



ЕВРОПЕЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

**Факультет антропологии**

**Антропология**

**Фольклористика**

**Социоллингвистика**

Конференция студентов и аспирантов

**СБОРНИК ТЕЗИСОВ**

Санкт-Петербург

27 – 29 марта 2014

## Оглавление

<i>Надежда Александрова</i> .....	5
Процессы возникновения новых форм религиозных практик на примере общин пятидесятников харизматов	
<i>Елена Бабкина</i> .....	10
«Я – советский американец»: антропологический портрет «предпринимателя» в советском научном коллективе (на материалах устного автобиографического нарративного интервью)	
<i>Анаит Багдасарян</i> .....	14
Почитание святых мест как элемент религиозных практик армян Нагорного Карабаха	
<i>Анастасия Беломестнова</i> .....	19
«Ты прости-ко, прощай...»: об одном сложном случае определения жанра	
<i>Анна Варфоломеева</i> .....	23
Особенности репрезентации саамской культуры на зимнем фестивале в Йоккмокке, Швеция	
<i>Ольга Воробьева</i> .....	27
«Выпадение из персонажа» в ролевой игре живого действия	
<i>Михаил Гардер</i> .....	30
«Бои без правил»: терминологическое поле русской фольклористики	
<i>Кристина Горбунова</i> .....	35
Мотив хлеба в русских колыбельных песнях о сером волчке	
<i>Екатерина Горбушина</i> .....	38
Как в Вятке дети «хоронили Ленина» (архивные материалы 1925 г.)	
<i>Светлана Зайковская</i> .....	41
Эксвото в современной Мексике	
<i>Ирина Канева</i> .....	46
Индивидуальные прозвища коми и тексты, их содержащие	
<i>Стефания Ковбасюк</i> .....	50
День святого Мартина в Нидерландах XVI в.: текст, образ и народная традиция	
<i>Людмила Кутурженко</i> .....	54
Бихевиоризм для других: теплая дрессура для собак и особых детей	
<i>Юлия Ляхова</i> .....	58
Состязание с духом: оружие и доспехи в коллективных молениях на обо	

<i>Ангелина Мамыкина</i> .....	63
Реконструкция семантической истории слов с корнем «икот-» на материале фольклорных текстов северного Прикамья	
<i>Игорь Микешин</i> .....	67
Реабилитация через обращение и обращение через реабилитацию в баптистском служении «Добрый Самарянин»	
<i>Дарья Мищенко</i> .....	72
Надписи на такси в Абиджане (Кот-д'Ивуар)	
<i>Сергей Мохов</i> .....	76
Городское мертвое пространство: к вопросам практик освоения	
<i>Эвия Оганнисян</i> .....	81
«Поселения-призраки»: исследование заброшенного села Старый Аржис (Армения)	
<i>Александр Панов</i> .....	84
Маргинальные африканские мигранты в Москве: модели поведения и стратегии выживания	
<i>Дмитрий Пантюхин</i> .....	87
Пепито и Кубинская революция в анекдотах из интернета	
<i>Мария Парфёнова</i> .....	92
Заговоры в контексте обрядов первого выгона скота (по материалам из Вологодской области)	
<i>Вячеслав Печняк</i> .....	102
«Всегда наши забегаловских побивали». Состязательность и контроль над пространством в культуре Оренбургских казаков	
<i>Мария Пироговская</i> .....	107
Европейская «цивилизация» и азиатское «неряшество» в общественной дискуссии о прогрессе 1870-1890-х гг.: геополитика и антропология чувств	
<i>Ирина Рудик</i> .....	110
Женские студенческие корпорации Эстонии (предварительные замечания)	
<i>Данила Рыговский</i> .....	117
Модель сакрализации пространства в культуре белокриницких старообрядцев западной Сибири конца XX – начала XXI вв.	
<i>Екатерина Старикова</i> .....	121
Китайские образы и символы во вьетнамской народной поэзии	
<i>Евгения Тарасютина</i> .....	125
«Наш советский колумбарий»: о методах введения ритуала кремации в Москве в конце 1920-х – начале 1930-х гг.	

<i>Роман Урбанович</i> .....	130
«Свои» и «другие» в матримониальных практиках: casus Сопоткинського региона	
<i>Ольга Цадко</i> .....	134
Проблема этнической идентичности населения Полесья в исследованиях XIX-XX вв.	
<i>Наталья Яненко</i> .....	138
Языковое поведение информантов-билингвов в различных коммуникативных ситуациях (на материале записей в г. п. Хотимске)	

## ПРОЦЕССЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ НОВЫХ ФОРМ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАКТИК НА ПРИМЕРЕ ОБЩИН ПЯТИДЕСЯТНИКОВ ХАРИЗМАТОВ

Современные религиозные практики пятидесятников харизматов вызывают в обществе опасения и настороженность. Вокруг их религиозной жизни возникают различные мифы и стереотипы, которые только сгущают краски. Реального понимания, что происходит в жизни харизматических общин, какие практики они используют и какую роль эти практики играют в жизни верующего, до сих пор нет. Социальный потенциал исследования заключается в попытке внести определенность в представленное проблемное поле и показать естественность процесса появления новых религиозных практик в среде харизматов. Мы не описываем внешние социальные проявления практик или процессы, связанные с мотивацией воспроизводства религиозных действий. Нас интересуют способы понимания и интерпретации самих практик верующими, выражающиеся в личных историях верующих.

Социологическая интерпретация понятия «практика» соединяет в себе как субъективизм, так и объективизм. Наиболее удачное соположение двух непримиримых направлений в социологии мы можем наблюдать у П. Бурдьё, который считает, что «практика – это изменение социального мира, производимое агентом» [Бурдьё 2001: 100]. Для применения этого понятия в духе Бурдьё необходимо ввести определение габитуса, который выражается в способности осуществления практики и в то же время подразумевает наличие жестких рамок, выраженных в нормах, традициях и ценностях, регулирующих процесс создания новых практик [Бурдьё 2001: 102].

Отталкиваясь от подобного понимания практик, отечественный религиовед А. Агаджанян дает динамичное определение религиозных практик как «явления, противоположного жесткой системе религиозных текстов, норм, институтов, как постоянное их переосмысление и прикладное корректирование» [Агаджанян, Русселе 2006: 14]. Иными словами, практики – это динамичный процесс варьирования формы реализации религиозной потребности в рамках религиозной нормы.

Опираясь на разработки социологов в области теории практик, мы даем свое рабочее определение, в котором отражаем основные, на наш взгляд, эмпирические признаки религиозных практик. Религиозные практики – это многообразие форм реализации религиозных потребностей, которые, позволяя приобрести полноту бытия человеческой жизни, одновременно характеризуются фоновостью восприятия; кроме того, являясь

всегда индивидуальными, религиозные действия отражают социальная солидарность с определенной религиозной общиной, группой (организацией).

Одной из главных задач нашей работы является анализ процесса трансформации (изменения) практик в повседневной жизни пятидесятников харизматов. Мы считаем целесообразным – в связи с необходимым нам ракурсом рассмотрения исследовательской проблемы – выделить основные виды практик:

- 1.) общецерковные практики;
- 2.) практики домашних групп;
- 3.) личные практики (семейные практики).

Это позволит нам анализировать не практики вообще, а основные виды практик и те формы религиозного действия, которые они приобретают в общинной жизни.

### **Предварительный системный анализ объекта исследования**

Пятидесятнические общины харизматов – одни из самых динамично развивающихся протестантских организаций. Служители и пасторы пятидесятнических общин внимательны к потребностям и желаниям своей паствы, поэтому стабильность и устойчивость форм религиозных практик минимальна [Смирнов 2005: 108-112]. В пятидесятнической среде существует трепетное отношение к «живой встрече с Богом», это практически обязательная составляющая религиозной жизни каждого харизмата. Поэтому осмысление религиозного опыта происходит не только на уровне практики, чувствования, но и на уровне рационального осмысления. Мы считаем, что наиболее общими факторами, способствующими возникновению новых форм религиозных практик, можно назвать возросшее количество общественных потрясений и усложнение способов социального взаимодействия. Протестанты скорее откликаются на глобальные общественные изменения, стараясь развиваться не только в духе со временем, но и искать религиозные ответы на современные вопросы общества.

Выделим основные критерии анализа религиозных практик. Объективными критериями могут быть:

- 1.) Формы практик;
- 2.) Исходная религиозная потребность, которая реализуется;
- 3.) Социальные функции данной практики;
- 4.) Ситуации, в которых рождается необходимость практик.

Субъективными критериями анализа религиозных практик можно считать:

- 1.) Религиозный смысл практики;
- 2.) Индивидуальную интерпретацию;
- 3.) Внутренний религиозный опыт, переживаемый в практике.

## Гипотезы

1.) Религиозные практики пятидесятников развиваются за счет двух тенденций: постоянного поиска живого религиозного опыта и постоянного поиска религиозных ответов на актуальные проблемы общества;

2.) «Рождение» религиозных практик происходит всегда как актуализация преломленной индивидуальной религиозной потребности в коллективной (общинной) деятельности верующих;

3.) Возникновение новых форм религиозных практик связано со стремлением пятидесятников харизматов развивать свои отношения с Богом;

4.) Процесс возникновения новых религиозных практик представляет собой обновление традиционной ритуальной канвы за счет религиозного воображения.

Обратимся теперь к нашему пониманию религиозных практик. С одной стороны, они выражают полноту жизни в Боге, встречу с ним, как, например, практика «рождения свыше», без которой невозможно истинное покаяние (только «родившись свыше», встретившись с Богом, возможно понять свое предназначение). Многие харизматы даже пытаются обосновать необходимость «рождения свыше» в каждой из сфер своей жизни. С другой стороны, каждая практика в каждой новой общине имеет фоновую составляющую: необходимо быть членом общины, чтобы понять контекст практики. К примеру, практика «рождения свыше» у разных общин пятидесятников харизматов имеет разное толкование. Одно из самых распространенных – это встреча с Богом, явление славы Господней для новообращающегося; менее распространенное – это духовное рождение, выражающееся в изображении «духовных родов». Несмотря на, казалось бы, похожие смыслы практик, многие пятидесятнические общины щепетильно относятся к нюансам смысла. Не стоит забывать и о третьей стороне вопроса – об индивидуальной и социальной природе практик. Не существует «идеального типа» религиозных практик, они всегда индивидуальны. Если для одного верующего «молитва на языках» – результат снисхождения святого Духа, то для другого сама практика молитвы на языках есть способ услышать Святой Дух. Практика одновременно оказывается личной встречей с Богом и свидетельством солидарности с социальной общностью.

Религиозные практики – это результат актуализации религиозных потребностей. Практики могут быть общецерковными, «домашними» или личными, но в них всегда реализуется актуальная религиозная потребность, необходимость. Например, в ходе включенного наблюдения в одной из домашних групп харизматической церкви «Краеугольный камень» мы узнали, что часть домашней группы долгое время молилась о «новом помазании» и оживлении отношений с Богом. После нескольких лет молитв и поста «река Духа потекла» по просящим, и из практики молитв о «новом помазании» появилось целое христианское движение «Река течет».

Интересно, что ощущение «нового помазания» от Господа каждый описывает по-своему – «как обновление жизни», «прикосновение Господа», «прохождение живительного потока через тело, наполняя его» – соотнося полученный религиозный опыт

с библейскими сюжетами и откровениями. Анализ совместных обсуждений верующих позволяет говорить о том, что для всех последователей христианского движения «Река течет» получение «нового помазания» – это не принципиально новый религиозный опыт, а, скорее, новое прочтение традиционной протестантской религиозной канвы. Доказательством этого может служить и тот факт, что многие последователи движения продолжают параллельно причислять себя к протестантским церквям, которые они посещали до знакомства с практикой «нового помазания». Интересен пример баптистов, которые пришли за «новым помазанием», чтобы, по их словам, *увидеть*, как жить в Боге. Они рассказали, что в баптистской церкви *учат*, как жить в Боге: они изучают Библию, молятся, прославляют Бога, живут по христианским принципам любви, не ощущая, тем не менее, в жизни полноты Бога – именно поэтому они молились о «помазании Святым Духом». В ритуале «нового помазания» участвуют как пятидесятники харизматы, так и люди, причисляющие себя к евангельским христианам, православным, баптистам. Они приходят «за живым общением с Богом», «за откровением», «за новыми пророчествами». По мнению многих, кто практикует «новые помазания», их жизнь меняется, в ней становится больше Бога. Они начинают искать новые формы общения с Богом не потому, что их не устраивает своя церковь, скорее напротив, они хотят привнести в свои практики «больше Бога», и, как правило, они начинают практиковать молитвы о «новых помазаниях» в своих домашних группах или дома самостоятельно (если церковь не одобряет).

Итак, сама пятидесятническая среда обладает рядом особенностей, которые способствуют появлению новых религиозных практик. И в то же время изменение самого общества на ценностном и нормативном уровне способствует поиску ответов на социальные проблемы: религиозные люди ищут их в отношениях с Богом.

Жизнь всех протестантов связана с постоянным обращением к слову Божьему и религиозной литературе, а у части пятидесятников харизматов есть также интерес к изучению теологического достояния различных христианских течений. Все это способствует религиозным размышлениям, поискам и «экспериментам с традицией».

Процесс появления новой практики – это сложный процесс обновления «традиционной» религиозной канвы новыми формами общения с Богом, живым религиозным опытом, новыми пророчествами, видениями, ведущими в итоге к «религиозному оживлению».

#### Список литературы

1. Агаджанян А., Русселе К. Как и зачем изучать религиозные практики? // Религиозные практики в современной России: Сборник статей. М.: Новое издательство, 2006. С. 11-33.
2. Астахова Л.С. От религиозного опыта к религиозным практика. Опыт современного религиозного опыта. Казань: Отечество, 2011.



3. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Academia-Центр; Медиум, 1995.
4. Бурдые П. Практический смысл. М.: Институт экспериментальной социологии, 2001. СПб.: Алетейя, 2001.
5. Волков В.В. О концепции практик в социальных науках // Социологические исследования. 1997. №6. С. 9-23.
6. Волков В.В., Харходин О.В. Теория практик. СПб.: Изд. ЕУСПб, 2008.
7. Мосс М. Общество, обмен, личность. М.: Восточная литература, 1996.
8. Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический проект, 2000.
9. Протестантизм: pro et contra. Антология / Сост., вступ. статья, коммент. М.Ю. Смирнова. СПб.: РХГА, 2012.
10. Смирнов М.Ю. Реформация и протестантизм: Словарь. СПб.: Изд. С.-Петерб. Ун-та, 2005.

Я – СОВЕТСКИЙ АМЕРИКАНЕЦ»: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОРТРЕТ  
«ПРЕДПРИНИМАТЕЛЯ» В СОВЕТСКОМ НАУЧНОМ КОЛЛЕКТИВЕ  
(НА МАТЕРИАЛАХ УСТНОГО АВТОБИОГРАФИЧЕСКОГО НАРРАТИВНОГО  
ИНТЕРВЬЮ)

Мой исследовательский этюд направлен на (ре)конструкцию идентичности советского ученого поколения «шестидесятников». С одной стороны, рассматриваемая идентичность включает такие стандартные для социальной роли учёного черты, как веру в абсолютную значимость научного прогресса, веру в «настоящего ученого» – энтузиаста и индивидуалиста, а также латентные продиссидентские взгляды<sup>1</sup>. С другой стороны, для данной идентичности важна артикуляция профессиональных качеств и ценностных ориентаций при помощи образов «американца», «свободного предпринимателя» – человека, реализующего себя в собственном «предприятии» и оценивающего его в экономических категориях конкурентоспособности, окупаемости, расширения за счет внутренних инвестиций. Свою работу я рассматриваю как реализацию в историко-антропологическом поле метода case-study. Подобный подход – интерпретация небольшого числа устных интервью советских ученых, не составляющих репрезентативную выборку, но представляющих в каждом случае «отдельную историю жизни» – был реализован российскими исследовательницами В. Семеновой и Р. Черепановой. В первой работе [Семенова 2009] акцент был сделан на социальном и культурном коде типичного представителя советской научной интеллигенции и его несовпадении с современной российской культурой. Во второй [Черепанова 2009] – была осуществлена попытка интерпретировать нарративные интервью<sup>2</sup> ученых в разных культурных контекстах. И так как поиск методик решения научной проблемы при работе с устным источником еще далек от завершения, я предлагаю один из способов интерпретации устного интервью в рамках социально-антропологического взгляда на советское общество 1960-1980-х гг.

Итак, мой респондент – А.И. Бажин, 1940 г.р., происходит из семьи служащих железной дороги, окончил в 1965 г. физико-технический факультет Томского

---

<sup>1</sup> Типизация основана на образе ученого в советском метанарративе конца 1950-х – начала 1980-х и в собранном мною корпусе интервью, которые проводились в Донбассе с учеными старших (1920-1950-х гг. рождения) поколений – представителями в основном технических и естественных наук, создавшими новый, постиндустриальный облик региона.

<sup>2</sup> Здесь и далее: нарративное интервью – устный рассказ респондента, инициированный просьбой интервьюера рассказать свою автобиографию.

политехнического института, работал научным сотрудником НИИ ядерной физики при Томском политехническом институте. С 1969 г. Бажин – сотрудник Донецкого национального университета, затем профессор, доктор физико-математических наук, представитель научной школы изучения воздействия ионных пучков на материалы, автор семи научных изобретений. В научную деятельность был рекрутирован советской идеологической системой, создавшей в конце 1950-х гг. социально-ориентированный конструкт сопряжения энергии молодости и научного поиска в области высоких энергий взаимодействия элементарных частиц<sup>1</sup>. Рассказывая о социализации на факультете с полуармейским («режимным») способом организации учебного и трудового процессов и сложившейся корпоративной культурой, Бажин конструирует собственную идентичность «настоящего советского<sup>2</sup> ученого-ядерщика», главным ценностным ориентиром которого был самозабвенный научный поиск («жил наукой»). Бажин переехал в Донецк для организации практически «с нуля» исследовательского подразделения в создаваемом усилиями партийного руководства области и республиканской Академии наук научном центре; подразделение включало в себя физический факультет государственного университета и физико-технический институт. Бажин создал собственную школу, стал ученым всесоюзного масштаба. Всю жизнь он посвятил научному поиску, возможности же карьерного роста воспринимал только в контексте создания эффективной исследовательской группы под собственным руководством. Так выглядит интерпретация биографического нарратива А.Н. Бажина в фокусе его идентичности как рядового советского ученого. Однако присутствие другой стороны его идентичности мы распознаем уже в начале интервью: респондент отвечает согласием рассказать свою жизненную историю – «не совсем типичный путь... необычный... самостоятельный». Здесь привлекают внимание два момента. Во-первых, в большинстве проведенных нами интервью респонденты – представители того же поколения советских ученых, что и Бажин, – говорили о таком свидетельстве обычности, типичности своей биографии<sup>3</sup>, как использование возможностей неограниченного социального / культурного роста и профессионального становления в «деле всей жизни» для трудолюбивого человека. Во-вторых, подбирая наиболее соответствующий внутренней концепции себя и своего профессионального прошлого эпитет, мой респондент останавливается на слове «самостоятельный» – что противоречит типичной риторике респондентов – рядовых ученых, апеллирующих либо к случайности, либо к выбору научного руководителя и представляющих незначимыми собственными желание и волю. А.Н. Бажин же избрал научный путь не как советский ученый, которому была дана должность, тема, заказ, лабораторные приборы и сотрудники, а как бизнесмен, реализующий собственный бизнес-

---

<sup>1</sup> Подобные задачи репрезентировались как залог неприкосновенности советской политической системы и мирного развития советского общества. Вспомним культовый фильм М. Ромма «9 дней одного года» (1961 г.) о знаковой для эпохи идее поиска управляемого термоядерного синтеза.

