах фигурируют зерно и песок), а колдун из Глазова возвращал даже ульи с пчелами. Умения магического специалиста, как оказалось, зависят от исторического периода и социальной ситуации.

Таким образом, анализ мотивов показывает типичность мифологических представлений, отраженных в рассказах об иньвенских колдунах. Подход к текстам как к циклу помогает лучше увидеть связи между персонажами, заметить различия между рассказами о разных поколениях колдунов, обусловленные социально-исторической ситуацией. Кейсовый анализ дополняет картину данными о рассказчиках, позволяет предположить, зачем они воспроизводят эти истории сегодня.

Библиография

1. Былички и бывальщины: старозаветные рассказы, записанные в Прикамье / Сост. К. Шумов. Пермь: Кн. изд-во, 1991.
2. Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Ред. А.Б. Мороз. М.: ФОРУМ; Неолит, 2012.
3. Баталова Р. М., Кривощекова-Гантман А. С. Коми-пермяцко-русский словарь. М.: Русский язык, 1985.
4. Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми (материалы по психологии колдовства). СПб.: Алетейя, 1997.
5. Лобанова Л., Рассыхаев А. Тювэ – герой вишерских сказаний // АРТ, № 4, 2018. С. 149-160.

Василий Харитонов
Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого (Великий Новгород)
научный сотрудник, магистр
vasiliysan@list.ru

Динара Степина
Институт лингвистических исследований РАН, аспирант
Европейский университет в Санкт-Петербурге, младший специалист-исследователь
dsatanova@eu.spb.ru

МОНОЛИНГВАЛЬНЫЙ ГАБИТУС В МНОГОЯЗЫЧНОМ ОБЩЕСТВЕ: КАК И ЧТО ГОВОРЯТ О ЯЗЫКАХ В РОССИИ

Многоязычие традиционно считается одной из ценностей современного общества и органично встраивается в дискуссии о ценности разнообразия. При этом существует определенное противоречие между официальной риторикой из уст властей и ответственных институций в отношении многоязычия и между практиками использования языка (см. [Баранова, Федорова 2018] о дискурсах и практиках городского многоязычия и [Baranova & Fedorova 2019] монолингвальном фасаде крупных российских городов). Целью данной работы является подробное рассмотрение того, насколько отношение к многоязычию и сложившиеся социальные практики, лежащие за пределами сферы влияния официальных органов, могут влиять на реальные языковые практики носителей различных языков в России.

В рамках исследования анализируются дискуссии, развернувшиеся вокруг освещаемых в СМИ мероприятий, относящихся к вопросам языковой политики и языковой ситуации (перевод меню популярных заведений на языки мигрантов, создание приложений для изучения малых языков России, тематические посты в социальных сетях и т.д.). Предметом анализа стали как сами тексты, так и комментарии в соцсетях. Немаловажной частью исследования стали интервью и данные тематического опроса в социальных сетях.

В ходе исследования были выявлены достаточно последовательные установки, связанные с характерным для многих сообществ представлением о гомогенности языка и культуры (или о стремлении к этой гомогенности) – тем, что мы вслед за И. Гоголин и ее работой *Der monolinguale Habitus der multilingualen Schule* называем «монолингвальным габитусом» [Gogolin 1994]. Несмотря на то, что в оригинальной работе этот термин распространялся прежде всего на деятельность образовательных организаций, мы используем его в отношении установок всего общества; кроме того, важным для текущего исследования является то, что такие монолингвальные установки могут касаться не только языков, четко маркируемых как «другие», но и различных нестандартных вариантов языка, а также речи с иностранным акцентом. Под габитусом мы подразумеваем социальные установки и системы ценностей, воспроизводимые через социальные практики (Bourdieu 1977). К таким социальным практикам мы относим

образовательные нормы, нормы официальных институтов, а также попытки монолингвального большинства регулировать языковые практики посредством разного рода стигматизации языков меньшинств (и нестандартных вариантов государственного языка). Монолингвальный габитус также проявляет себя в оценке языковой ситуации с другими языками и языковых компетенций говорящих на других языках, в частности, миноритарных, с точки зрения монолингвального носителя крупного/государственного языка. Таким образом, под монолингвальным габитусом мы понимаем общественные установки и практики, при которых монолингвальность считывается как дефолтное, «нормальное» качество социума, в то время как многоязычие проблематизируется. При этом таким монолингвальным установкам противостоит фактическое многоязычие т.н. «слышимых» меньшинств[41], которое может быть скрытым в силу стигматизации и социальной исключенности. Эксплицитное проявление негативных установок в отношении многоязычия мы называем *глоттофобией* (см. также немецкий термин *Linguizismus* у И.Дирим [2018]).