<sup>2</sup> Присутствует также дополнительный знак самоидентификации — «сибирский», усиливающий положительные коннотации в культурной парадигме 1960-х.

<sup>3</sup> «Нетипичность» в интерпретации респондентов, как правило, связывается с «изъянами» в «советской» биографии, приведшими к некоторым трудностям в приобретении исследовательской и преподавательской профессии (репрессированные родители, отец, мигрировавший из немецкого плена в США, родители «из бывших» и соответствующее воспитание).

проект<sup>1</sup>.

А.Н. Бажин, будучи перспективным сотрудником «родной» кафедры в Томске, выбирает неизвестный Донецк по причине того, что здесь ему предоставляются возможности самостоятельно «делать науку» (так в тексте в интервью) – нет ни сложившихся коллективов, ни научных школ с их давлением<sup>2</sup>. Он сам создавал темы перспективных исследований, сам находил финансирование, сам изготавливал приборы, устанавливал научные и научно-производственные контакты. К коллективу он подходил с позиций эффективности, а не «социалистического общежития», считая необходимым безжалостно выгонять неспособных к продуктивному труду и творчеству, создавая наряду с практиками обмена мнениями и наставничества атмосферу соперничества, критики, в некотором смысле «школы выживания». Советская система и социальная реальность не давали возможности полностью воплотить эту идею, отвечая Бажину анонимками, конфликтами с профсоюзом, пополнением коллектива через «блат», прозвищем «Американец». Однако ему всё же удалось воплотить свой проект в кафедре, функционировавшей как капиталистическое предприятие – обеспечивающей себя через хозрасчетные договоры, которые давали возможность покупки всего необходимого для лабораторий<sup>3</sup> и поощрения сотрудников высокими премиями. Потому даже знакомство с американским уровнем жизни конца 1970-х гг. не дало Бажину повод считать жизнь рядового советского ученого бедной – напротив, он верил, что для физиков в этом смысле тогда было «хорошее время». Таким образом, основой развития науки, с точки зрения А.Н. Бажина, является не индивидуальный талант и героизм исследователя – в духе оттепельного мифа об ученом, а дисциплина и в то же время конкуренция и самостоятельность коллективной деятельности, обеспечение лаборатории необходимой техникой, создание коммуникативного пространства – внутри коллектива и вне его.

Итак, на примере А.Н. Бажина мы можем говорить о прецеденте формирования внутри идентичности советского ученого образа ученого с инициативностью и самостоятельностью руководителя предприятия, обладающего экономической свободой в капиталистическом смысле – ученого, претендующего не только на некое символическое, но и экономическое пространство власти<sup>4</sup>. Интересно то, что возможность самостоятельности ученого не как исследователя, а как экономического субъекта лишь раз в 1970-е гг. поднимается на страницах «Литературной газеты»<sup>5</sup>, допускавшей условно

---

<sup>1</sup> Отсюда во время поездки его в США и возникла идея близости с американским способом мышления.

<sup>2</sup> По той же причине он ранее предпочел «чистую» науку прикладным исследованиям на закрытом предприятии и подводной лодке, сулившим значительное повышение материального уровня жизни.

<sup>3</sup> На материале собранных интервью мы отмечаем, что типичным для рассказов ученых об их работе в 1960-1980-е является сетование на трудности с материалами и приборами, которые обуславливались централизованным и ограниченным финансированием, несогласованностью между основными отделами, конструкторами и экспериментальными мастерскими, составлением планов на исследование, и, соответственно, поставку оборудования на несколько лет вперед.

<sup>4</sup> Именно предоставление экономических свобод частного предпринимательства Бажин считает необходимым нереализованным путем реформирования советской системы в годы «застоя».

<sup>5</sup> См. полемические статьи в №20 и №24 за 1975 г.

либеральную дискуссию на тему рамок свободы и инициативы ученого в его деятельности. Любопытен также символ Америки в развитии самосознания Бажина: желание содействовать сдерживанию американской ядерной угрозы представлено доминирующим во время его социализации как советского ученого и человека. Важно при этом, что американский способ делового мышления определяется как противоречащий нормам, закрепленным в официальной культуре и негласных правилах взаимодействия членов научного коллектива, восприятия учеными своей социальной и профессиональной роли. Именно эта деконструкция советского в идентичности ученого, совершившаяся еще в момент существования его внутри советской системы, обуславливает невыраженность кризиса идентичности в настоящем, связанном с потерей опеки государства и с предъявлением к ученому требований быть не столько энтузиастом и человеком своего дела, сколько эффективным менеджером и экономическим стратегом.

#### Список литературы

1. Семенова В.В. Социальная динамика поколений: проблема и реальность М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009.
2. Черепанова Р.С. «Маленький человек» в «большой истории»: опыт интерпретации устных биографических рассказов // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 4. Вып. 29. С. 148-157.

## ПОЧИТАНИЕ СВЯТЫХ МЕСТ КАК ЭЛЕМЕНТ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАКТИК АРМЯН НАГОРНОГО КАРАБАХА

В настоящем докладе речь идет об одном из аспектов религиозных практик карабахских армян в постсоветский период, конкретно – о традиции почитания святых мест («сурпов»).

Интерес к изучению этой темы продиктован ее новизной и актуальностью: она мало отражена в специальной литературе, однако, по-прежнему сохраняет свое значение в жизни карабахских армян. Кроме того, сами памятники, святые места, представляют собой большой интерес для исследователя.

Основным источником послужили полевые материалы автора. Информация собиралась в четырех районах Нагорного Карабаха: Аскеранском, Мартакертском, Мартунинском и Гадрутском – в июле-августе 2012 г. В ходе этой поездки удалось посетить 22 села в указанных районах. Некоторые из этих мест я посещала в 2008 и 2009 годах.

Использовались такие методы исследования, как неформализованное интервью, наблюдение и фотофиксация. Были составлены описания святых мест, записаны легенды о них (там, где они сохранились). В доступных мне источниках и литературе удалось собрать сведения о 193 памятниках подобного рода, 22 памятника было описано в ходе поездки, четыре из них в известной автору литературе не упоминались.

По определению С.Д. Лисициана, «сурп» (арм. սուրբ) – это святыня, такое место, «где сверхъестественные силы особенно охотно готовы выслушать и исполнить мольбы человека» [Лисициан 1992: 139]. *Сурпом*, то есть святым местом, мог быть природный или ландшафтный объект (например, горные вершины, холмы, деревья или рощи, родники), отдельно стоящие хачкары (каменные стелы с изображением креста), часовни, церкви, монастыри, очаги в домах больших и зажиточных семей. Как правило, святыням приписывалась целительная сила, иногда они имели четкую «специализацию» (например, некоторым святыням приписывалась способность исцелять глазные или кожные болезни). Название *сурп* заимствовано исследователями у носителей традиции.

Посещение святыни могло иметь вид паломничества, совершаемого членами одной семьи или жителями села, либо же иметь индивидуальный характер. «Во многих случаях посещение культовых мест носило не столько религиозный характер, сколько являлось формой проведения досуга» [Мкртчян 2010: 125]. Например, возле крупных святынь огромное количество людей собиралось по большим праздникам, такие паломничества

могли завершаться празднествами длительностью в несколько дней. Однако сейчас традиция массовых паломничеств к святым местам уже является достоянием прошлого.

Мнения о сущности подобных святынь в историографии разнятся. Одни исследователи склонны были интерпретировать традицию почитания святых мест как наследие язычества (С.Д. Лисициан, И.П. Петрушевский), доказательство слабой укорененности христианства в народной среде. Некоторые исследователи (например, А.С. Саакян), напротив, видели в этой традиции непосредственную связь с христианством.

В современном Карабахе *сурп* той или иной деревни нередко воспринимается как ее покровитель, к которому за помощью обращаются в первую очередь. Если *сурп* знаменит за пределами деревни, это – повод для гордости жителей, которые нередко берут на себя заботы о поддержании порядка и чистоты на территории святыни. Почтительное отношение к этим местам демонстрируют даже люди, которые не посещают церковь (по собственному выражению, «не верят церкви») либо называют себя неверующими.

Как правило, *сурпы* располагаются за пределами поселений, но необязательно очень далеко. Они вполне могут находиться внутри селения или на его ближайшей окраине. Расстояние от границы села до *сурпа* варьируется от нескольких метров до нескольких километров. Таким образом, эти места совсем не обязательно должны находиться вне поселения, хотя последний вариант их размещения в пространстве встречается чаще всего. В Карабахе нельзя однозначно отметить своеобразного пространственного «вытеснения» святых мест за границы «окультуренного» пространства, отмеченного некоторыми исследователями [Культура жизнеобеспечения и этнос 1983: 130-132]. То или иное положение святыни в пространстве поселения и его окружи может быть обусловлено такими причинами, как разрастание деревни и расширение ее границ (тогда святыня может оказаться на территории села) или перенесение села на новое место (в таком случае расстояние может оказаться весьма значительным). Иногда сами *сурпы* переносились на новое место.

Среди святых мест Карабаха есть и простые *сурпы*, состоящие из одного-двух хачкаров (или даже вовсе без них), и целые сложные комплексы, чей ансамбль складывался и менялся в течение длительного времени, включающие в себя часовни или церкви. Изученные памятники отличаются друг от друга и по значимости: от известных повсеместно до локальных святынь. Можно встретить как забытые, так и «действующие» святыни.

Датировка подобных памятников затруднительна. Как правило, более или менее точно датировать возможно лишь хачкары, время возникновения *сурпа* почти всегда можно установить только условно, опираясь на письменные источники и/или эпиграфические надписи, если таковые имеются.

Опираясь на источники и историографию, можно проследить некоторые изменения как во внешнем облике различных памятников, так и в их «статусе»: например, многие из

ныне забытых святынь в прошлом были широко известны. Наряду с древними есть памятники, возникшие относительно недавно.

Среди обычаев, связанных с *сурпами* и актуальных в настоящее время, самым важным является *матах* (մախ) – благотворительное жертвоприношение, являющееся частью канонических традиций Армянской Апостольской Церкви. Его возникновение принято связывать с деятельностью Григория Просветителя, который, не сумев побороть эту традицию в народе, придал ей официальный характер, установив, однако, что «животные, приносимые в жертву Богу либо даруемые святым или же в память об усопших, без соли благословения подобны жертвам язычников» [Гандзакеци 1976: 47]. В этом ключевой момент *матаха*: священник не благословляет животное на заклание, но сами совершающие *матах* дают животному немного освященной в церкви соли; впоследствии эту соль добавляют в мясо при приготовлении.

*Матах* не обязательно должен выражаться в заклании животного, в качестве благотворительной жертвы может выступать специально испеченный хлеб, который следует раздать бедным (иногда просто в определенное количество домов), или пара голубей, которых полагается выпустить на свободу. Однако наиболее заметное современное выражение *матаха* – это заклание животного. Последнее должно быть непременно мужского пола, здоровым и без физических недостатков. Обычно это баран или петух, редко – бык. Заклание животного может совершаться вблизи церковной ограды у крестов или в специальных местах, коими являются *сурпы*. Причем в Карабахе *матах* совершается чаще всего именно у святых мест. Делать это может только мужчина, но не священник. *Матах* запрещается совершать по средам и пятницам, а также во время поста. Он не должен иметь значение пира для устроившей его семьи, все мясо должно пойти на угощение, то есть его полагается раздать (опять же, желательно – бедным).

В наши дни *матах* нередко совершается по большим праздникам, но чаще как эпизод частной жизни – в случае болезни или исцеления кого-либо из членов семьи, по обету, а также в случае благополучного разрешения сложной жизненной ситуации, при уходе или возвращении из армии и т.п.

В случае совершения *матаха* у *сурпа* жертвенное животное полагается обводить вокруг святыни по ходу солнца три или семь раз (точно также вокруг церкви или часовни), предварительно дав освященную соль.

Говоря о жертвоприношении, нельзя не вспомнить еще один способ принесения жертвы. Когда человек посещает святое место, он оставляет там различные приношения и свечи, количество таких предметов, принесенных в разное время, может быть очень велико (свечи, кресты, распятия, хачкары, статуэтки, иконки, деньги, лоскуты ткани, ленты или платки и пр.). Все это является еще одним типом жертвы, связанной с традицией приношения *ex-voto* (вотивных предметов). Жители различных деревень, где мне приходилось бывать, настаивали на том, что крайне желательно при посещении *сурпа*



что-нибудь там оставить, хотя бы свечи. *Матах* же обязательно сопровождается зажиганием свечей.

Далеко не всегда традиции, связанные с *матахом*, соблюдаются в полной мере – очень часто этот ритуал совершается «по упрощенной схеме», становясь скорее поводом для праздника одной семьи или возможностью собраться вместе для тех семей, члены которых живут в разных городах или селах.

*Матах* может сопровождать значимые события епархиальной жизни. Например, 19 февраля 2012 г. состоялась церемония освящения новой церкви Сурб Аствацацин в с. Вагуас (Мартакертский район), которая строилась с 2007 г. Литургию вел глава епархии архиепископ Паргев (Мартirosян). Церемония завершилась тем, что присутствующим подали жертвенный обед во дворе церкви. *Матах* сопровождал торжественное празднование 770-летия монастыря Гандзасар. Как видно из этих примеров, *матах* может быть как семейным или общесельским событием, так и событием общественной и церковной жизни<sup>1</sup>.

Подытоживая сказанное, можно сделать вывод, что почитание святых мест одновременно является и важной частью современных религиозных практик армян Нагорного Карабаха, и частью их культурного «багажа» – как выражением духовных потребностей, так и способом укрепления общинных и семейных связей. Почитание святых мест связано с такими обычаями, как *матах* и общая трапеза, заключение обета, сопровождаемые просьбами о чем-либо.

Христианская или языческая сущность внецерковных святынь не является предметом постоянной рефлексии людей. Традиция почитания святых мест выступает не только как часть религиозных воззрений, но и как нечто, унаследованное от предков. К этим традициям приобщаются еще в детстве. В таком случае почитание святых мест является не только выражением веры, но и данью традиции. Дети, особенно живущие в деревне, с раннего возраста знакомятся с окружающим ландшафтом, частью которого являются *сурпы*. Тем же путем, надо полагать, шло усвоение сопутствующих святыням нарративов.

Традиция почитания святых мест, бытующая у армян Нагорного Карабаха, – интересный и живой элемент современных религиозных практик. Это актуальная традиция, с которой связаны конкретные памятники, истории и легенды, обычаи и ритуалы. Она имеет не только сугубо религиозное, но и общественное значение, объединяя людей, принадлежащих к одному родственному и дружескому кругу, одной общине. Почитание святых мест является также частью традиционной культуры карабахских армян. Вместе с тем, будет преувеличением полагать, что обращение к святым местам присутствует в жизни жителей Карабаха постоянно, на повседневной

---

<sup>1</sup> В Нагорном Карабахе освящена еще одна церковь // Еркрамас. Публикация 23 февраля 2012 г. на сайте издания [www.yerkramas.org](http://www.yerkramas.org).

основе. Вне сугубо религиозной функции эти места могут существовать как своеобразные зоны отдыха.

#### Список литературы

1. Гандзакеци К. История Армении. М., 1976.
2. Культура жизнеобеспечения и этнос / Отв. ред. А.А. Арутюнов, Э.С. Маркарян. Ереван, 1983.
3. Лисициан С.Д. Армяне Нагорного Карабаха. Ереван, 1992.
4. Мкртчян А.А. Общественный быт армян Нагорного Карабаха. Ереван, 2010.
5. Петрушевский И.П. О дохристианских верованиях крестьян Нагорного Карабаха // Известия Азербайджанского государственного научно-исследовательского института. Историко-этнографическое и археологическое отделение. Баку, 1930. Т. 1. Вып. 5.
6. Саакян А.С. Культ креста в контексте армянского народного христианства // Советская этнография. 1991. № 2.

«ТЫ ПРОСТИ-КО, ПРОЩАЙ...»: ОБ ОДНОМ СЛОЖНОМ СЛУЧАЕ  
ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЖАНРА

В архиве Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПГНИУ (рук. Е.М. Четина) собран обширный материал, характеризующий традиционную обрядность русско-коми-пермяцкого пограничья. В ходе экспедиционных исследований (рук. С.Ю. Королёва) на территории «русского острова» – Юрлинского района Коми-Пермяцкого округа был зафиксирован корпус лирических текстов, приуроченных к различным этапам похоронно-поминальной обрядности. Многие из записанных произведений бытуют также в смежном Кочёвском районе у коми-пермяков. В рамках настоящего исследования мы остановимся на жанровом анализе одного такого текста.

«Ты прости-ко, прощай...» – произведение, которое, с одной стороны, близко к причитаниям, а с другой – к духовным стихам. Примечательно, что русские записи относятся исследователями к плачам [Бахматов 2008: 401–417], а в коми-пермяцких обнаруживается «сближении с песенными формами эпического плана» [Фадеева 2009: 153], в том числе духовными стихами. Для уточнения жанра рассмотрим мотивы и формулы юрлинских текстов, сопоставив их с аналогичными фрагментами из сборников духовных стихов и причётов, а также обратимся к комментариям информантов-исполнителей<sup>1</sup>.

Основные мотивы этого произведения – прощание души с земным миром и выражение благодарности дому («горенке», «печке», «лавочке»), миру природы («лесам», «полям», «реке»), социуму («люди хорошие»). Повторяющиеся формулы направлены на отделение умершего от живых, они выражают расставание с окружающими предметами и людьми («*Ты прости-ко, прощай, печка теплая, печка сугревная / моя лесенка / моя горенка / люди добрые / люди хорошие*»); также перечисляются действия, невозможные в будущем («*больше не хаживать*», «*больше не ляживать*», «*не бирать грибочки-ягодки*»). Повторы, вопросительные конструкции, использование постоянных эпитетов создают особую эмоциональную интонацию.

Тексты со схожими мотивами и формулами встречаются среди духовных стихов. Приведем примеры из воронежского сборника: *Прощай, свет белый, / Я больше к вам вовек не приду* («Вы подумайте, друзья» [Духовные стихи 2011: 143]); *Глаза уже закрылись, / Прощай, белый свет <...> Прощайте, родные, / Все мои друзья* («Для всех солнце светит...» [там же: 146], «Ухожу от вас, родные» [там же: 147]). Сходные формулы обнаруживаем в записях из Чердынского р-на Пермского края: *Вы простите-ко меня,*

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ, проект № 14-14-59602.

*простите, мир и ближний человек («Смерть-та люта и гневлива» [Подюков 2009: 43]); Вы простите, мои дети, все и силы, и труды, / Все прекрасное на свете и зелёные сады («Незаметно век проходит» [там же: 45]; ср. стих донских старообрядцев «Вы меня теперь простите» [Рудниченко 2000: 166]).*

Несмотря на сходство центральных мотивов и формул с духовными поминальными стихами, в Юрлинском р-не информанты однозначно относят «Ты прости-ко, прощай...» к причётам: *Это уж причёты называют, когда прощание. А стих – это вот «Два ангела». Он идёт уже после моления, когда пообедают, можно его петь и когда гроб с покойником на месте (Н.И. Иванова, 1942 г.р., д. Букреева); Причёты приговаривают, прощаются, как умеют: «Прости, печка-матушка, избушка-матушка». Да, это всё причёты. А стихи – это другое (Возженникова Е.А., 1930 г.р., с. Усть-Зула); Это так она причитальная уже (Л.П. Пикулева, 1955 г.р., д. Демидова).*

Особенно значимы свидетельства сельских «специалистов», активно включённых в традицию. А.П. Ефимова, 1932 г.р., имеет в с. Усть-Зула достаточно высокий статус: её приглашают на похороны и поминки для проведения обряда должным образом. Она также относит текст «Ты прости-ко, прощай...» к причётам, которые исполняют на вынос гроба и «на сорок дён». На следующий день после записи интервью информантка собиралась провести поминки по отцу и деду, поэтому она пропела для нас только несколько строчек: *Мне сейчас причитать нельзя <...> Вот завтра мы его [«Ты прости-ко, прощай...»] не будем исполнять, там только стихи.*

Информанты с. Усть-Зула признают, что «правильное» проведение похоронно-поминальных обрядов и репертуар исполняемых текстов они переняли у жителей д. Пож Усть-Зулинского с / п. Ценным для нас является комментарий жительницы этой деревни В.П. Селезнёвой, 1949 г.р.: *А когда уже она [женщина, изображающая душу умершего человека] котомочку возьмет в руки, в четыре-то угла, начиная с переднего, кругом помолится, а мы причитаем: «Ты прости-ко, прощай, моя горенка, моя новая, моя весёлая. Ты прости-ко, прощай, печка тёплая, сугревная, на тебе-то я, печка, много ляживала», потом выходим на мост, причитаем: «Ты прости-ко, прощай, мосты калиновые, я по вам много хаживала», потом по лесенкам спускаемся: «Ты прости-ко, прощай, моя лесенка...». Потом на улицу выйдем: «Ты прости-ко, прощай, широка улочка, по тебе я много хаживала, много гуливала, простите, поля широкие, на вас я много рабливала, простите, леса зелёные, я по вам много хаживала, грибы-ягоды собиравала, речки чистые, вы простите». А потом опять: «Простите, люди добрые...» Потом уходит.*

Жительница с. Юрла М.Д. Саранина, 1941 г.р., также является одной из главных «бабушек», которые проводят традиционные поминки: *«Вы простите меня, да люди добрые» – это причёт, а не стих. Это, когда прощаются с соседями, каждый по две-три строчки поёт, все сначала прощаются, когда обходят гроб. Проходят, перекрестят, что-то говорят, трогают, прощаются <...> Вот ещё так говорят: «Я тебя прощаю, и*

*ты меня прости», целуют иконку, могут поцеловать покойника <...> Потом уже прощаются родственники и исполняют напев «Ох ты, солнышко...».*

Таким образом, носители юрлинской традиции практически единодушно используют народную терминологию, причисляя «Ты прости-ко, прощай...» к *причётам* и отделяя его от *стихов*. Его исполняют дважды: на похоронах при выносе гроба и на «*проводы души*» (обычно в 40-ой день), когда провожают «душу» из дома. При этом духовные стихи исполняют уже после поминального застолья.

Версию о причётном характере «Ты прости-ко, прощай...» можно подтвердить ещё и тем, что фрагменты со сходными мотивами и формулами встречаются в похоронно-поминальных причитаниях других традиций. Так, мы находим их в классическом сборнике «Причитания Северного края»: *Вы простите-тко, пожалуйста, / Все суседи спорядовые, / Все суседи подугольныя / Моего кормильца батюшка!<...> Вы прощайте-ко, пожалуйста, / Все поля до со насевами, / Все луга да со покосами!* [Барсов 1872: 48], *Вы простите-тко родитель -- мою матушку, / Вы не помните-тко зла да ейной лихости; Ты прости-тко бедно хоромное строеньицо, / Да ты славная широка прости улица!...* [там же: 66], *Ты прощайся-ко рожено мое дитячко, / С добрым, хоромным построеньицем, / Ты со новой, любимой своей горенкой, / С этыма мильма подруженькам, / С этыма удалыма ты молодцам!* [там же: 121–122]. Обнаруживаются они и в современных вологодских записях: *Да ты прощай же братевко, / Со высоким-то теремом, / Да со широкой улочкой, / Да со лесами дремучими* [Югай 2011: 38].

Вопрос о жанровой принадлежности обрядово-лирического произведения не может быть решен без учета его музыкальной составляющей. По мнению этномузыковеда Е.И. Исмагиловой (г. Новосибирск), которую мы благодарим за консультацию, имеющиеся в нашем распоряжении юрлинские записи обладают выраженными признаками причитаний: однострочной композицией, «плачевой» интонационностью и др.

На материале кочёвских записей этого произведения к выводу о «причётных корнях» приходит и С.А. Фадеева, в то же время отмечающая его сдвиг в «плачеповествовательную сферу интонирования» [Фадеева 2009: 157]. Исследователь с осторожностью предполагает, что в бытовании у коми-пермяков этот текст «приобретает другие жанрово-типологические признаки» [там же: 153], то есть сближается с духовными стихами. Возможно, вывод автора основывается на специфике системы коми-пермяцкого фольклора, включающей некоторые жанры на двух языках. Коми-пермяцкие причёты – это сольные импровизированные тексты на коми-пермяцком языке. На их фоне устойчивые тексты на русском языке, исполняемые к тому же коллективно, исследователи закономерно могут относить к духовным стихам.

В ещё большей мере проявляется расхождение специалистов при определении жанровой принадлежности некоторых других текстов поминальной лирики, бытующих в зоне русско-коми-пермяцкого пограничья («У Мариюшки сегодня праздничок», «Ты клади-ко, клади мне котомочку»). Сравнительное изучение этих произведений – с учётом

их этнографических, вербальных и этномузыкальных параметров – представляется актуальной задачей наших дальнейших исследований.

#### Список литературы

1. Барсов Е.В. Причитания Северного края. Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. М., 1872.
2. Бахматов А.А. Русские в Коми-пермяцком округе: обрядность и фольклор. Материалы и исследования / А.А. Бахматов, Т.Г. Голева, И.А. Подюков, А.В. Черных. Перм. гос. пед. ун-т, Центр этнолингвистики народов Прикамья. Пермь, 2008.
3. Бахматов А.А. Юрлинский край: традиционная культура русских в конце XIX – первой половине XX в. / А.А. Бахматов, И.А. Подюков, С.В. Хоробрых, А.В. Черных. Кудымкар, 2003.
4. Духовные стихи Воронежского края / Сост. Т.Ф. Пуховой (Афанасьевский сборник. Материалы и исследования. Вып. 10). Воронеж, 2011.
5. Королёва С.Ю. Обряд «проводов души» с ритуальным заместителем умершего (материалы русско-коми-пермяцкого пограничья) (*в печати*).
6. Подюков И.А., Хоробрых С.В. Голуби на часовенке. Сказы и песни деревни Усть-Уролка. Пермь, 2009.
7. Рудиченко Т.С. Духовные стихи донских старообрядцев. Христианство и христианская культура в степном Предкавказье и на Северном Кавказе. Ростов-на-Дону, 2000.
8. Фадеева С.А. Музыкально-поэтические формы в обрядах жизненного цикла северных коми-пермяков (к проблеме межэтнического взаимодействия): Дипломная работа / Науч. рук. И.С. Попова; каф. этномузыкологии музыковедческого ф-та СПбГК. СПб., 2009 (Рукопись).
9. Четина Е.М., Роготнев И.Ю. Символические реальности Пармы: Очерки традиционной культуры Пермского края. Пермь, 2010.
10. Югай Е.Ф. «Не пристать, не приехать ни к которому берегу...»: похоронные и поминальные причитания Вологодской области (Вып. 1. Тотемский, Тарногский, Бабушкинский и Никольский р-ны). Вологда, 2011.

## ОСОБЕННОСТИ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ СААМСКОЙ КУЛЬТУРЫ НА ЗИМНЕМ ФЕСТИВАЛЕ В ЙОККМОККЕ, ШВЕЦИЯ

В Швеции проживает около двадцати тысяч саамов, однако в настоящее время только две с половиной тысячи из них занимаются оленеводством [The Sami – an Indigenous People in Sweden 2009: 4]. Многие отказываются от традиционных занятий и ищут новые источники дохода, нередко обращаясь к индустрии туризма.

Одним из ярких туристических центров северной Швеции является город Йоккмокк (Jokkmokk), расположенный в нескольких километрах за чертой Полярного круга. Город получил известность благодаря ежегодному Зимнему фестивалю, который проходит в течение трех дней первой недели февраля (с четверга по субботу). У истоков фестиваля стоял шведский король Карл IX, который учредил рынок для обмена товарами между саамами и шведами в 1605 году [Minnesskrift 1955: 18].

Нередко поднимаются вопросы о том, что посещающие фестиваль туристы наблюдают лишь стереотипный образ саамской культуры, практически не имея возможности узнать о повседневной жизни современных саамов [Muller, Pettersson 2009: 133]. При этом саамские активисты нередко используют мероприятие, чтобы привлечь внимание к важным для народа вопросам; тем не менее, эта сторона фестиваля не всегда заметна туристам. Целью данного исследования является выявление особенностей репрезентации саамской культуры на Зимнем фестивале в городе Йоккмокк в 2014 году<sup>1</sup>.

На фестивале 2014 года было зарегистрировано 42 374 посетителей; это более чем в десять раз превышает население города. Центральной темой праздника в 2014 году был выбран северный олень. На фотографиях с официального сайта фестиваля представлен ряд центральных образов, которые часто ассоциируются с саамской культурой: собачьи упряжки, процессии оленей, элементы саамского костюма, временное жилище – вежа.

В исследовании 2003 года Дитер Мюллер и Роберт Петтерссон разделили пространство фестиваля на торговую, культурную и активную зоны [Muller, Pettersson 2006: 62-63]. Схожее деление можно применить к фестивалю 2014 года. На центральных улицах города располагаются торговые палатки, где можно найти как саамские изделия (оленину и шкуры животных, ножи, меховые сапоги и шапки, клетчатые платки, фигурки из дерева), так и рыночные товары, не связанные с саамской тематикой (сладости, одежда с символами известных рок-групп, аксессуары в стиле регги, товары для мобильных телефонов). Здесь же находятся несколько передвижных кафе, где можно попробовать

---

<sup>1</sup> Доклад основан на материалах полевого исследования, проведенного автором в г. Йоккмокк в январе-феврале 2014 г.

традиционное саамское блюдо «суовас» (копченая оленина с овощами). Огромные очереди выстраиваются за «суовас кебаб» – предприимчивое соединение шаурмы и оленины.

Многие торговцы объединяют товары разного стиля и происхождения: так, в одной из палаток перчатки и ремни из кожи соседствовали с мягкими игрушками в виде оленей, а предпринимательница, эмигрировавшая в Швецию из России, предлагала широкий ассортимент товаров, начиная от Павлопосадских платков и заканчивая деревянными чашками в саамском стиле и пледами с саамским флагом.

Некоторые торговцы закрепляют возле палатки сертификат от организации Sami Duodji, подтверждая соответствие товара традиционным саамским ремеслам. Сертификаты Sami Duodji позволяют отличить изделия саамских ремесленников от огромного количества стилизаций. На выставке-продаже в Саамском образовательном центре представлены только мастера, имеющие данный сертификат. Деятельность Sami Duodji позволяет саамам осуществлять контроль за товарами фестиваля, что важно для сохранения привлекательности туристического направления [Butler, Hinch 2007: 326].

Саамский образовательный центр и музей «Айтте», расположенные чуть в отдалении от торговой части фестиваля, представляют его культурный центр. Экспозиция музея «Айтте» рассказывает о регионе Норрботтен и истории саамов в Швеции: особенно интересны выставка саамских костюмов и галерея рисунков, которая показывает эволюцию образа саама и завершается изображением мужчины с рацией в руке, бороздящего зимние просторы на снегоходе.

На протяжении фестиваля в музее проходят лекции, посвященные оленеводству, истории саамов, природе региона. На фестивале 2014 года экскурсии по музею и лекции были доступны только на шведском языке, что заметно ограничило возможности участия иностранных туристов. Кроме того, на каждую лекцию полагалось приобретать отдельный билет, причем стоимость его – 50 шведских крон, или 280 рублей – трудно назвать символической.

Наконец, третья часть фестиваля, посвященная активному отдыху, располагается в стороне от центра города, на льду озера Талватис. Посетителям предлагаются разнообразные развлечения: катание на собачьих упряжках, наблюдение за гонками на оленях и даже обзор окрестностей с вертолета.

Раз в день толпа на центральных улицах города расступается: идёт «ренрайд» – процессия северных оленей. Колонна движется медленно, так как её периодически обступают туристы с фотоаппаратами. Современные саамы уже давно не используют оленей для передвижения; теперь «ренрайд» – это дань традиции, а также мероприятие, особенно популярное среди туристов.

Ряд конфликтов между саамами и шведским государством нашли отражение в Йоккмокке. Несколько саамских художников и музыкантов решили бойкотировать фестиваль, выражая недовольство политикой городской администрации. В здании библиотеки открылась выставка, посвященная протестному движению саамов летом 2013



года. Кроме того, во время фестиваля были проведены две демонстрации против горного производства в окрестностях Йоккмокка.

Обе демонстрации широко использовали элементы традиционной саамской культуры. Одна из них пародировала «ренрайд»: группа молодых людей, одетых в черное, провезли через центр города сани с картонными скелетами оленей, что символизировало смерть оленеводства при развитии горной индустрии в регионе. Частью обеих демонстраций являлось традиционное саамское пение – «йойки». Многие участники второй демонстрации, проведенной в субботу 8 февраля, были одеты в национальные костюмы или использовали элементы саамской вышивки в своих нарядах. Можно отметить, что те несколько традиционных символов саамской культуры, которые были выделены при анализе информации на официальном сайте фестиваля, по-прежнему используются среди шведских саамов. Возникают и новые символы: так, во время субботней демонстрации некоторые участники несли саамский флаг, раскрашенный в цвета радуги, привлекая внимание к правам саамского ЛГБТ-сообщества.

Протестные мероприятия, устроенные саамскими активистами, практически не отражены в официальных материалах фестиваля. Обе демонстрации и показ документального фильма не были даже упомянуты в программе; информация о них распространялась в основном через социальные сети. Из двадцати двух фотографий субботнего дня фестиваля, доступных на официальном сайте, лишь одна посвящена протестам. Создавалось впечатление, что немногие зрители были осведомлены о причинах демонстрации, хотя почти все с интересом фотографировали яркую процессию. Позже, во время выступлений активистов, большинство туристов предпочли наблюдать за гонками на оленях на озере, которые проводились в то же время.

Подводя итоги, можно сказать, что практически все события фестиваля организованы вокруг нескольких ярких элементов саамской культуры (олени, собачьи упряжки, танцы, традиционное пение). Некоторые аспекты современной культуры (оленеводство на снегоходах, современная саамская поэзия и музыка, деятельность молодежи) при этом зачастую не получают должного внимания, считаясь менее привлекательными для туристов. Тем не менее, фестиваль интересен не только туристам; сохраняется его важность для саамов в Швеции. Многие из них приезжают на фестиваль, чтобы увидеться с родственниками и друзьями, обменяться новостями. При этом пути саамов и туристов часто расходятся: в то время как туристы приобретают меховые сапоги и фигурки оленей, саамы собираются у палаток с товарами для дома и сада, олениной и сыром. Вечерами туристы отправляются наблюдать за стилизацией саамских танцев, в то время как саамская молодежь стоит в очереди на вечеринку в шатре под современную танцевальную музыку.

Таким образом, саамы по-прежнему являются непосредственными участниками фестиваля, и деятельность Sami Duodji позволяет им сохранять необходимый элемент контроля за торговой частью мероприятия. К сожалению, у не владеющих шведским языком посетителей не всегда есть возможность узнать о саамах чуть больше, чем написано в туристических брошюрах. Кроме того, не все мероприятия, устроенные

саамскими организациями, получают достаточное освещение. Тем не менее, протестные движения и дискуссии во время фестиваля позволяют туристам заглянуть за ряд растиражированных образов и увидеть там современный народ с насущными проблемами и тревогами.

#### Список литературы

1. Tourism and Indigenous Peoples: Issues and Implications. Eds. R. Butler and T. Hinch. Oxford: Elsevier Ltd., 2007.
2. Minnesskrift: Jokkmokks Vintermarknad 1605-1955. Boden: NSD Civiltryck, 1955.
3. Muller D.K., Pettersson R. Sami Heritage at the Winter Festival in Jokkmokk, Sweden // Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism, 2006. Vol. 6, No. 1. P. 54 - 69.
4. Muller D.K., Pettersson R. What and Where is the Indigenous at an Indigenous Festival? // In R. Pettersson. Developing Indigenous Tourism: Visiting the Sami People of Northern Sweden. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2009. P. 117-135.
5. The Sami – an Indigenous People in Sweden. Vasterås: Edita Västra Aros, 2009.

## «ВЫПАДЕНИЕ ИЗ ПЕРСОНАЖА» В РОЛЕВОЙ ИГРЕ ЖИВОГО ДЕЙСТВИЯ

В том виде, в котором ролевые игры нам сегодня известны, они появились сравнительно недавно – менее полувека назад – и только в последние годы стали объектом научного интереса, в том числе и на российском материале. Е. Медведев [Медведев 2003: 17] приводит следующее определение этой формы деятельности: «Вид интеллектуального развлечения для группы лиц, состоящий в воспроизводстве гипотетических жизненных ситуаций, представленных в форме конкретных сюжетов при посредстве формальных моделей и с участием ведущего, исполняющего функции сценариста и арбитра».

Как видно из этого определения, ролевая игра, во-первых, – коллективный вид деятельности, основанный на взаимодействии участников; во-вторых, повседневный мир, составляющий фон этого взаимодействия, систематически модифицирован, потому что участники договариваются о том, что они находятся в воспроизводимых их совместными усилиями ситуациях, не сводящихся к повседневной реальности; в-третьих, такие взаимодействия регламентируются заранее созданными правилами.

В зависимости от формы проведения ролевые игры делятся на компьютерные (игрок взаимодействует с игровым пространством посредством персонажа на экране), словесные (игроки вербально описывают действия персонажей, вызванные сформулированными ведущим ситуациями) и игры живого действия, в которых игрок действует физически от лица своего персонажа. Мы будем рассматривать именно последний тип, хотя все они имеют схожую природу.

Действия участника ролевой игры производятся и интерпретируются через призму персонажа – взятой на себя роли, не существующей у этого участника в обычной жизни, вне игры. Игра представляет собой непрерывное конструирование повествования, разворачивающегося в некоторой вторичной, игровой реальности (мире игры). От качества такой взаимосогласованной работы зависит ощущение вовлеченности, погружения.

Правила к ролевым играм в Центральном регионе России обычно предписывают непрерывное нахождение игрока в роли (как правило, такие мероприятия длятся от одних суток до недели) и запрещают внеигровые взаимодействия до официального окончания игры. Однако на практике игровой фрейм<sup>1</sup>, несмотря на все запреты и попытки игроков их

---

<sup>1</sup> Термин «фрейм», взятый у И. Гофмана (напр. [Гофман 2004]), был впервые применен к исследованию ролевых игр в работе [Fine 1983].

соблюдать, периодически нарушается. Эта особенность и стала отправной точкой исследования. Проведенная полевая работа (включенное наблюдение исследователя в сочетании с систематическим самонаблюдением группы собирателей) показывает, что эмная категория «выпадение из игры» весьма неоднородна и по-разному воспринимается участниками.