Кроме того, ситуация дефолтности монолингвальности предполагает, что многоязычие перформативно: общение на другом языке или варианте языка воспринимается как намеренное нарушение монолингвального пространства, а не естественная практика. Попытки регулирования языковых практик включают в себя разные стратегии, но чаще всего принимают форму прямых указаний на недопустимость использования другого языка в общественном пространстве.

Проблематизация многоязычия со стороны монолингвального большинства, а также общественных институтов усваивается *переломным поколением* [Вахтин, Головко 2001:122], и, наряду с эксплицитной стигматизацией языка или языкового варианта, влияет на отказ от передачи языка последующему поколению.

Кроме того, весьма важным для общественных дискуссий о многоязычии оказалось представление о витальности языков России – в частности, регулярное описание языковой ситуации в терминах «сохранения» и «спасения» языков укрепляет представление о «естественности» языкового сдвига и идею о том, что многоязычие не укладывается в рамки «нормы» и требует приложения определенных усилий, что, в свою очередь, ведет к стигматизации языкового активизма в общественном поле.

При этом были выявлены существенные различия в отношении к разным типам ситуаций многоязычия; нами были выделены в качестве условных крайних точек многоязычие «традиционное» и «новое». Традиционное многоязычие связано с сосуществованием языка большинства и языков «коренных народов», в то время как новым многоязычием мы называем многоязычие, как правило, городское и связанное с миграцией из других стран. Таким образом, глоттофобия в значительной мере базируется на представлении об автохтонности и *пространстве языка* [Higgins 2020] – другие языки должны восприниматься как привычные, чтобы иметь право на присутствие (в том числе визуальное), в глазах монолингвального большинства. Поэтому этот процесс – нормализации практик многоязычия – имеет множество

[41] По аналогии с распространенным термином «видимые меньшинства» мы используем обозначение «слышимые меньшинства» (см. также *minorité audible* в книге Сюзанны Аркан *Violences Faites Aux Femmes*).

переходных типов (например, когда какие-либо многоязычные сообщества, с одной стороны, имеют определенную историческую родину за пределами текущих границ страны, с другой – проживают в регионе в течение долгого времени[42]).

По тому же сценарию пространства, где многоязычие может легитимизироваться в глазах большинства, формируются не только в рамках регионов для автохтонных языков или для языков, которые находятся в процессе признания таковыми, но и в крупных городах в ситуации языков мигрантов. На наш взгляд, подобные процессы происходят параллельно с *этнизацией* таких пространств [Дятлов 2015].

Мы можем сделать вывод о том, что, несмотря на разницу в отношении и дискурсе о языках, признаваемыми автохтонными, и о языках мигрантов, монолингвальные установки затрагивают и те, и другие языки. Тем не менее, исследование показывает, что границы подобных установок могут быть весьма зыбкими и сдвигаться в сторону более положительного отношения к многоязычию в разных языковых ситуациях.

Библиография

1. Baranova V., Fedorova K. ‘Invisible minorities’ and ‘hidden diversity’ in Saint-Petersburg’s linguistic landscape // Language & Communication, 2019.
2. Bourdieu P. Language and Symbolic Power. Cambridge, UK/Malden, MA: Polity Press, 1991.
3. Dirim I. *Linguizismus*. Dixi Books, 2018.
4. Gogolin I. Der monolinguale Habitus der multilingualen Schule. Münster/New York: Waxmann, 1994.
5. Higgins C. Space, Place, and Language // The Routledge Handbook of Migration and Language. Taylor & Francis, 2020.
6. Баранова В.В., Федорова К. Многоязычие в городе: языковая политика, дискурсы и практика // Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований РАН. Т. XIV, часть 3. СПб.: ИЛИ РАН, 2018. С. 38-56.
7. Вахтин Н.Б., Головко Е.В. Социолингвистика и социология языка. СПб., 2004.
8. Дятлов В.И. Этнизация общественного пространства: причины и механизмы процесса // Вестник Томского государственного университета. История. 2015. № 5. С. 9-15.

[42] Подробнее о статусе "языки России": https://iling-ran.ru/web/ru/jazykirf

Альбина Хузина
НИУ «Высшая школа экономики» (Москва),
факультет социальных наук, магистратура, I курс
khuzinaal@gmail.com

«МНЕ НЕ НРАВИТСЯ, ЧТО ТАМ ЗАСИЛЬЕ ЖЕНСКОГО»: ОБЩЕЕ СОБРАНИЕ В СЕЛЬСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ОБЩИНЕ КАК МЕСТО ПРОЯВЛЕНИЯ СТРУКТУР ВЛАСТИ (НА ПРИМЕРЕ ПОСЕЛЕНИЯ АНАСТАСИЕВЦЕВ N)

Введение

1990-е годы в России характеризовались как оживлением институционализированной религиозности (традиционные религии, такие как христианство, ислам, буддизм), так и распространением новых религиозных движений, одним из которых считается движение «Звенящие кедры России», или движение анастасиевцев[43]. По оценкам религиоведов, оно составляет 22 центра на территории России [Балагушкин, Шохин 2006: 65] численностью по 50-100 человек [Мальцева, Хомякова 2015: 409].