В процессе анализа собранного материала была получена матрица (по-видимому, исчерпывающая) возможных переключений фреймов в процессе ролевой игры. Сам материал (особенно данные игроков, не участвовавших в целенаправленном сборе информации) свидетельствует о том, что, во-первых, не все подобные переключения рефлексированы участниками как «выпадение из игры», а в поле внимания игроков попадают определенные их типы. Во-вторых, анализ показывает, что сам игровой процесс устроен более сложно, чем эмная оппозиция, принятая в среде ролевых игроков, «по игре vs. по жизни».

По результатам анализа, основой классификации фреймовых переключений в ролевой игре являются следующие параметры: сфера реальности, в которой происходит взаимодействие (за точку отсчета берется игровая реальность) и триггер – то, из-за кого или чего происходит переключение. Впервые схема, выделяющая три уровня реальности, была представлена в (Fine 1983) для описания ситуаций в настольной (словесной) ролевой игре и в дальнейшем была неоднократно модифицирована для других типов ролевых игр.

Согласно нашему анализу, в процессе ролевой игры может существовать до пяти сфер реальности, релевантной для включенного участника. Помимо собственно сферы игрового мира, в котором действуют персонажи, существуют метаигровая реальность и физическая реальность игровой территории (первая трансформирует вторую в сознании игроков, вследствие чего участники начинают воспринимать третью – игровую реальность). Эти сферы были неоднократно описаны. Однако игроки систематически переключаются также в сферу отсылок к предыдущим ролевым играм и сферу повседневной реальности (в эмном лексиконе «пожизневки» – производное слово от обозначенной выше оппозиции).

Все эти переключения не осознаются участниками как различные (см. двучленную оппозицию), а некоторые типы даже не осознаются как таковые. Однако анализ показывает, что, несмотря на эксплицитное осуждение «выпадений из игры» вообще, существуют некоторые типы переключений, явно или имплицитно одобряемых ролевыми игроками. Сфера отсылок к предыдущим ролевым играм, судя по всему, ранее не была описана, однако представляется весьма важной с точки зрения как построения групповой идентичности, так и получения особого удовольствия от расшифровки удачно спрятанной в дискурс отсылки, понятной избранным (то есть, социально одобряемого переключения). Сфера отсылок к повседневной реальности может быть как разрушительной для «магического круга игры» (например, в случае употребления «паспортного» имени игрока вместо имени его персонажа), так и поддерживающей то же двойное кодирование, что и отсылки к предыдущим играм, однако уже не в масштабах ролевого сообщества, а

относительно общих знаний о реальном мире (и расшифровка такого кодирования, соответственно, тоже окажется переключением). Однако подобные переключения для дешифровки имплицитных подтекстов, как правило, не осознаются игроками как «выпадение из игры», что и позволяет этой эмной категории оставаться эксплицитно осуждаемой.

#### Список литературы

1. Fine G.A. Shared Fantasy. Role-Playing Games as Social Worlds. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
2. Гофман И. Анализ фреймов. Эссе об организации повседневного опыта. М.: Институт социологии РАН, 2004.
3. Медведев Е.А. Субкультура участников ролевых игр и методы исследования ее воздействия на личность: дис. ... канд. соц. наук. МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 2003.

## «БОИ БЕЗ ПРАВИЛ»: ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОЕ ПОЛЕ РУССКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

В настоящее время российская фольклористика испытывает комплекс разнообразных проблем, связанных с проработанностью научного аппарата. Во многом этому способствует как наложение старых терминов на вновь открытые жанры фольклора, более точные методы ведения полевой работы, само отношение к записям, внимание к «расплывчатым» в жанровом отношении текстам, так и расширение предметного поля фольклористики. Терминологический аппарат формировался и продолжает формироваться не только за счет введения уникальных терминов (хорошим примером служит термин «быличка» или введенное в научный оборот В.М. Жирмунским понятие «богатырская сказка»), но и путем заимствования из множества смежных областей, таких как лингвистика, литературоведение, культурология, социология, антропология, психология, математика и т.д. Зачастую происходит так, что заимствуемые термины не уточняются и не адаптируются, а толкование их значений становится относительно произвольным. Так, например, произошло с термином «нарратив», который, попав в фольклористику из историографии, вероятно, через посредство работ участников Тартусско-московской семиотической школы, использовался сначала в качестве переводного синонима для обозначения большого сюжетного повествования, такого как сказка. Затем термин стал употребляться в значении 'сюжетное повествование', и сейчас им обозначаются все тексты, которые имеют какие-либо признаки фабульности.

Многие термины по-прежнему принадлежат системам других наук, используются окказионально и остаются неинтегрированными в язык фольклористики. Из этого, в том числе, следуют и разногласия между учеными в употреблении даже тех терминов, которые, казалось бы, «прижились» в науке. Однако требует внимания и терминологическая проблема, существующая в смежных областях, когда в них ошибочно применяется метаязык фольклористики. Произвольное использование терминов устанавливает смещенные или / и вовсе ложные междисциплинарные соответствия и в итоге наносит ущерб всем вовлеченным сферам научного знания. Следующая проблема фольклористического метаязыка связана с именованием жанров: как будет показано ниже, для этого могут (в том числе одновременно) использоваться как термины «из традиции», так и единицы научного метаязыка, что неизбежно вызывает логические противоречия при попытке классификации жанров.

Разрешить указанные противоречия в какой-то степени позволит создание и популяризация пополняемого online-словаря терминов, который определит контекст и

границы употребления терминов в фольклористике и тем самым снимет проблему междисциплинарной и «внутренней» полисемии. Цель более высокого порядка заключается в уточнении предметной области фольклористики именно за счет конкретизации терминологического аппарата.

Легко продемонстрировать примеры описанных выше метаязыковых проблем. Во множестве междисциплинарных, а также разного рода культурологических и антропологических современных исследованиях, претендующих на открытия, требования к употреблению научной терминологии становятся менее строгими. В качестве одного из примеров вольного ошибочного использования теоретической базы фольклористики можно привести статью Франциски Викторовны Фуртай «“Digital folklore” как новое социокультурное и художественное явление» в сборнике «Науки о культуре в перспективе “Digital Humanities”» [Фуртай 2013: 290-296]. Автор рассматривает самодельные «почти анонимные» римейки на сериал «Мерлин», выложенные на Youtube, как «digital folklore». При этом составляющие определения «фольклор» понимаются искаженно или крайне упрощенно. Так, по словам автора, вариативность – это свободное обращение с источником; ясно, такое определение охватывает круг явлений намного более широкий, чем фольклор. Ф. Фуртай считает, что тематика фольклорного творчества ограничивается трудовой деятельностью или этической сферой (небрежность этого утверждения очевидна). Требуется более широкий комментарий и фактически голословное утверждение, что неомифологические сюжеты (различные вариации на тему Мерлина и Короля Артура) рождают виртуальные народные фантазии [Там же: 292]. Автор, очевидно, употребляет термин «фольклор» скорее в значении ‘народное творчество’ или ‘творчество масс’, лишая его комплексности. Наконец, в одном из выводов статьи утверждается, что явление «digital folklore» можно рассматривать как «один из каналов трансляции архаики и формирования новой мифологии» [Там же: 296]. Следует отметить, что список литературы к статье состоит из одной работы, принадлежащей самому автору.

В числе терминов, о которых не могут договориться сами фольклористы, например, «мотив» – наиболее часто используемая единица анализа фольклорного текста. Не получив строго установленного определения, «мотив» тем не менее стал универсальным инструментом анализа, и рамки этого термина исследователь устанавливает самостоятельно в зависимости от поставленных целей. Так, для составления своей «Тематической классификации» Ю.Е. Березкин пользуется расширенным боасианским пониманием мотива как повторяющегося у разных этносов элемента культуры [Березкин 2003], поэтому в качестве двух разных мотивов могут фигурировать, например, «Патриарх убивает мальчиков» или «Большая Медведица – ложе» и «Большая Медведица – ковш». Мотив для Е.М. Мелетинского как единица структурно-семантического анализа представляет собой предикативное ядро (простое предложение – подлежащее + сказуемое). Собранные в одном месте контексты употребления термина (начиная с работ А.Н. Веселовского, ученых финской географической школы, Стита Томпсона и заканчивая современными исследованиями), по крайней мере, позволят исследователю более рефлексивно отнестись к использованию «мотива» в своей научной работе.

Интересна история таких жанровых терминов, как «быличка», «мифологический рассказ», «меморат» и «фабулат». Первый из них – «быличка» – термин локальный, он был введен в научный оборот братьями Соколовыми в 1915 году, поддержан Э.В. Померанцевой [Померанцева 1975: 13] и впоследствии стал общеупотребительным в русской фольклористической традиции. По утверждению Соколовых, в Белозерье быличкой назывались рассказы о встречах с нечистой силой [Соколовы 1915: 99]. Реже используются классически научные термины «меморат» и «фабулат», введенные Карлом фон Сюдов также в 1930-е годы. Однако при попытке классификации и структурного анализа мифологических рассказов М.Л. Лурье и И.А. Разумова решили отказаться от такого объединения, выделив среди мифологической прозы лишь те рассказы, которые укладывались в обнаруженную авторами структуру [Лурье, Разумова 2002]. Термин, таким образом, сводивший целую группу нарративов в один жанр, должен был быть пересмотрен, или же необходимо было введение еще одного уточняющего термина для нового корпуса текстов.

Итак, задача заключается в создании словаря, который бы выполнял унифицирующую функцию и на основе принципиально отличающихся употреблений термина в фольклористике давал его обобщенное значение. Словарная единица должна иметь четко определенные границы использования, охватывать устоявшуюся комплексность и при этом (по возможности) отсылать к происхождению термина (работе, научной области, исследователю). В качестве основного материала для составления словаря будет использована справочная литература по фольклору и мифологии: [American Folklore]; [Enzyklopedie des Märchens]; [Мифы народов мира]; [Славянские древности]; а также основополагающие для фольклористики научные статьи и труды ученых А.К. Байбурина, П.Г. Богатырева, В.М. Жирмунского, Г.А. Левинтона, Е.Е. Левкиевской, Е.М. Мелетинского, С.Ю. Неклюдова, Е.С. Новик, В.Я. Проппа, Б.Н. Путилова, К.В. Чистова и др. В качестве вспомогательных источников будет использована справочная и научная литература, а также статьи по лингвистике, антропологии, этнологии и литературоведению. Список основных источников приведен ниже. Словарь с перекрестными ссылками между статьями предполагается разместить в Интернете, его первоначальный объем будет составлять около 150 терминов.

## Список литературы

### Справочная литература:

1. American Folklore: An Encyclopedia. Ed. J.H. Brunvand. NY-L., 1996.
2. Conceptual dictionary of the Tartu–Moscow Semiotic School (Материалы к словарю терминов тартуско-московской семиотической школы). Ed. J. Levchenko. Tartu: Tartu University Press, 1999.
3. Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. de Gruyter, Berlin, 1975.



4. Ethnopoetics: A multilingual terminology. Compl. by H. Jason. Jerusalem: I.E.S., 1975.
5. Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия 1982. В 2 т.
6. Восточнославянский фольклор: словарь народной и научной терминологии. Минск: Навука и Тэхніка, 1993.
7. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. В 5 т. М., 1995 – 2012.

Монографии, статьи:

8. Березкин Ю.Е. Об универсалиях в мифологии // Теория и методика архаики. Материалы теоретического семинара. Вып. 3. СПб: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера); СПбГУ, Исторический факультет, Кафедра археологии. С. 24-36. Электронный ресурс: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin5.htm>
9. Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971.
10. Жирмунский В.М. Фольклор Запада и Востока. Сравнительно-исторические очерки. М.: ОГИ, 2004.
11. Левкиевская Е.Е. Быличка как речевой жанр. Электронный ресурс: <http://www.ruthenia.ru/folklore/levkievskaya5.htm>
12. Левинтон Г.А. Замечания о жанровом пространстве русского фольклора // Судьбы традиционной культуры: Сборник статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. С. 56–71.
13. Левинтон Г.А. Интертекст в фольклоре. Электронный ресурс: <http://www.ruthenia.ru/folklore/levinton1.htm>
14. Лурье М.Л., Разумова И.А. Анализ структуры устных демонологических рассказов // Живая старина. 2002. № 2. С. 10-12.
15. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1978.
16. Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М.: РГГУ, 2010.
17. Новик Е.С. Фольклор – обряд – верования: опыт структурно-семиотического изучения текстов устной культуры. Дис. ...докт. филол. наук. М., 1996. Электронный ресурс: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik2.htm>.
18. Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975.
19. Пропп В.Я. Морфология сказки. М.: Наука, 1969.
20. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М.: Наука, 1976.
21. Путилов Б.Н. Эпическое сказительство. Типология и этническая специфика. М.: Восточная литература, 1997.
22. Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. СПб.: Академия наук, 1915.
23. Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895-1970). Сост. и ред. С.Ю. Неклюдов, Е.М. Мелетинский. М.: Наука, 1975.

24. Фуртай Ф.В. «Digital folklore» как новое социокультурное и художественное явление // Науки о культуре в перспективе «Digital Humanities». СПб.: Астерион, 2013. С. 290-296.
25. Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция. М.: ОГИ, 2005.

## МОТИВ ХЛЕБА В РУССКИХ КОЛЫБЕЛЬНЫХ ПЕСНЯХ О СЕРОМ ВОЛЧКЕ

Проблема выделения и классификации мотивов колыбельных песен на сегодняшний день является одной из актуальных [Головин]. На наш взгляд, во многих русских колыбельных песнях ключевым является упоминание хлеба как главного продукта, безусловно, хорошо отрефлексированного в сознании. Являясь главным средством существования, ведущим продуктом питания, хлеб одухотворяется, наделяется магическими свойствами.

Как известно, изначально колыбельные песни связаны с родинным обрядом. Рождение ребенка занимает особое место в мировоззрении и культуре любого народа. Роды – это двойной переходный обряд, так как новый статус приобретает не только ребенок, но и роженица. Для женщины это переломный момент в ее жизни, «перерождение», инициация, получение или подтверждение статуса матери.

Из огромного корпуса сюжетов колыбельных песен мы выбрали для анализа сюжет о сером волчке, поскольку в нем запечатлен механизм инициации. Данный сюжет в какой-то степени позволяет реконструировать элементы родинного обряда, зафиксированные в тексте иносказательно, имплицитно. Именно в этом сюжете присутствует информация, актуальная для архаического сознания и закрытая от нас.

Сюжет о сером волчке включает в себя два компонента, первый из которых хорошо известен многим с детства:

Баю-баюшки-баю,  
Не ложися на краю.  
Придет серенький волчок  
И ухватит за бочок.  
Он потащит во лесок  
Под ракитовый кусток.

В этой части представлен набор сакральных образов: *край, лес, ракитовый куст*. Любопытно, что второй компонент в таких колыбельных описывает ритуальные действия, сопряженные с процессом изготовления и употребления в пищу хлеба. Вариантов продолжения известного сюжета очень много. Мы объединили собранные варианты в несколько моделей. Модель в данном случае понимается как совокупность вариантов фольклорных текстов с повторяющимся мотивом.

## Модель 1. Изготовление хлеба (калачи, оладьи)

И потащит во лесок,  
**А там бабушка живет**  
**И калачики печет,**  
И детишкам продает,  
А Ванюше так дает.

За ракитовый кусток  
Во далекий во лесок.  
**Тама бабушки живут,**  
**Оне олашек напекут.**

Родинный обряд помогают совершить такие персонажи, как повитухи. Повитухой могла быть женщина нерепродуктивного возраста и обязательно уважаемая в своем сообществе. Существовала традиция: оповещенная о начале родов повивальная бабка печет хлеб и с хлебом-солью идет в дом к роженице [Карпухина].

В малых фольклорных жанрах можно найти аналогию между замешиванием теста, его свойствами и процессом воспитания ребенка, его результатами (ср. *Дитятко что тесто, как замесил, так и выросло*). Если говорить о связи представлений о ребенке с хлебом, то надо, прежде всего, как нам кажется, обратиться к родинному обряду, в котором много символического использования хлеба (захоронение куска хлеба вместе с последом, выполнение хлебом функций оберега и др.). Наиболее важные аналогии: «зачатие ребенка» – «посев хлеба», «рождение ребенка» – «приготовление хлеба». Отсюда и обряд «перепекания». Похоже, что эти представления можно рассматривать в ряду <дом – изба – человек>: для ребенка особенно важно <печь – приготовление пищи>, в частности <выпечка – ребенок>. Метафоры <приготовление теста – воспитание, выпечка – возвращение (созревание) ребенка>, по-видимому, имеют мифологические корни и реализуются в различных родинных обрядах.

В символическом смысле данный сюжет может быть истолкован следующим образом: повивальные бабки пекут оладушки – принимают роды. Их задача – «придать форму», «очеловечить» на первом этапе. Процедура вочеловечивания очень напоминает процесс выпечки. В этой модели развивается мотив приготовления ритуальной пищи, имеющей солярную символику – речь идет о калачах и оладьях. Общее у этих изделий – круглая форма, связанная с солнцем, предполагающая смысл вечного обновления, неразрывного единства жизни и смерти.

Распространенность мотива хлеба в текстах, сопровождающих родинный обряд, объясняется тем, что хлеб ассоциируется с процессом зарождения, роста, созревания, ассоциируется с жизнью (жизненным циклом, жизненной силой) вообще. Значит, параллель <дети – хлеб> должна была выполнять магические функции (оберега), задать жизнеутверждающий вектор.

## Модель 2. Зарывание в песок, захоронение

Утащит во лесок,  
**Закопает во песок.**

**Закапает во песок**  
Будет (имярека) солнце печь  
Будет с (имярека) сало течь  
Станут люди проезжать  
Будут в сало хлеб макать...

**Под ракитовом кустом**  
**Он зарует во песок.**  
Весь песочек перероем,  
Все кусточки перберем,  
Но сыночка мы найдем,  
Домой к маме принесем.

С восприятием родин как перехода связаны особые ритуальные действия, которые совершают с пуповиной, последом, основанные на представлении о том, что послед является двойником ребенка. Считалось, что все действия, произведенные с детским местом, могут отразиться на судьбе младенца. Чтобы избежать пагубных последствий, «постельку» следовало схоронить особым образом, выполняя ряд магических манипуляций. Детское место тщательно обмывали, заворачивали в холщовую тряпочку (выполнявшую роль савана) вместе с ломтем черного хлеба [Карпухина]. Затем детское место зарывали в каком-нибудь сокровенном месте, которое не могла попать нога человека: например, под корнями дерева, растущего в углу двора. В родинах в магических действиях с последом проявляется символика плодородия.

В этой модели функционирует конгломерат двух мотивов – захоронения и поедания ритуальной пищи как поминовения умерших. Е.Н. Квилинкова считает, что у народов Юго-Восточной Европы широко распространен обычай «кормления предков», например, в форме одаривания участников святочного обряда свиным салом и хлебом [Квилинкова]. В традиционных представлениях рождение приравнивалось к смерти. Считалось, что во время родов в потустороннем мире душа умирает и рождается в мире земном. Новорожденный является, по сути, предком-прародителем. Таким образом, обряд «кормления предков» когерентен представлению о новорожденном как прародителе.

Итак, мотив хлеба в колыбельных песнях о сером волчке оформляет крайние точки родинного обряда – становится «скрепой», соединяющей два эпизода в судьбе каждого, жизнь и смерть.

### Список литературы

1. Головин В.В. Колыбельная песня: классификация мотивов. Электронный ресурс: <http://www.ruthenia.ru/folklore/golovin1.htm>.
2. Карпухина Н.Ю. Роды в народной традиции. Электронный ресурс: <http://rodnulya.ru/forum/viewtopic.php?p=8506>.
3. Квилинкова В.Н. Календарные обычаи и обряды. Электронный ресурс: <http://www.patrimoni.asm.md/index.php?lng=md&catid=78&artid=384>.

КАК В ВЯТКЕ ДЕТИ «ХОРОНИЛИ ЛЕНИНА»  
(АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ 1925 г.)

В 1924 г. после смерти Ленина в детской субкультуре распространяется новая ритуальная практика – игра в «похороны Ленина». В публикациях речь идет, как правило, о московских фиксациях данного явления [Дети дошкольники о Ленине 1924]. Между тем оно затронуло не только столицу, но и провинциальные города страны.

В 1925 г. эта игра была зафиксирована в детском доме имени Степана Халтурина Вятской губернии. В Государственном архиве Кировской области хранится дело «Материалы по обследованию деятельности школ, библиотек и культурного состояния города Вятки», в состав которого входит составленный воспитателем учреждения рукописный отчет «Творческие игры детей детдома имени Степана Халтурина»<sup>1</sup>. Среди игр, описываемых педагогом, есть и игра в «похороны Ленина».

Детский дом был создан в 1922 г. для детей, чьи родители были перегружены ответственной партийной работой. Вероятнее всего, для работы с ребятами были отобраны воспитатели, преданные советской власти – все-таки в доме жили дети местного партийного актива. В 1923 г. состав детей полностью сменился: большевики были переброшены на работу в другие города, а в детдоме поселились сироты и беспризорники.

В данном учреждении много внимания уделялось политическому воспитанию детей. В фойе висел портрет Ленина, в библиотеке хранились книги об Ильиче. Обязательным было проведение Ленинских дней, которые предполагали организацию вечера личных воспоминаний «О смерти Ленина» и чтение по книге «Час Ленина в школе» [Час Ленина в школе 1924]. В книге «Час Ленина в школе» один раздел из трех посвящен смерти и похоронам вождя. Регулярным воспроизведением текстов о смерти вождя можно объяснить распространение среди детей игры в «похороны Ленина», для которой были характерны следующие предметы и действия:

**Гроб.** В качестве гроба использовались стол или составленные стулья. Дети говорили воспитателю, что это гроб со стеклянным верхом.

**Ленин.** Роль Ленина доставалась мальчику, который ложился в «гроб». В Вятском детском доме пятилетний Жорж спрашивал воспитателя: «Тетя Шура, а Ленин-то умрет, так ничего не говорит, он спокойно лежит, тетя?». Скорее всего, ребенок с реальными смертью и похоронами не сталкивался.

---

<sup>1</sup> ГАКО. Р-1137. Оп. 1. Д. 1766. Л. 511–517.

**Песнопения.** Обязательным компонентом игры были песнопения: «Интернационал», «Вы жертвою пали», «Ты умер, товарищ, на славном посту» и «Кто нас первый приютил». Пение в русской народной культуре является формой ритуальной речи и традиционно связывается со сферой смерти, т.к. через пение осуществлялся также «отпуск души» покойного [Николаева]. Детские песнопения в данной игре можно сравнить с отпеванием покойника в русском традиционном похоронном обряде.

Песни о смерти Ильича, вероятно, не выделялись из многочисленных песен, популярных среди детей детдома. Воспитательница в отчете о творческих играх детей приводит игру воспитанников в «концерт», в ходе которой три девочки, соорудив из стульев сцену, исполняли песни и читали стихи. Среди них были тексты, связанные как с современными политическими реалиями («Первое мая – великий день»), так и с религией (например, о Пасхе – «Курочка снесла яичко, праздник светлый»). Посреди «концерта» девочка Аня сказала: «Ленин умер, ребята». «Надо ему песенку спеть и поцеловать», – добавила Нюра. Посоветовавшись, дети спели: «Ты умер товарищ на славном посту». В продолжение «концерта» звучала песня «Домик над рекой, в окопах огонек». В данном случае дети, скорее всего, просто воспроизводили знакомые произведения, не придавая особого значения содержанию.

**Причитания.** Прощаясь с «вождем», дети произносили речи: «Товарищи, умер великий наш вождь, наш Ленин», «Не видать нам его больше, он умер! Он умер!»; или в другом случае: «Тебя не забудут ни дети, ни внуки», «Умер наш Ленин, умер герой». Воспитатель, описывая это, употребила слово «декламируют». Декламационное начало похоронных причитаний отмечал еще К.В. Чистов [Чистов 1960: 6].

**Поцелуй и поклоны.** «Надо ему [Ленину] песенку спеть и поцеловать», – говорила девочка Нюра в ходе игры. Встречающийся в русских традиционных похоронах ритуальный поцелуй скреплял прощание с умершим [Байбурин, Топорков 1990: 56]. В одной из игр дети наклоняли головы вниз и долго стояли в таком положении, что напоминает поклоны в русском похоронном обряде.

**Сестра.** «Я бы была Ленина сестра», – говорит Мара. Персонажами традиционного русского похоронного обряда являются близкие родственники умершего [Толстая 2009: 86].

**Салютование.** Во время пения дети поднимали вверх правую руку, изображая салют, который давали советские войска на похоронах Ленина.

Также необходимо отметить, что в играх в «похороны Ленина», зафиксированных в Вятском детском доме имени Степана Халтурина, отсутствуют обычные для реальных и символических похорон одевания «покойника» и украшения его или могилы. Переодевание в новую одежду было обязательным элементом русского похоронного обряда, так как закрепляло состояние мертвого человека – через этот обряд умерший лишался всех признаков живого [Байбурин 1993: 108]. В народной культуре, в играх и

обрядов, связанных с похоронами, ряжение, переодевание или украшение встречается довольно часто. Так, совершая обряд похорон Костромы, сделанную из соломы куклу одевали в сарафан и убирали цветами [Зеленин 1995: 268]. Проводя ритуал «похороны кукушки», кукушку наряжали в лоскутки [Агапкина 2009: 229]. В святочных играх в покойника также присутствовало «ряжение». В распространенной игре в похороны таракана коробку украшали красными лоскутками и бумагой [Маслинская 2012: 50]. Сегодня, когда дети хоронят животных, они украшают могилки [Коршунков].

Таким образом, игра в «похороны Ленина» проходила по архаичной модели похорон. В нее вошли элементы традиционного русского похоронного обряда: пение, причитания, поклоны, поцелуй, присутствие родственников. В то же время возникли новые детали, появившиеся под влиянием современных социально-экономических условий – например, салют. Вероятно, в проанализированном документе впервые зафиксирована игра, в которой имитируются похороны реально существовавшего человека.

#### Источники

1. Государственный архив Кировской области (ГАКО). Р–1137. Оп. 1. Д. 1766. Л. 511–517.

#### Список литературы

1. Агапкина Т.А. Похороны символические // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4.
2. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
3. Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. Л., 1990.
4. Дети дошкольники о Ленине. М., 1924.
5. Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995.
6. Николаева С.В. Пение и отпевание в традиционной культуре восточных славян. Электронный ресурс:
7. <http://www.ruthenia.ru/folklore/nikolaeva1.htm>
8. Коршунков В.А. Погребения домашних животных в традиционной культуре города // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 10: сб. науч. ст. по мат. конф. / Сост. М.Д. Алексеевский, В.Е. Добровольская. М., 2007.
9. Маслинская С.Г. «По пионерски жил – по-пионерски похоронен» // Живая старина. 2012. № 3.
10. Толстая С.М. Похоронный обряд // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2009. Т. 4.
11. Час Ленина в школе: Книга для чтения в трудовой школе 1-й ступени. М., 1924.
12. Чистов К.В. Русская причеть // Причитания. Л., 1960.



## ЭКСВОТО В СОВРЕМЕННОЙ МЕКСИКЕ

Вотивная традиция – это практика приношения в церкви, храмы или святые места различных предметов с целью исполнения какого-либо желания или для того, чтобы показать, что просьба, обращенная в молитве к святым, была услышана. Данная традиция распространена по всему миру. В православии и католичестве наиболее понятным примером вотивов могут служить свечи, подношения в виде украшений (колец, цепочек, крестиков), изображений излеченных частей тела и т.д.

Особенное распространение вотивной традиции мы можем наблюдать в Мексике<sup>1</sup>. Разнообразие вотивных даров в местных церквях удивляет – это могут быть абсолютно неожиданные предметы. Если мексиканец обращается к высшим силам за помощью в получении визы США, то в случае положительного результата адресант может принести в церковь копию визы; если мексиканская женщина просила Деву Марию о ребенке, то после его рождения она может принести высохший пупок. Эти дары размещаются на специальных стендах, которые располагаются около изображения святого, или же (в наиболее популярных местах паломничества) в специальных комнатах, отведенных именно под приношения такого типа. Вотивы подносились с целью исцеления, во исполнение обета либо с целью удовлетворения той или иной просьбы.

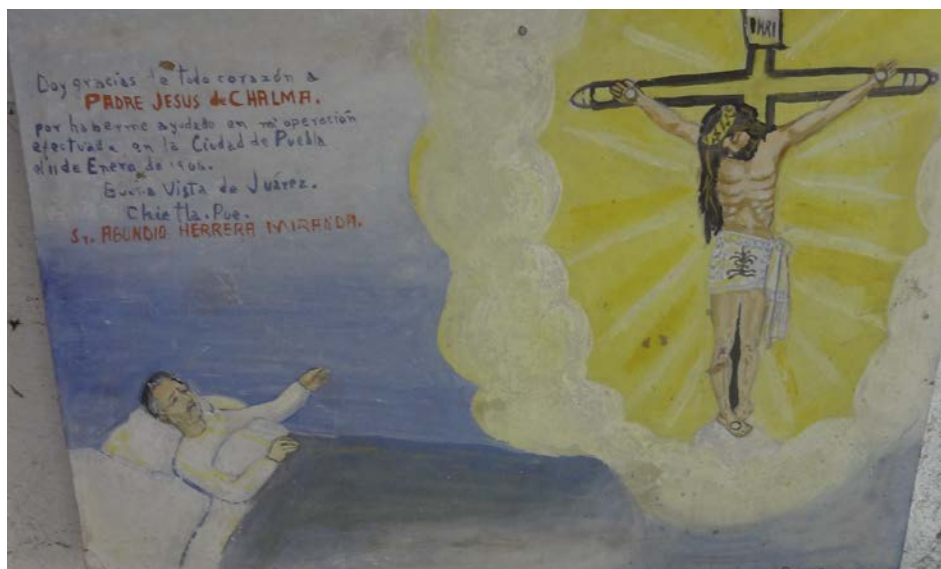
Предметом анализа в данной работе является немного другая вотивная традиция: поднесение артефактов (даров), подтверждающих, что просьба, обращенная ранее в молитве к тому или иному святому, исполнена – то есть была услышана, и иллюстрирующих факт совершения чуда. Это так называемые *ретабло* (*retablo*) или *эксвото* (*exvoto*)<sup>2</sup> – один из самых интересных вариантов вотивных даров в Мексике. Ретабло представляют собой небольшие сюжетные изображения на металлических (реже деревянных) табличках с написанным текстом. Текст часто дополняет изображение, а вместе они составляют своего рода «отчет» о свершении чуда, обращенный в качестве благодарности к святому. Картинка адресуется и другим прихожанам как подтвержденное свидетельство силы святого. Изображения могли исполнять как сами адресанты

---

<sup>1</sup> Наиболее интересное собрание предметов-вотивов опубликовано в: Art and Faith in Mexico: The Nineteenth-Century Retablo Tradition. Published by University of New Mexico Press, 2001.

<sup>2</sup> Традиция эксвото (ретабло) попадает в Мексику в XVI веке с приходом испанцев на материк.

благодарности, так и специальные мастера. Ниже представлен типичный образец такого эксвото<sup>1</sup>:



(Текст: *Я благодарю от всего сердца Отца Иисуса Чальмийского за помощь в операции, которая прошла в городе Пуэбла 11 января 1966 года. Буэна Виста де Хуарес, Чиэтла, Пуэбла, Сеньор Агундио Эррера Миранда – здесь и далее перевод мой – С.З.*)

Большинство картин исполнялось художниками анонимно, в намеренно упрощенной форме. Они вешались заказчиками в храмах и церквях, а когда место заканчивалось, то их могли помещать в музей или продавать за небольшую цену коллекционерам.

Основными элементами эксвото являются:

1. Само изображение, передающее произошедшую ситуацию. Обычно на картинке изображается рассказчик и основные герои, но также встречаются картины, на которых нет адресанта эксвото. Это происходит в тех случаях, когда просят помощи святого не за себя, а за другого человека.

2. Изображение святого, к которому обращались за помощью. Обычно это Дева Мария, но также можно найти изображения других святых (например, Святой Франциск, Архангел Михаил и т.д.)

3. Текст, поясняющий историю, обычно небольшой, располагается по большей части внизу, но иногда, из-за художественной необходимости, может помещаться в другие части картины. Повествование в большинстве случаев ведется от первого лица, реже встречается повествование от родственников главного героя. Иногда можно встретить рассказ в третьем лице (*Хуанита благодарит Пресвятую Деву Сан-Хуанскую...*) – это

---

<sup>1</sup> Фотография автором сделана в храме Иисуса Чальмийского (г. Чальма, штат Мехико, Мексика) в 2013 г.

происходит, когда заказчик изображения просит художника написать пояснительный текст.

Текст обычно состоит из следующих элементов:

1. Описание проблемы;
2. Сообщение о начале молитвы;
3. Разрешение проблемы;
4. Непосредственная благодарность святому.

Любопытно, что достаточное большое количество примеров эксвото (более 150 вариантов) можно встретить в Интернете – они бродят из блога в блог, представляя своеобразную визитную карточку религиозной традиции Мексики. В 2012 году мною было проведено предварительное исследование на материале 100 эксвото, взятых из Интернета. На основе данного корпуса были сделаны следующие заключения.

Основные сюжеты делятся на 6 групп:

1. Бытовые сюжеты (сюда будут относиться все сюжеты, связанные с бытом и бытовыми отношениями в семье и между соседями. Например, рассказ о том, как новым соседом женщины-«кошатницы» стал мужчина с большой собакой, которая пугала живущих рядом котов. Женщина стала молиться Святому Антонию, и вскоре сосед переехал в дом на другой край города).

2. Мистические сюжеты (сюда будут относиться все сюжеты, связанные с мистическими явлениями). К эксвото данного типа можно отнести сюжеты, связанные с христианской демонологией (рассказы о дьяволах и чертях), а также сюжеты с участием современных мистических персонажей (например, НЛЮ, паранормальное явление, приведения и т.д.).

3. Сюжеты об исцелении (все сюжеты, в которых речь будет идти о выздоровлении или об избавлении от дурной привычки, например, эксвото в благодарность Святому Франциско за скорое восстановление после операции).

4. Любовные сюжеты (в данную группу будут относиться все сюжеты, связанные с любовными историями, например, эксвото от лица девушки и ее сестры-близнеца за то, что каждую субботу к их дому приходят братья-близнецы Агилар и поют им любовные серенады).

5. Сюжеты о спасении (в данную группу будут относиться эксвото, в которых будет идти речь о спасении от грабителей, разбойников и воров, например, рассказ о том, как на женщину, за которой постоянно ходили собаки (а ей это жутко не нравилось), напал вор с ножом, и ее собаки его прогнали).

6. Другие (в эту группу будут относиться все сюжеты, которые не подходят к вышеперечисленным группам. Например, эксвото, в котором девушка благодарит Святую Деву за дар так играть на музыкальном инструменте, что даже животные из леса выходят послушать ее).

Интересен тот факт, что большую часть проанализированного корпуса (по предварительным подсчетам 60 %) составляют эксвото мистического и шуточного содержания. Например:



Эта картина сопровождается следующим текстом: *Однажды ночью в нашей спальне появились две дьяволицы, и, конечно, они хотели забрать с собой моего мужа, который является жутким пьяницей, игроком и бабником. Я, рассерженная и испуганная, взяла со столика четки и попросила защиты у Святой Девы Сапопанской. Тогда дьяволицы, с помощью Девы Марии, испарилась, оставив после себя только запах серы. Я благодарю Деву Марию за то, что мой муж не проснулся, потому что этот бесстыдник, конечно же, ушел бы с ними<sup>1</sup>.*

Эксвото такого типа являются популярными, на просторах Интернета даже существует сообщество, которое постоянно выкладывает новые изображения (<http://retablos.livejournal.com>). Понять, насколько фотографии эксвото, распространяющиеся в сети, соответствуют реальным вотивам в современной Мексике без полевого исследования невозможно. Действительно, не является ли наблюдаемая картина своего рода «товаром на экспорт» – для туристов – или своеобразным «религиозным» брендом Мексики?

<sup>1</sup> Изображение взято со страницы <http://www.perunica.ru/iumor/4609-eksvoto-ili-retablo-meksikanskie-lubki-na-zheleze.html>.

В октябре-ноябре 2013 года мною была проведена экспедиция в центральную Мексику (районы Мехико, Агуаскальентес, Сан-Луис-Потоси, Сан-Хуан-де-лос-Лагос, Реаль-де-Каторсе) с целью узнать реальное распространение традиции, ее актуальность, проанализировать сюжетику. В рамках экспедиции был собран обширный материал из различных церквей (как местных, так и наиболее популярных среди паломников) центральной Мексики. Среди них: Базилика Марии Гваделупской (г. Мехико), храм Иисуса Чальмийского (г. Чальма, штат Мехико), Базилика Богородицы Сан-Хуан-де-лос-Лагос (г. Сан-Хуан-де-лос-Лагос, штат Халиско), церковь Непорочного Зачатия (Реаль-де-Каторсе, штат Сан-Луис-Потоси) и др.

Оказалось, что в настоящее время в Мексике традиция эксвото существует, но в достаточно малом объеме. По предварительным данным в экспедиции было собрано около 1200 различных эксвото. Нарисованные картины можно увидеть только в церквях, которые являются наиболее популярными среди паломников (например, Базилика Марии Гваделупской). Редко можно встретить эксвото, датированные позднее 1990-х гг. Мистические сюжета отсутствуют, большая часть эксвото благодарит за удачные операции, за спасение от болезней, за помощь семье и т.д.

Также следует отметить, что с развитием современной техники *нарисованные эксвото* сменяются *фотографиями* людей, на которые при помощи компьютерных программ наносится текст, отсканированными документами о выздоровлении, рентгеновскими снимками, УЗИ и многим другим. Задача их остается прежней: отблагодарить святого за помощь, с одной стороны, и показать людям чудодейственную силу святого – с другой.

По всей вероятности, следует говорить о вытеснении традиции эксвото на периферию вотивных практик в современной Мексике и замещении ее более достоверными «документальными» свидетельствами. В пользу этого свидетельствует активное бытование традиции приношения вотивов в обследованных в ходе экспедиции регионах. В качестве вотивных даров могут выступать совершенно различные предметы (одежда, украшения, игрушки, даже велосипеды – любые предметы, которые важны адресанту и которые хотя бы в небольшой степени репрезентируют ситуацию). Наибольшее распространение получили так называемые *милагритос* (milagritos) – небольшие металлические фигурки, которые прикрепляют рядом с изображениями святых, иногда с фотографиями или записками: это могут быть части тела, органы, младенцы, предметы (дом, машина) и т.д.

Исчезая из реальной практики, эксвото делаются, что называется, «на экспорт» (возможно, для туристов). Повествовательная канва таких изображений направлена на привлечение внимания – вероятно, именно поэтому категория чудесного в них гиперболизируется, превращаясь иногда в мистическое, и совмещается с сюжетами пародийного характера.