Эмпирические исследования анастасиевцев характеризуют это движение как нео-архаическое, то есть основанное на возвращении к архаичным моделям организации жизни [Позаненко 2016: 131] и интересе к обычаям и ритуалам дохристианского периода в России [Андреева 2017: 148]; однако при этом значительная часть анастасиевцев, согласно результатам исследований социальной структуры жителей поселений, является бывшими городскими жителями [Позаненко 2016: 133].

В то время как глобализационные и урбанизационные процессы приводят к пересмотру гендерных ролей (доминирование семей с двумя работающими супругами, уравнивание в разделении обязанностей внутри семьи, отход городских жителей от жестких паттернов и представлений о гендерных ролях по сравнению с деревенскими жителями [Istenič 2007: 477]), нео-архаические сообщества предполагают «традиционные ценности», такие как наличие расширенной семьи, четкое разделение гендерных ролей, жесткие паттерны поведения в зависимости от гендерной принадлежности [Андреева 2017: 160-161]. Таким образом, данное исследование фокусируется на том, что бывшие городские жители с соответствующими городскому образу жизни представлениями о структуре гендерных отношений становятся сторонниками нео-архаического движения с более жесткими паттернами гендерных отношений.

[43] Также распространен вариант названия «анастасийцы» (например, [Андреева 2017]), однако мы будем использовать второй вариант названия, так как сами информанты называют сами себя «анастасиевцы».

В рамках исследования зимой и весной 2019 года было проведено 10 полуструктурированных интервью с членами поселения анастасиевцев N, а также включенное наблюдение на празднике в сообществе.

Представления о гендерных ролях

Что касается представлений о гендерных ролях, у сообщества анастасиевцев в N есть выработанная и разделяемая членами система представлений о мужчинах и женщинах, которая может быть названа эссенциалистской, так как основана на идее о врожденных мужском и женском началах [Здравомыслова, Темкина 2015: 182-183]. При этом мужественность и женственность детерминированы не биологическим строением тела, а объясняются с помощью возведения к сакральному для анастасиевцев «Природному порядку».

Возведение женственности и мужественности к «Природному порядку» происходит благодаря использованию понятия «энергии», которая является силой, получаемой людьми от Природы, в частности, от Земли и Космоса. Здесь возникают сюжеты противоположности полов на основе того, что женщины могут получать «энергию» только от Земли, а мужчины – от Космоса:

> *…женщина она именно от земли питается энергией, она материальна, она именно вот как роженица, как земля-матушка, <…> и оттуда она берет энергию* (Т., круглогодичное проживание в N).

Из противоположности природы мужчин и женщин вытекают представления о дифференциации характеристик и соответствующих им ролей. Для женщин характерна эмоциональность, импульсивность и меньшая склонность к стратегическому мышлению по сравнению с логически и стратегически действующими мужчинами [Здравомыслова, Темкина 2015: 202], что легитимирует эмоциональные роли женщин и интеллектуальные [Дюркгейм 1996: 63-66] роли мужчин в семье и сообществе:

> *Да, ну они [женщины] эмоциональные, они иногда многих вещей не понимают…* (Э., краткосрочные приезды в N).

> *О стратегии пускай думают мужики* (Э., краткосрочные приезды в N).

Также в представлениях анастасиевцев существует сюжет закрепления властных отношений между полами, утверждающий главенство мужчины и подчиненность всех остальных членов семьи ему:

> *…мужчине надо служить, но мужчине служить надо только лишь в том случае, как бы это называется – русский крест, когда мужчина служит отчизне, женщина в этом случае служит мужчине, все их дети служат женщине – тогда отчизна заботится о детях…* (И., муж., краткосрочные приезды в N).

Общие собрания членов N как место для появления политической субъектности женщин

Структуры власти ярко проявляются на общих собраниях в N, которые проходят еженедельно и на которых решаются вопросы, касающиеся жизни всего сообщества: вступление новых членов, сбор денег на общие нужды (прокладывание и очистка дорог), оформление земельных участков, проведение праздников, выбор главы сообщества и т. д.