## ИНДИВИДУАЛЬНЫЕ ПРОЗВИЩА КОМИ И ТЕКСТЫ, ИХ СОДЕРЖАЩИЕ

Обширной сферой традиционной культуры (и предметного поля фольклористики в ее современном понимании) является фольклорная антропонимия, то есть индивидуальные прозвища и тексты, их содержащие.

Разграничивая личные имена и прозвища, ученые-ономасты говорят о двух группах антропонимов в старорусском языке. «Первая группа – имена, данные новорожденному (“первичные” имена). Они отражают признаки младенца (*Верещага, Пинай, Грязнушка* и др.), время и порядок его появления на свет (*Первой, Второй, Вешняк, Подосен, Постник, Суббота*), а также отношение родителей к дитяти (*Бажен, Нечай, Любим*). Среди таких имен достаточно частотны охранительные (апотропеические) имена, призванные защитить младенца от сглаза, порчи (*Невзор, Некрас, Неупокой, Несветай* и др.), имена иноязычного происхождения (*Костя Шаламка* – Кн. крест. 1645: л. 29 об.).

Вторая группа – имена, полученные человеком в течение жизни дополнительно к личному имени по особенностям внешности, поведения, речи, по отношению к труду и другим людям, различным социальным признакам. Именно к данной группе (начиная с работ В.К. Чичагова) применяется современный термин “прозвища”» [Смольников 2004: 103]. У коми также выделяются две группы антропонимов.

В частности к проблеме классификации и систематизации индивидуальных прозвищ коми обратилась Р. Коснырева в своей статье «Нимъяс да прозвищеяс» (имена и прозвища). Исследовательница приводит некоторые варианты получения прозвищ:

1. Прозвища, данные по внешним физическим признакам (достоинствам и недостаткам) человека: *Коктӧм Петыр* «Безногий Петр»; *Сойпӧла Максё* «Однорукий Максим»; *Ныртӧм Педул* «Безносый Федул»; *Немӧй Васька* «Глухонемой Василий»; *Немей Пантилъ* «Немой Пантелеймон»; *Пони Вань* «Маленький Иван»; *Кузь Агни* «Высокая Агния»; *Краснэй Марей* «Рыжая Марья»; *Коктӧмташ* «Безногий» и мн. др. [Коснырева 1992: 78-80].

2. Прозвища, данные по характеру человека: *Йӧй Пим* «Глупый Серафим»; *Йӧй Пилька* «Простачок Филя (Простофиля)»; *Фашист Гень* «Геннадий (злой как) фашист»; *Роч Митрей* «Дмитрий (хитрый как) русский»; *Кӧч ку лызя Лёш* «Переменчивый Алексей», букв. «Алексей на лыжах, обитых заячьей шкурой (вместо камуса<sup>1</sup>)»; *Лёкти Ёсин* «Плохой сын Иосиф» [Там же].

---

<sup>1</sup> «Камус» – подкладка на скользящую поверхность лыжи для того, чтобы последняя не проскальзывала при подъеме. Первоначально изготовлялась из жестковолосой шкуры нижней части ног животных из семейств оленевых, лошадиных или ластоногих.



3. Прозвища, связанные с названиями живой природы (чаще с нарицательными именами животных, реже растений): *Кукань Митрей* «Теленок Дмитрий»; *Гыч Оюнь* «Карась Афанасий»; *Ош Вась* «Медведь Василий»; *Турун Палю* «Трава Пелагея» [Там же].

4. Прозвища, связанные с профессиональной деятельностью: *Рыб-зор Вань* «Рыбинспектор Иван»; *Пöштпа Аню* «Почтальонша Аня»; *Нянь (Булка, Батон) Вась* «Хлебопёк Василий»; *Пекар Оньö* «Пекарь Андрей»; *Матрос Олеи* «Матрос Алексей» (служил во флоте) [Там же].

Иногда применяется одно прозвище для двух или нескольких лиц: *Кузь Врачгозья* «Супруги Высокие Врачи»; *Объезщик котыр* (Объезщик Сергей, Объезщик Анэй, Объезщик Вась) «род объездчика (сторожа, постоянно объезжающего охраняемый им большой лесной участок)».

Иногда прозвища, как и многие личные имена, образованы от любых случайных слов, часто с утраченным смысловым значением: *Акай, Чив, Дей, Вака, Овай, Кутыль, Несь, Чак, Онджа, Менкур, Зуй, Щабар, Тран* [Там же].

Рабочая классификация исследовательницы требует уточнений. Следует учесть, что среди коми в XX веке распространились имена татарского (Дина, Зарема), финно-угорского (Табор, Лембит, Неар, Ян) и ненецкого (Вата, Пара, Саля) происхождения. В Ижмо-Печорском регионе отдельные группы коми носят не только имена, адаптированные к языку ненцев, но и ненецкие фамилии: Ванюта, Выучейский, Валеи, Манзадей, Хатанзейский [Туркин 1986: 50].

Кроме того, некоторые формы личных имен и прозвищ, бытующие в разговорной речи комиязычного населения, могут встретиться в топонимии Республики Коми, особенно в названиях рукотворных и небольших физико-географических объектов вокруг сел и деревень, которыми владели конкретные лица из числа местных жителей. Эти «владельческие» названия, как правило, связаны с личными именами или прозвищами их создателей или пользователей (первопоселенцев). К примеру, в Турье – *Кэши керка дор* «владения Кэша»<sup>1</sup>; в Керчомье – *Микайло Колей сикт*, *Давыд сикт*; в Вомыне – *Павел сикт*; *Пöлик сикт*<sup>2</sup> и др.

Прозвища получают по ассоциации с каким-либо действием (часто повторяемым или ocasionальным), либо внешним видом: *Илья-Муром* (Илья Муромец), *Нитии* («непричесанные волосы»), *Катша* («сорока» – по смеху), *Афоня* (фамилия Афанасьев), *Шляпа* (носил шляпу)<sup>3</sup>.

Чтобы предложить алгоритм описания и анализа современных нарративов об индивидуальных прозвищах коми, мной будет рассмотрена структура рассказов об индивидуальных прозвищах и их прагматика, то есть соотношение текста и внетекстовой реальности на примере интервью с одним информантом из села Усть-Кулом Республики Коми<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Кэши* – основатель рода Сухаревых, получил прозвище по любимой приговорке «кэш как кэш» («хошь как хошь») // Архив УИКНО «Надежда науки», Княжпогостский р-н, 2008.

<sup>2</sup> *Сикт* – «деревня» (перевод с коми) // Архив КРЦ ДЮТиЭ, Керчомье, Вомын, 2006.

<sup>3</sup> Архив КРЦ ДЮТиЭ, Чернутаево, 2005.

<sup>4</sup> *Ногиев И.И.*, 1952 г. р., с. Усть-Кулом, зап. И.А. Каневой.

Под нарративами об индивидуальных прозвищах коми я понимаю рассказы, имеющие сюжет, где сюжет – это способ связывания событий в тексте.

Сюжет нарратива зависит от поставленного собирателем вопроса. Например, на вопрос «каждый ли в селе имеет прозвище?» получаем ответ следующего содержания: *«Прозвище, конечно, не каждый человек имеет. Прозвище имеет тот человек, который чем-то выделяется. Что-то у него есть особенное в характере или физические какие-то данные или недостатки физические. Вот у нас был Николай один жил, покойный, единственный он у нас в деревне был, у кого были железные зубы и звали его (смеется) Кёрт Пинь – железные зубы, вот (смеется)».*

Главной темой в этом нарративе является обоснование того, что прозвище дается только тому человеку, который имеет какую-то особенность, причем это утверждение поясняется примером и объяснением конкретного индивидуального прозвища.

При исследовании нарративов об индивидуальных прозвищах чаще всего встречаются именно такие тексты, в которых объясняется появление того или иного прозвища. Реже встречаются развернутые нарративы; например, при перечислении различных способов приобретения человеком прозвища информант вспоминает смешную историю о случайно приобретенном прозвище известного ему человека: *«...Или случайно у некоторых бывает. Вот у нас, я не буду называть населенный пункт, потому что этот человек еще живой, вот, овдовел мужик один и вот, скотину держал, но потом, когда жена умерла, то он корову забил, а бычка оставил, чтоб он за коровами не бегал все лето, чтоб он нагуливал мясо и жир, он значит, вызвал ветеринара и кастрировал бычка (смеется). А там такой порядок был, что все владельцы коров, быков, значит, крупного рогатого скота по очереди пасут. И вот, бригадир там назначен, ну выбирают сами, он составляет список, пишет фамилию, имя, отчество там, потом в следующей графе, что у него есть, сколько коров там, сколько телок, сколько бычков, и вот так очередь идет еще где-то в конце села, а он в середине живет там, вот потом идет-идет-идет и доходит до него очередь. Ему дают тетрадь, тетрадь эта передается уже накануне вечером, вот ему передают тетрадь, чтоб он знал, что завтра ему пасти. Раз у него кастрированный бык, то значит, его надо пасти, не кастрированный – значит, не пасут, воспроизводство, вот. И он открывает эту тетрадь, ну там каждый расписывается, когда у него уже срок, когда он уже отработал свое и вот он читает там: фамилия, имя, отчество написано Кёдым ёш, это значит кастрированный бык, вот. Он, конечно, жирно зачеркнул это (смеется), но до него эту запись уже полсела уже прочитало (смеется), и вот к нему пристало это прозвище Кёдым ёш. Потом, естественно, он очень не любил, его так называли “за глаза”, но знал, что так называют и как только напьется, хватает кол и бежит бить этого бригадира. Бригадир скрывается заранее, конечно, а этот бегаёт по селу – ищет. Так вот он и жил, до сих пор он не женился. Кому же охота выйти замуж за кастрированного бычка (смеется)».*

Здесь представлен развернутый рассказ, из которого можно почерпнуть много информации, касающейся бытования индивидуального прозвища. При сопоставлении с



текстами / нарративами, записанными от других информантов и даже в других районах Республики Коми, обнаруживаются общие черты в истолковании и манере подачи информации об известных индивидуальных прозвищах. Чаще всего похожие истории рассказываются и подаются собирателю в виде анекдота, информант пытается развеселить собирателя, рассказав ему смешную историю. При этом наблюдается следующая тенденция: в нарративах индивидуальные прозвища, имеющие негативную коннотацию, употребляются информантами чаще всего в отношении уже умершего человека, живущего в другом населенном пункте или безыменного, как например, в этом нарративе. Такая тенденция подтверждается данными анкетирования, которое проводилось среди жителей различных районов Республики Коми. Так, например, один из участников анкетирования обосновывал свою позицию по отношению к открытости информации, которую получил собиратель: *«Многие из них здравствуют. Не очень бы хотелось, чтобы их прославили, вдруг обидятся. Или как-то деликатно»*<sup>1</sup>.

Подводя итоги, можно сказать, что изучение индивидуальных прозвищ коми не видится без изучения текстов, которые их окружают. Благодаря анализу нарративов об индивидуальных прозвищах можно получить дополнительный материал и повод для размышлений, который пропадает при изучении простых толкований того или иного прозвища носителем традиционной культуры.

#### Список литературы и источников

1. Личный архив. Ногиев И.И., 1952 г. р., с. Усть-Кулом, зап. И.А. Каневой.
2. Личный архив (анкетные данные). Попов Н.М., 1954 г.р. Усть-Куломский р-н, с. Аныб.
3. Архив Ученического историко-краеведческого научного общества «Надежда науки», Княжпогостский р-н, 2008.
4. Архив Коми республиканского центра детско-юношеского туризма и экскурсий, Керчомье, Вомын, 2006.
5. Архив Коми республиканского центра детско-юношеского туризма и экскурсий, Чернутьево, 2005.
6. Коснырева Р. Нимъяс да прозвищеяс // Войвыв кодзув. 1992. № 2.
7. Смольников С.Н. Каков Савва, такова ему и слава (прозвища устюжан в первой половине XVII века) // Великий Устюг: Краеведческий альманах. Вып. 3. Вологда: Изд-во «Русь», 2004.
8. Туркин А.И. Топонимический словарь Коми АССР. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1986.

---

<sup>1</sup> Попов Н.М., 1954 г.р. Усть-Куломский р-н, с. Аныб. Анкетные данные.

ДЕНЬ СВЯТОГО МАРТИНА В НИДЕРЛАНДАХ XVI в.:  
ТЕКСТ, ОБРАЗ И НАРОДНАЯ ТРАДИЦИЯ

День святого Мартина, епископа Турского, праздновавшийся 11 ноября, очень скоро, уже в VI в., был включен в аграрный календарный цикл и народную традицию, дополнившую церковный праздник многими новыми элементами: факельной процессией, праздником молодого вина и т.д.

Если на протяжении средних веков народная традиция оставалась за рамками нарративов и существовала лишь в устной форме, как и большая часть народной культуры [Берк 2001: 70], то уже в позднем средневековье и в эпоху Ренессанса мы встречаем много упоминаний и описаний дня св. Мартина. Большинство как нарративных, так и визуальных источников, происходят из германских стран, в частности, из Нидерландов.

Поэтому именно на нидерландском материале нам бы хотелось проанализировать трансформацию самого культа и образа святого, которую они пережили в ренессансную эпоху и которая запечатлелась в источниках. Для достижения этой цели следует ответить на ряд вопросов: каков был новый социокультурный контекст «Martinmass» и чем он определялся; в чем специфика нарративов и визуальных источников, какие элементы праздника они затрагивали и в каком ключе (позитивном/негативном); как взаимодействовали между собой народная традиция, нарративы и визуальное; и, наконец, каковы были изменения как в образе святого Мартина, так и в его культе, и что к ним привело?

Вначале стоит упомянуть о нескольких наиболее значительных исследованиях в этой области. Среди них работа О. Курца, который одним из первых проанализировал влияние народной традиции празднования «Martinmass» на иконографию гобелена «Праздник св. Мартина» последователя И.Босха [Kurz 1967]. Два других исследования авторства М.В. Волша посвящены особенностям визуализации праздника св. Мартина в творчестве И. Босха и П. Брейгеля (Старшего) [Walsh 1997] и представлениям об этом празднике в английской гуманистической литературе [Walsh 1994].

В данном исследовании мы бы хотели остановиться на анализе трансформации дня св. Мартина и традиций, с ним связанных, в новых социокультурных условиях, созданных Гуманизмом и Реформацией – в эпоху, когда многие народные и церковные традиции переосмысливались. И, конечно, отдельно мы остановимся на художественных воплощениях праздника, которые, так же как и нарративы, являются документами эпохи.

Первым топосом в нарративной и визуальной традиции является милостыня св. Мартина: не имея денег, будущий святой, чтобы подать милостыню, разрезает свой плащ и отдает половину нищему, встреченному им при воротах Амьена. Этот случай пересказывают его агиографы – Сульпиций Север [Severus 3: 1 – 5] и Якоб Ворагинский [Voragine 1933: 66], неизменно восхищаясь милосердием Мартина. Более того, они рассказывают [Severus 3: 3-5; Voragine 1933: 66], что в ту же ночь Мартину явился Христос, одетый в этот плащ – будущий святой, таким образом, смилосердившись над нищим, почтил в нём самого Христа, в соответствии с евангельскими заветами [Мф. 25:40]. Однако, к концу XV века бедность перестала считаться среди нидерландских бюргеров добродетелью [Parsons, Jongenelen 2012: 41], равно как изменилось отношение и к самой милостыне, что можно увидеть на следующих примерах.

«Добрый святой Мартин здесь показан среди калек и прочего сброда, когда он разделяет свой плащ вместо денег. Теперь они дерутся за добычу»<sup>1</sup> – так гласит подпись под гравюрой, выпущенной антверпенским издателем И. Коком в 1561 г. по рисунку И. Босха. Вместо одного нищего, как это было в средневековых изображениях<sup>2</sup>, перед нами предстает целое полчище калек, окруживших святого. Все они почему-то размещены в лодках, где большинство из них предается пьянству и другим сомнительным развлечениям. Сам святой изображен в момент разрезания плаща, однако его меч замер, и он сам как бы сомневается.

Изображая эту сцену в лодках, художник – Босх или же его последователь – даёт подсказку зрителю, в каком ключе следует рассматривать милостыню св. Мартина. Здесь следует вспомнить о «голубой лодке» – нидерландской спецификации «Корабля дураков»: в поэме Я. ван Устворена «Голубая лодка» как раз говорится о тех, кто «Пожертвования и милостыню / Несут к своим собутыльникам, / И тратят всё, полученное благодаря лохмотьям, / На продажных женщин и вино» [Pleij 2009: 258]. Не менее резко к нищим относились гуманисты: в одном из своих диалогов Эразм Роттердамский говорит, что «Обнаружилось, что под покровом нищенства творятся ужасные злодеяния. И вообще от вашей братии – страшный вред» [Роттердамский Эразм 1969: 370].

В мистерии Андре Виня (André Vigne) (1498), посвященной жизни и чудесам св. Мартина, говорится о двух калеках, пытавшихся спастись от исцеления, убегая от мощей святого, которые тогда проносили в торжественной процессии по городу. «Мы больше не соберем много денег, без забот, не работая» [Petit le Julleville 1880: 537] и «Нам придется страдать, / Тяжело работая ночь и день» [Там же] – так жалуются друг другу исцеленные против воли калеки.

---

<sup>1</sup> Ср. в оригинале: «De geode Sinte Marten is hier gestelt: onder al dit Cruipel Vuijl arm gespuijs; haer deijlende sijnene mantele, inde stade Va gelt; nou vechten se om de proije dit quaet gedruijs» (здесь и далее перевод мой – С. К.).

<sup>2</sup> Для сравнения см. скульптуры Утрехтского собора (Утрехт, Нидерланды); Хёхстского собора (Хёхст-на-Майне, Германия); церкви св. Мартина (Кольмар, Франция); миниатюру Ж. Фуке «Милосердие св. Мартина» («Heures d'Étienne Chevalier», RF 1679) и т.д.

Образ св. Мартина и совершенная им милостыня, таким образом, в ренессансную эпоху стали частью антинищенской полемики – значение доброго дела нивелируется бесчестием его получателя-нищего, в котором видят уже не «нагого Христа», но нахлебника и обманщика.

Второй топос в литературе и визуальном ренессансных Нидерландов – это сам праздник, день св. Мартина, и разные коннотации, которые он вызывал.

«Другой день св. Мартина в вакханалии проводит, / Когда гусями чтит народ Лиэя / Всю ночь и весь день, / Открывает бочку, из которой, / Испивают все» – так праздник описывает гуманист-реформатор Наогеорг в своём произведении «Regnum papisticum» [Naogeorgus 1553: 158], затрагивая два важных элемента празднования «Martinmass» – приготовление гусей и, конечно же, молодое вино, которым традиционно злоупотребляли в этот день. «Святой Мартин, Святой Мартин, / Вечером муст, на следующее утро – вино» – гласит нидерландская поговорка, бывшая тогда в ходу [Schrijnen 1914: 116].

Однако для Наогеорга обычай пить молодое вино 11 ноября на день св. Мартина, знаменующий, к тому же, начало Адвентовского поста, – уже не просто народная традиция, но часть «папистских традиций», то есть католических обычаев, против которых резко выступили реформаторы. «Не для Мартина хвалы и праздник», – заявляет он [Naogeorgus 1553: 158]. Такая позиция нашла своё воплощение и в визуальном.

«Вино на день св. Мартина» П. Брейгеля Старшего иллюстрирует ту самую «вакханалию», о которой писал и Наогеорг. Возле огромной бочки с вином толпятся люди: они упиваются вином, толкаются, дерутся или же просто стоят, ожидая своей очереди. И не замечают самого св. Мартина, проезжающего на своем коне в правом нижнем углу картины. Его видят только пара калек, которым святой отрезает часть своего плаща. Художник, как кажется, пытается донести до зрителя ту же мысль, что и Наогеорг – «не для Мартина хвалы и праздник», но для возможности предаться пьянству. По свидетельству Л. Гвиччардини, современника Брейгеля, нидерландцы «слишком предаются пьянству, в чем находят усладу» [Guicciardini 1641: 42].

Народные традиции в гуманистическом и реформационном дискурсе переосмысливаются, в основном, в негативном ключе: как потакание своим слабостям или же «папистские традиции», противоречащие истинной христианской вере.

Таким образом, в ренессансную эпоху можно наблюдать трансформацию представлений о св. Мартине и его празднике. К таким изменениям привело, на наш взгляд, изменение социокультурного контекста: становление новой бюргерской морали, зиждущейся на умеренности и бережливости; распространении Гуманизма в его «северной» модификации, осуждавшего пороки общества и стремившегося их исправить; и, наконец, распространении Реформации, подвергшей сомнению культ святых, добрые дела и их значение для спасения души, а также народные традиции, которые часто воспринимались как «папистские» предрассудки.

Нарративы гуманистов, реформаторов, позднесредневековые мистерии и визуальные источники, начинают по-новому трактовать образ св. Мартина, заостряя внимание на том или ином аспекте культа святого или «Martinmass»: милостыня, поданная нагому нищему, исцеление калек, праздник молодого вина, сопутствовавший дню св. Мартина. Однако, то, в чем агиографы средневековья видели добродетель, трансформируется в свою противоположность – за нищим уже стоит не Христос, но жажда наживы и нелюбовь к честному труду; а праздник молодого вина теперь воспринимается как «вакханалия», языческий пережиток в христианстве и т.д.

Так, хоть первичные нарративы и народная традиция и определяли сюжет и иконографию дня св. Мартина, но их интерпретация уже значительно отличалась от первоначальной.

Изменения в культе св. Мартина и переосмысление народной традиции, которая его окружала, стали частью новых ренессансных дискурсов – гуманистического и реформационного; в них ряд элементов почитания, в том числе и его праздничная составляющая, были включены в новый социокультурный контекст и обрели новое значение и истолкование.

#### Список литературы

1. Берк П. Популярна культура в ранньомодерній Європі. Киев, 2001.
2. Роттердамский Э. Разговоры запросто. М., 1969.
3. Guicciardini L. Descriptions de tous les Pays-Bas. Amsterdam, 1641.
4. Kurz O. Four tapestries after Hieronymus Bosch // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 1967. Vol. 30. P. 150–162.
5. Petit le Julleville L. «Les Mysteres». Vol. 2. Paris, 1880.
6. Naogeorgus T. Regnum Papisticum. Basel, 1553.
7. Parsons B., Jongenelen B. Comic Drama in the Low Countries c. 1450 – 1560. Cambridge, 2012.
8. Pleij H. Het Gilde van de Blauwe Schuit. Literatuur, volksfeest en burgermoraal in de late middeleeuwen. Amsterdam, 2009.
9. Schrijnen J. Nederlandsche Volkskunde. Vol. I. 1914.
10. Severus S. Vita Sancti Martini. Электронный ресурс: <http://thelatinlibrary.com/sulpiciusseverus.html> (последнее обращение 5.01.2014).
11. Voragine J. de. The Golden Legend or Lives of the Saints. Temple Classics, 1933. Vol. 6.
12. Walsh M.W. «Martin y muchos pobres»: Grotesque Versions of the Charity of St Martin in the Bosch and Bruegel Schools // Essays in Medieval Studies, 1997. Vol.14. Электронный ресурс: <http://www.illinoismedieval.org/ems/VOL14/walsh.html> (последнее обращение 5.01.2014).
13. Walsh M.W. Martinsnacht as an Early Locus of Carnavalesque Study // Medieval Folklore, 1994. No. 3. P. 127–165.

## БИХЕВИОРИЗМ ДЛЯ ДРУГИХ: ТЕПЛАЯ ДРЕССУРА ДЛЯ СОБАК И ОСОБЫХ ДЕТЕЙ

Выбирая новогодний подарок дяде у стенда с книжками для владельцев домашних животных, я наткнулась на аннотацию на обложке одной из них, составленную известным ученым с диагнозом *аутизм* Тэмпл Грандин. Книга Александры Горовиц называется «Собака от носа до хвоста: что она видит, чувствует и знает». Я поймала себя на том, что описание собак в этой книге на удивление напоминает характеристику поведения детей с расстройством аутистического спектра, с которыми я третий год работаю в реабилитационном центре. Сходство не ограничивалось характеристиками, но и распространялось на рекомендации, приемы, порядок действий при взаимодействии с такими детьми.

Встреча двух *особых других* на страницах книги – человека с психическими и физическими отклонениями и собаки, которая очевидно, занимает специфическое место рядом с нами, показалась мне на удивление неожиданной и любопытной. А мои собственные наблюдения за детьми с РДА и любимой собакой говорят о том, что сходство небезосновательно.

Это позволяет задавать вопросы о том, каковы условия возможности обнаруженного стратегического сходства? Как устроено научение особых детей и собак, а также воздействие на них? Как знание о бихевиористском следе / заимствовании позволяет проблематизировать не только дискурсивный и практический статус особого ребенка, но и порядок реабилитационных действий? Наконец, каким образом профессиональное сообщество специалистов, занимающихся поддержкой и реабилитацией особых детей, забыло об источнике этого заимствования?

В ходе доклада я хотела бы подробнее описать позицию, которая позволяет увидеть сходство в обучении особого ребенка и дрессировке животных; рассказать о том, в каких конкретно методах и техниках работы оно обнаруживается и как конструирует статус особого ребенка.

Выбранный мною ракурс объясняется принадлежностью к локальному профессиональному сообществу центра помощи семьям детей с ограниченными возможностями «Содействие» и привязанностью к собственной собаке. Включенность в деятельность центра обусловила знание методик и техник обучения особого ребенка. Объектами для исследования стали методические пособия, предназначенные для родителей особых детей и специалистов, комментарии с форумов, высказывания коллег, статьи и книги по этологии и психологии. Для выявления общих мест в обучении ребенка

и дрессировке животных мною используются концептуальные рамки постструктурализма, ресурс социального конструкционизма К. Джерджена и дискурсивной психологии в интерпретации Р. Харре, Дж. Поттера, Д. Эдвардса.

В основе одной из современных методик работы с детьми с диагнозом РДА, синдромом Аспергера и другими расстройствами аутистического спектра – Прикладного анализа поведения (так называемой АВА терапии) – лежат бихевиористские принципы обучения. Речь идет о теории оперантного обусловливания Б. Ф. Скиннера – положительном подкреплении желательных реакций. Этот метод оказывается ключевым в работе с проблемным поведением особого ребенка и предполагает игнорирование нежелательных действий и усиление социально-приемлемого поведения: «Старайтесь не смотреть на ребенка (*внимание!*), не показывайте эмоций на лице, не спорьте с ним и не разговаривайте (*внимание!*), не демонстрируйте свой гнев (*внимание!*), увлеченно займитесь какой-нибудь деятельностью или просто уйдите от ребенка в другую комнату. Предоставьте малышу немного внимания немедленно после того, как негативное поведение прекратилось» [Аутизм / АВА-терапия].

В книге А. Горовиц оперантная парадигма упоминается в качестве основы ассоциативного научения и предполагает подкрепление желательной правильной реакции животного лакомством, вниманием, игрушкой или лаской. «Пусть собака убедится, что нежелательное поведение не влечет за собой ни поощрения, ни пищи – ничего такого, что собака хотела бы от вас получить, зато хорошее поведение вознаграждается» [Горовиц 2011]. Примечательно, что при составлении рекомендаций для родителей особых детей и владельцев собак используются одни и те же словари – в них нет упоминаний о наказании, они предельно гуманистичны. Насыщение этих нарративов излишней терпимостью и человечностью призывает и первых, и вторых к эмоциональной сдержанности и повышенной рефлексивности относительно способов взаимодействия с подопечными. Локус ответственности и контроля, а вместе с ним ощущение равноправия смещаются от *особого другого* к нормативному взрослому.

Сообщение А. Горовиц о том, что она этолог, позволило привлечь работы других исследователей этой области с целью обнаружения следов их концепций в специальной и коррекционной психологии. Известный этолог и орнитолог Н. Тинберген и его супруга обратили внимание на то, что поведение птиц имеет много общего с поведением детей с РДА. Результатом их усилий стало появление психогенетической теории аутизма<sup>1</sup> и издание книги «Дети-аутисты: новая надежда на выздоровление».

В.В. Лебединский в работе «Нарушение психического развития в детском возрасте» ссылается на Н. Тинбергена и других этологов, подчеркивая, что они впервые заявили о сверхосторожности аутичного ребенка и гипертрофии защитных форм его поведения [Лебединский]. Его коллега К.С. Лебединская в книге «Ранний детский аутизм» при

---

<sup>1</sup> Согласно этой теории, аутизм представляет собой эмоциональный конфликт, в основе которого лежит страх, вызванный, в основном, неудачным контактом матери и ребёнка в первый год жизни.

анализе симптоматики РДА также высказывает предположение об особом повреждении этологических механизмов развития. Ссылаясь на Н. Тинбергена, она пишет об использовании бокового зрения как одного из врожденных инструментов этологических реакций защиты [Лебединская].

Кроме того, идеи Н. Тинбергена легли в основу холдин-терапии<sup>1</sup> для детей с РДА и РАС, вызвав поддержку со стороны российских коллег. М.М. Либлинг предлагает активно использовать этот метод в системе психологической помощи аутичным детям [Либлинг].

Наконец, говоря о некоторых общих линиях развития этологии и коррекционной психологии, я хотела бы отметить использование одних и тех же тестов при изучении онтогенетических закономерностей развития человека и при диагностике отклонений в психике, в частности, аутизма. В книге «Собака от носа до хвоста» приводится подробное описание теста «Салли и Энн»<sup>2</sup>, которому предшествует комментарий об отсутствии необходимых навыков построения модели психического у детей с РДА [Горовиц 2011: 221-222].

Упоминание аутичных детей на страницах подобного издания само по себе кажется любопытным. К тому же собаки, которым было предложено пройти этот же тест, порой справлялись с заданием успешнее детей. Означает ли это, что в современном обществе стираются границы между «дрессировкой» питомца и обучением особого ребенка? Или же особый ребенок в силу свойственной ему инаковости занимает место «не существующего животного»?

Альтернативным ответом может стать работа Карен Прайор «Не рычите на собаку! Книга о дрессировке людей, животных и самого себя». Не делая существенных различий между ними, автор говорит о том, что «какой бы ни была задача – она решается быстрее, легче, веселее, если вы знаете, как пользоваться положительным подкреплением» [Прайор].

---

<sup>1</sup> Холдинг-терапия представляет собой практику, которая была описана и рекомендована в книге «Holding Time» Мартой Уэлч. Она предполагает вынужденное удерживание ребенка терапевтом или родителем до тех пор, пока ребенок не прекратит сопротивляться, или же до момента истечения фиксированного промежутка времени; иногда ребенка не отпускают до тех пор, пока он не установит со взрослым зрительный контакт. Несмотря на то, что изначально данная техника предназначалась для аутичных взрослых, она также использовалась и для аутичных детей, подростков и детей младшего возраста с «нарушениями привязанности».

<sup>2</sup> Известный тест для диагностики аутизма. Испытуемому показывают мини спектакль с участием двух кукол – Салли и Энн. Салли кладет стеклянный шарик в корзину на глазах у ребенка и Энн, после чего покидает сцену. Энн перекладывает шарик в другую корзину. Когда Салли возвращается, испытуемому задают вопрос: где кукла будет искать свой шарик? Дети 4-х лет отвечают правильно, поскольку понимают, что персонажу спектакля известно нечто иное, чем им. Однако младшие дети и дети с РДА утверждают, что Салли станет искать шарик там, где он лежит на самом деле, то есть во второй корзине. Другими словами они не задумываются о том, что на самом деле известно кукле.



## Список литературы

1. Аутизм / АВА-терапия. Каковы причины возникновения нежелательного поведения, и что с этим делать. Введение в АВС-анализ для родителей. Электронный ресурс: <http://autism-aba.blogspot.ru/2012/11/negative-behaviors.html>.
2. Горовиц А. Собака от носа до хвоста: что она видит, чувствует и знает. Изд-во Астрель, Corpus, 2011.
3. Лебединская К.С. Ранний детский аутизм. Электронный ресурс: <http://www.autism.ru/read.asp?id=40&vol=40>.
4. Лебединский В.В. Нарушения психического развития в детском возрасте. Электронный ресурс: <http://userdocs.ru/psihologiya/140523/index.html?page=9>.
5. Либлинг М.М. Метод холдинг-терапии в системе психологической помощи семьям, воспитывающим детей с аутизмом. Электронный ресурс: <http://www.childpsy.ru/dissertations/id/18945.php>.
6. Прайор К. Не рычите на собаку. Электронный ресурс: <http://lib.ru/DPEOPLE/nerychite.txt>.

СОСТЯЗАНИЕ С ДУХОМ:  
ОРУЖИЕ И ДОСПЕХИ В КОЛЛЕКТИВНЫХ МОЛЕНИЯХ НА *ОБО*

*Обо* – это ритуальные сооружения из камней и веток, традиция строить и почитать которые распространена в Тибете, в Монголии и у некоторых тюркских народов. Они строятся на вершинах гор и на опасных перевалах, у дороги или на берегах рек и озер.

Коллективное моление совершается рядом с *обо*, если оно располагается на горе или у берега водоема. Придорожным *обо* и *обо* на перевалах поклоняются окказионально: брызгают молоком или водкой при проезде мимо, спешиваются или гудят в гудок.

*Обо* – это не только объект, обозначающий место совершения моления. Одновременно он воспринимается как посредник между миром людей и миром духов и как непосредственный адресат послания. Такое троичное назначение *обо* объясняется высокой степенью синкретичности монгольского фольклора. Особенно хорошо это видно на примере современных записей мифологической прозы: локальные духи воспринимаются и как отдельные от природы абстрактные существа (видимые и невидимые), и, одновременно, как сама природа или природные объекты. Молитву, обращенную к небу, невозможно отделить от молитвы богу по имени Небо (*Тэнгри*). *Обо*, как и духи и боги, часто воспринимается одновременно и как жилище духов, и как посредник между человеком и духом, и как объект поклонения сам по себе.

На тему поклонения *обо* написано множество работ, начиная от буддийских трактатов, посвященных осмыслению и регламентации этой традиции (Мэргэн Диянчи лама, Лобсан Норбу Шэраб) и заканчивая фольклорно-антропологическими исследованиями, где анализируются типы *обо* и особенности их почитания [Неклюдов, 2014; Davaa-Ochir, 2008].

Сравнительному аспекту рассмотрения вариантов обряда и его структуры уделялось не так много внимания. Между тем, сравнение вариантов одного, на первый взгляд, не слишком значимого элемента обряда (закладка оружия и доспехов) позволит проследить исторические изменения, происходившие со всем обрядом на протяжении конца XIX и всего XX века, и уточнить прагматику обряда почитания *обо* в контексте фольклорных

традиций Монголии и Бурятии. Для сравнительного материала будут привлекаться записи экспедиций ЦТСФ РГГУ<sup>1</sup>.

### **Оружие и доспехи**

В записях монголоведа Д. Банзарова приведены свидетельства того, что при закладывании *обо* на место, где оно будет построено, помимо всяческих подношений, кладут панцирь, шлем и оружие, а в готовую насыпь «согласно с древними обычаями, втыкают лук, стрелы, копье и меч» [Банзаров, 1955].

Подобную практику подробно описывает и востоковед А.М. Позднеев. Он пишет, что халха-монголы во время обряда жертвоприношения на *обо*, помимо прочих жертв, на сооружение клали панцирь, шлем, лук, несколько стрел, копье, меч и другие предметы вооружения. Это сопровождалось молитвами, в которых говорилось, что действия производятся ради «укрепления умиротворения всего злобного» и «рассеяния всякого рода препятствий» [Позднеев, 1887]. Подобные действия совершались, по всей видимости, и на территории современного Китая, во Внутренней Монголии [Pollard-Urquhart, 1937].

При всей вариативности обряда традиция закладывания оружия была широко распространена и относительно устойчива. Мотивировки подобного действия, включенные в текст моления, производят впечатление вторичности по отношению к самому действию: «Шлем и панцирь, непроницаемые в битве и неподдающиеся мечу, составляют основу для сохранения человеческой жизни; поэтому мы и приносим их вам, предметам веры. Укрепите основы умиротворения всего злобного», «Лук и стрелы, имеющие свойство попадать в самое сердце злобных врагов, составляют основу для рассеяния всякого рода препятствий; поэтому мы и приносим их вам, предметам веры» [Позднеев, 1887].

По всей вероятности, носители традиции ощущают необходимость проговаривать во время обряда, зачем именно *обо* подносят оружие и доспехи. Это свидетельствует о том, что внутренняя логика данного подношения утеряна, а действие нуждается в дополнительной экспликации.

### **Гневные божества**

В обращении к богу Ваджрапани во время обряда лама просит его, чтобы он «своим пламенем пожег бы всех демонов (*ada*), обитающих сверху, внизу и в промежуточном

---

<sup>1</sup> Центр типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета / Институт языка и литературы Монгольской академии наук: 2006 г. (Убурхангайский аймак), 2007 г. (Хубсугульский и Булганский аймаки), 2008 г. (Центральный, Хэнтэйский, Сухэбаторский аймаки), 2009 г. (Среднегобийский и Южногобийский аймаки), 2010 г. (Центральный и Восточный аймаки), 2011 г. (Убурхангайский, Архангайский и Хубсугульский аймаки). Участники: А.С. Архипова, Б. Дайриймаа, И.Л. Дашицыренова, Д. Дорж, Е.Е. Дувакин, А.В. Козьмин, Ю.В. Ляхова, С.Ю. Неклюдов, В.В. Олзоева, И. Санжааханд, А.А. Соловьева, Е.Б. Чекменева, Р. Чултэмсурэн. Экспедиции проводились в рамках совместных проектов РГНФ – МинОКН Монголии (гранты 06-01-91916 е/G, 08-01-92070 е/G, 08-01-92070 е/G).

пространстве» [Позднеев, 1887]. Ваджрапани (монг. – Очирвани) – божество, относящееся к разряду *догшитов*, гневных божеств. Существует сюжет о его борьбе со злым духом *чутгуром*, с ним связываются и змеборческие мотивы. Так, в обряде, пока ненавязчиво, появляется идея укрощения злых духов.

С.Д. Шагдарон и Б.Д. Очиров отмечают, что при *обо* принято подвешивать «образ доброго гения *Далха (Далха)*» [Шагдарон, Очиров, 1909]. На деле «добрый гений» оказывается не кем иным, как тибетским божеством войны (а точнее, врага) *dgra-lha*. Иконография этого гневного божества предполагает его изображение с арканом, луком и стрелами – его постоянными атрибутами. Возможно, божество Далха имеет добуддийское происхождение. Таким образом, вполне мирный обряд почитания *обо* снова, как и в случае с Очирвани, оказывается основан на поклонении гневному божеству.