Общие собрания проблематичны для сообщества, так как зачастую используются как площадки для выяснения личных отношений. Остающиеся в стороне от конфликтов анастасиевцы воспринимают собрания как вовлекающие все сообщество несерьезные события («буйство», «цирк»), непродуктивно занимающие время и силы:

> *…собрание – это в общем-то буйство и цирк, эго… они там рубятся, короче, на шашках, не понимая истинного своего богатства, понимаешь, это богатство в единении…* (И., краткосрочные приезды в N).

Собрания приобретают такую форму вследствие возникновения властных амбиций на основе большого опыта чтения книг В. Мегре и другой литературы. Большой опыт чтения влечет за собой восприятие себя как эксперта по правильному образу жизни в сообществе, что ведет к навязыванию своей интерпретации прочитанной литературы и претензиям на осуществление власти:

> *…такое ощущение, что есть люди, которые начитавшись книг каких-то, духовных и еще чего-то, ищущих, с ними сложно договорится, не поссорившись. Они прочитали много книг, знают все, и вот мы пытаемся найти баланс* (Л., круглогодичное проживание в N).

Властные амбиции в этом поселении характерны, главным образом, для женщин. Примером властных амбиций и противостояния им можно привести сюжет, описанный во время включенного наблюдения на празднике. До начала праздника исследовательница присутствовала на обсуждении группой анастасиевцев вопросов об очистке дорог от снега: проблема заключалась в том, что одна из жительниц, Б., самостоятельно контролировала действия тракториста, нанятого на очистку, не обсуждая это с другими членами N. Такие действия вызвали обсуждение даже в присутствии чужака (исследователя) и попытки назначить ответственным за очистку снега любого, кроме Б.

Женские властные амбиции вступают в конфликт с рассмотренными выше представлениями сообщества о главенстве мужчин при принятии решений в семье и среди соседей. Возможно, стремление к власти связано с прошлым опытом жизни поселенцев в городе, который вступает в конфликт с четко предписанными гендерными ролями в сообществе. Это противоречие вызывает агрессию со стороны других членов сообщества, которые, вероятно, пытаются вернуть ситуацию к закрепленным представлениям о гендерных ролях:

Мне не нравится, что там засилье женского. То есть рулят как бы женщины, а мужчины все меньше приходят на собрания, начинают какие-то вещи говорить (Э., краткосрочные приезды в N).

Попытки поддержать закрепленные представления осуществляются с помощью постулирования разделения на эмоциональные гендерные роли женщин и интеллектуальные гендерные роли мужчин [Дюркгейм 1996: 63-66]. Женщины воспринимаются как эмоциональные существа, которые хуже мужчин могут справиться с управлением сообществом; тем самым утверждается разделение труда в N:

…вообще мне кажется, женщин во власть пускать нельзя, слишком уж она эмоциональна, слишком уж у нее много своих амбиций (Р., сезонное проживание в N).

Таким образом, общие собрания по поводу вопросов, касающихся жизни всего сообщества, являются сферой проявления структур власти как части гендерного режима. Здесь существуют властные амбиции женщин, основанные на большом опыте чтения основополагающей для сообщества литературы, которые противоречат закрепленным в сообществе представлениям об эмоциональных гендерных ролях женщин и интеллектуальных гендерных ролях мужчин и встречают негативную реакцию со стороны других поселенцев и попытки вернуть протекание собраний к исходному порядку.

Библиография

1. Istenič M. Č. Attitudes towards gender roles and gender role behaviour among urban, rural, and farm populations in Slovenia // Journal of Comparative Family Studies. Vol. 38, № 3, 2007. P. 477-496.
2. Андреева Ю. О. Проекты преобразования мира в новом религиозном движении «Анастасия»: антропологические аспекты религии Нью-Эйдж в современной России // Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. СПб.: ФГБУН Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2017.
3. Балагушкин Е. Г., Шохин В. К. Религиозный плюрализм в современной России. Новые религиозные движения на постсоветском этапе // Мир России. Социология. Этнология, т. 15, №. 2, 2006. С. 62-78.
4. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / пер. с франц. А. Б. Гофмана, примечания В. В. Сапова. М.: Канон, 1996.
5. Здравомыслова Е. А., Темкина А. А. 12 лекций по гендерной социологии: учебное пособие. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015.
6. Мальцева Д. В., Хомякова А. П. Экопоселения как экспериментальные площадки развития сельской России // Пути России. Альтернативы общественного развития. 2.0. М.: Редакция журнала «Новое литературное обозрение», 2015. С. 407-415.
7. Позаненко А. А. Самоизолирующиеся сообщества. Социальная структура поселений родовых поместий // Мир России. Социология. Этнология, т. 25, № 1, 2016. С. 129-153.