### Прямое противостояние

В описании С.Д. Шагдарона есть подробная сцена борьбы людей со злыми духами: «При поклонении гению *Далха* девять человек (молодые буряты) надевают кольчуги, вооружаются с ног до головы ружьями, пиками, саблями, луками и стрелами и на белых, как снег, лошадях объезжают три раза *обо*. В то же время они совершают обряд борьбы с злыми духами: стреляют из ружей, стреляют из луков, вступают как бы в рукопашный бой и т. п. Наконец, они побеждают, перебаривают злых духов – и церемония кончается» [Шагдарон, Очиров, 1909].

Так, во время обряда оказывается возможна прямая встреча человека и духов и победа человека над ними. Это закономерное следствие того, что во время проведения обряда *обо* становится символическим центром вселенной («Все тринадцать *обо* представляют весь мир, как его изображают буддисты, т. е. средняя насыпь соответствует горе Сумэру, а прочие малые – 12 двипам или частям мира» [Банзаров, 1955]; «Эти тринадцать *обо* подобны горе Сумэру царю гор, четырем большим тибам и четырем малым тибам» [Позднеев, 1887]), а человек оказывается в одном пространстве с духами. Одновременно дух спускается в мир людей, а обряд, формируя отличную от профанной действительность, отсылает участников к миру духов. Ситуация прямого физического воздействия на духа может существовать исключительно в рамках подобной закодированной обрядовой реальности. В других случаях, при встрече человека с какой-либо нечистой силой (*ада*, *бохолдой*, *чутгур* и другие опасные персонажи низшей мифологии), человек не в силах воздействовать на духа физически, возможны только метафорические или метонимические средства защиты. Острая пила, висящая на входе в юрту, создает барьер для прохождения злого духа; с духом, следующим за человеком или пришедшим в юрту, можно справиться с помощью щепотки соли, брошенной в его сторону или в огонь; духов можно подавить с помощью чтения молитвы. Прямое физическое воздействие оказывается возможным только в рамках ритуала. Таким образом, при совершении обряда почитания человек оказывается в одном пространстве с нечистой силой, тогда как в обычной жизни он находится в разных измерениях с духами,

из-за чего воздействие на них оказывается затруднено и возможно только благодаря перенесению способов борьбы с ними на метафорический или метанимический уровень.

После окончания обряда проводятся состязания по стрельбе из лука, борьбе и скачки, в процессе которых люди уже борются не с духами, а друг с другом и в свое удовольствие.

Таким образом, благодаря замеченной С.Д. Шагдарон и Б.Д. Очировым детали обряда, отсутствующей в других описаниях, становятся ясны истоки традиции закладывания оружия при установки *обо*, поднесения оружия и доспехов богам и духам во время ритуала и причины выбора главных божеств, почитаемых при жертвоприношениях. Смысл обряда поклонения *обо* оказывается не только в том, чтобы задобрить духов, спускающихся на землю, и богов, получающих через *обо* жертвы, но и в том, чтобы силой победить злых духов, тем самым обеспечив себе спокойствие до следующего обряда жертвоприношения. Это возможно благодаря тому, что на время проведения обряда границы между духами и человеком стираются (считается, что не только злые духи, но и глава небесных духов *лусын хан* в это время спускается с неба на землю) и люди, оказавшись в одной плоскости с духами, обретают возможность физически, с помощью оружия, а не символически, с помощью магических средств, победить нечистую силу. Смысл этого элемента обряда стал теряться, уступая место более миролюбивым способам воздействия на духов, кровавые жертвоприношения прямо на *обо* стали заменяться – теперь на святыню приносят уже готовое мясо или посвящают духам скот, не убивая его. В таком контексте борьба и закладка оружия потеряли свою актуальность: сначала была забыта акциональная составляющая (перестала воспроизводиться борьба людей и духов), затем забылись причины подношения оружия *обо* (и были изобретены вторичные мотивировки), после же перестало совершаться и само подношение.

#### Список литературы

1. Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Банзаров Д. Собрание сочинений. М.: Наука, 1955. С. 67-70.
2. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб., 1887 (Зап. Имп. РГО по отд. этногр. Т. XVI; = Элиста, 1993). С. 403-411.
3. Шагдарон С.-Д., Очиров Б.-Д. Игры и увеселения агинских бурят // Сб. в честь 70-летия Г.Н. Потанина. СПб., 1909 (Зап. Имп. РГО по отд. этногр. Т. XXXIV). С. 468-470.
4. Неклюдов С.Ю. «Дурной обычай»: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре. М.: РГГУ, 2014.

5. Pollard-Urquhart A.L. An obo festival of Western Sunit // Journal of The Royal Central Asian Society, Vol. 24, Issue 3 (1937). P. 454–467.
6. Davaa-Ochir 2008 – Davaa-Ochir G. Oboo Worship: The Worship of Earth and Water Divinities in Mongolia. Thesis Submitted for the Degree M. Phil in Tibetan Studies. Department of Culture Studies and Oriental Languages. University of Oslo. Spring 2008.

## РЕКОНСТРУКЦИЯ СЕМАНТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ СЛОВ С КОРНЕМ «ИКОТ-» НА МАТЕРИАЛЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТОВ СЕВЕРНОГО ПРИКАМЬЯ

В нашей работе мы рассматриваем такое явление как *икота*, распространенное на территории Северного Прикамья, и представляющее в настоящее время живой интерес для исследователей, с лингвистической точки зрения. Стоит отметить, что в Прикамье на протяжении многих лет складывалась особая традиция, связанная с икотой. В словаре говора деревни Акчим дается следующее определение: «Икота – нервное истерическое заболевание (обычно у женщин), выражающееся в судорожных припадках, во время которых больные кричат или чревовещают». Помимо икоты как специфического для Русского Севера явления, нас интересует семантическая история этого корня, попытка ее реконструкции. Материалом исследования послужили многочисленные словари, данные фольклорных экспедиций, записи, сделанные сотрудниками Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПГНИУ (рук. Е.М. Четина) на территории Коми-Пермяцкого округа (1999–2005 гг.), а также данные из архива фольклорной практики ПГНИУ (рук. С.Ю. Королёва), собранные на территории пограничного Чердынского района, населенного русскими (2008–2011 гг.).

Проследить историю корня «икот-» непросто: например, Фасмер не связывает этот корень ни с одним из известных древнерусских корней с близкой семантикой, отмечая его звукоподражательную природу. Но очевидно, *икота*, в значении «особый вид кликушества», этимологически связана с общерусским корнем, однако семантически отлична от него.

В Этимологическом словаре славянских языков [ЭССЯ, №8: 215-216] указана праформа \*jьkati; общая семантика корня в славянских языках связана с «продуцированием звуков», а \*jьkota – отглагольное существительное, образованное с помощью суффикса –ota. Если касаться семантики этого суффикса, то можно выделить ряд значений, которые он реализует в русском языке.

Суффикс –ota образует имена существительные с семантикой:

- 1) отвлеченного признака (быстро**та**, добро**та**, нищета);
- 2) совокупности лиц (бедно**та**, пехо**та**);
- 3) действия с общим значением шума (грохо**т**, топо**т**).

Нас интересует третья группа значений, ведь «икать» – именно производить звуки, которые в норме не являются характерными для человека. В этом же словаре [ЭССЯ, №8:

215-216] в качестве диалектных указаны такие значения этого корня, как «продолжительная нервная болезнь», «одержимый человек», «род кликушества».

На основании словарных дефиниций мы можем проследить семантическую связь между понятиями «икота» и «кликушество». Стоит сказать, что лексемы *кликуша*, *кликушество* входят в литературный язык в прямом своем значении, тогда как значение корней *икота*, *икать* в системе литературного языка связывается исключительно с физиологическим процессом и никак не вписывается в мифологический контекст, как это происходит в диалектах, в частности на Русском Севере. Икота на территории Северного Прикамья являет собой разновидность кликушества, и в большинстве случаев связана с особенностями речевого поведения. Мы ставим вопрос: почему в пермских диалектах используется корень «икот-» для обозначения явлений, связанных с подселенным духом? Мы предполагаем, что семантический перенос связан со спецификой речи больных икотой.

В традиции Северного Прикамья довольно часто встречаются духи-икотки, проявляющие себя собственным речевым поведением. По представлениям информантов, икотки делятся на *говорух* (обладающих членораздельной речью) и *немух* (немых). Например: «[Есть икота – А.М.] *Котора икат, котора говорит, котора ухат*» (информант Шишигина, с. Пянтег, Чердынский район, 2011).

Икота влияет не только на привычки человека, но и на свойства его речи – на использование специфических (бранных) слов, на высоту, тембр голоса. В отступлении от норм (в данном случае от норм речевого поведения) в полной мере находит отражение представление об аномальности этого явления, его враждебности человеку. Человек начинает воспроизводить звуки, нетипичные для него или для людей вообще. Для описания голоса икоты информанты зачастую используют определения – *чужой, другой, не свой* и т.п.

В нашей работе мы рассмотрели значения слов с корнем «икот / икат» в русских говорах и представили их наглядно в виде схемы (см. приложение к тезисам).

Глагол *икать* и производные от него в мифологических контекстах полисемантичны. В общем виде систему значений слов с корнем «**икот / икат**» в русских говорах можно представить в следующем виде:

### **1. Икота как физиологическое расстройство (общерусское значение)**

«Непроизвольные сокращения диафрагмы» – наиболее общее значение, характерное для русского литературного языка. В говорах Пермского края также встречается в этом значении.

**2. Болезнь (здесь и далее семантические варианты, которые встречаются только в рамках диалектов на северных территориях)**



- а. Икота как нервная болезнь (= кликушество)
- б. Болезнь, вызванная колдовством; иными словами, «порча»
- в. Раковая опухоль

### 3. Название человека

- а. Страдающего от икоты. Это значение представлено множеством деривационных вариантов (*ср. ИКОТа, ИКОТник, ИКОТошный, ИКОТница*)
- б. Колдуньи / колдуна, который вселяет духов, вызывающих «икоту» (*ИКОТа, ИКОТник*). Отсюда и название процесса колдовства – *ИКОТить*
- в. Название самого подселенного духа (*ИКОТа, ИКОТка*)

### 4. Ругательство

Используется в качестве бранного слова.

### 5. Связь слова с семантикой «говорения»

- а. *Говорить икотой* – о припадке заболевания
- б. *Клыкать* (возможна этимологическая связь с *кликать*) – то же, что и икать (о физиологическом процессе)
- в. *ВЫИКАТЬ, ИКОТничать*. Сообщить / сообщать то, что неизвестно, предсказать будущее (о речевом поведении злого духа, вселившегося в человека по воле колдуна). *Икотка выикат тебе про тебя всё* (с. Калинино, Кунгурский район)

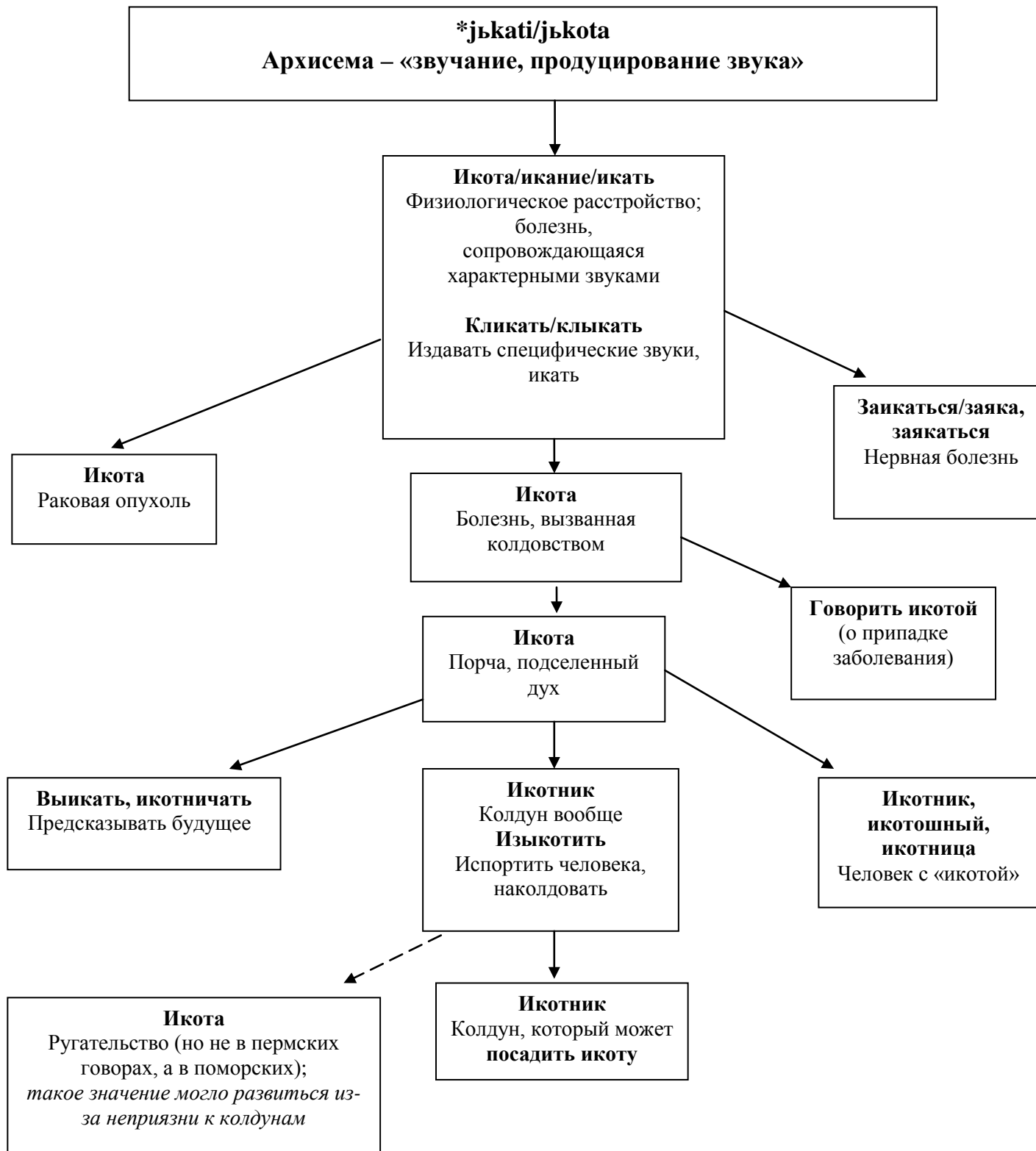
Важно заметить, что семантическая связь икоты с голосом и процессом продуцирования речи очень сильна.

Опираясь на вышесказанное, интересно рассмотреть семантические связи *икоты* (как «подселенного духа») и такого нарушения речевого поведения, как заикание (в пермских говорах *заякиваться, заяка* и проч.). Заикание – это тоже отступление от норм речевого поведения, аномалия, как и «говорение икоты».

На основании составленной нами системы значений можно сделать вывод о том, что корень «икот-» и сейчас достаточно продуктивен в севернорусских говорах – это связано не в последнюю очередь с тем, что сама традиция и ее носители продолжают жить.

### Список литературы

1. Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области / Под ред. Ф.Л. Скитовой. Т.2. Пермь, 1990.
2. Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О.Н. Трубачева. Т.8. М., 1981.



## РЕАБИЛИТАЦИЯ ЧЕРЕЗ ОБРАЩЕНИЕ И ОБРАЩЕНИЕ ЧЕРЕЗ РЕАБИЛИТАЦИЮ В БАПТИСТСКОМ СЛУЖЕНИИ «ДОБРЫЙ САМАРЯНИН»

Объект моего исследования – реабилитационное служение Санкт-Петербургской церкви Евангельских Христиан-Баптистов (ЕХБ) в Северо-Западном регионе России. Моя гипотеза заключается в том, что существует прямая связь между лечением реабилитантов (физической трансформацией) и обращением в христианство (моральной трансформацией). Ярким выражением этой трансформации служит усвоение особого баптистского нарратива молитвы и индивидуальной истории жизни (*свидетельства*). Этот нарратив конструируется в рамках особенностей арминианской догматики, присущей русским баптистам.

Добрый Самарянин – это служение помощи нарко-, алкозависимым и бездомным в форме «терапевтического сообщества», существующее уже почти 10 лет. В служение входит около тридцати реабилитационных центров в разных регионах России расположенных, как правило, на значительном удалении от искушений большого города. Программа состоит из двух этапов: (1) социальная реабилитация, которая длится два месяца и представляет собой непрерывное изучение Нового Завета; и (2) социальная адаптация, длящаяся шесть месяцев и состоящая из изучения всей Библии и трудовых обязанностей, в основном направленных на поддержание жизни в центре. По утверждениям служителей центра, 30 процентов прошедших программу до конца избавляются от зависимостей.

Мой проект – это вклад в антропологические исследования обращения в христианство (рассматриваемого как личностная трансформация) и реабилитации зависимых людей. Пять основных исследовательских направлений составляют теоретическое основание исследования, а именно: *молитва* как основной нарратив веры у баптистов; *обращение в христианство* как личностная трансформация, разделяющая жизнь конверта на три периода – «жизнь в грехе», «христианская жизнь» и лиминальный период моральной трансформации, начинающийся с покаяния и принятия Христа и обычно заканчивающийся крещением; *зависимость*, также формирующая историю жизни с периодами «до» и «после»; *реабилитация*, которую я рассматриваю как двухмерный нарратив преодоления физической зависимости и связанной с ней социальной стигмы; и *баптистская церковь в России*, с ее специфической догматикой, историей, особенно в советский период, и влиянием вошедших в нее разных религиозных групп.

На основе исследовательских тем я сформулировал пять главных исследовательских вопросов:

- Какую роль обращение играет в реабилитационном процессе?
- Как моральная трансформация через обращение влияет на физиологический процесс преодоления зависимости?
- Какова роль молитвы в нарративе и процессе обращения?
- Как в течение процесса реабилитации конструируются жизненные истории?
- Какие особенности баптистской догматики обуславливают процесс реабилитации?

В современной антропологии взгляд на феномен молитвы разделился на три основных направления: молитва как перформативный акт, молитва как консолидатор религиозного сообщества и молитва как средство для преодоления жизненных трудностей или исцеления.

Религиозное обращение, в частности в христианство, в основном рассматривается в антропологии как процесс моральной трансформации, далеко выходящий за рамки обычной смены религиозной аффилиации. Существует четыре основных направления исследования обращения в христианство: самоидентификация, определение понятия «христианин»; нарратив моральной и телесной трансформации; лиминальность, переходный период (как временный, так и постоянный), в основном выраженный в «переводе» местных религиозных верований в христианский дискурс; культурный контекст и социальные изменения, связанные с обращением.

В моем случае «обращение» подразумевает продолжительный процесс радикальной трансформации личности, характеризующийся специфическими нарративными практиками и телесным опытом [Harding 2000: 34–35; Wanner 2007: 149]. Термин «личность» (*Self*) я заимствую у Томаса Чордаша, который использует феноменологическое понятие интерсубъективной личности, конструируемой при помощи языка [Csordas 1997]. Баптистская догматика, а именно арминианская теология, провозглашающая спасение для всех покаявшихся, то есть свободную волю и возможность отказаться как от греха, так и от спасения, делает обращение независимым решением, результатом выбора.

Понятие «зависимость» вызывает определенные затруднения при попытке разделить физиологические и социокультурные аспекты. В антропологии зависимость в основном понимается в связи с культурными контекстами наркозависимых и сообществами, которые они создают для выживания и дальнейшего употребления наркотиков на основе определенной системы «моральной экономики» [Agar 1973; Bourgois and Schonberg 2009].

Реабилитация зависимых рассматривается в антропологии в рамках трех основных направлений: терапия [Bourgois and Schonberg 2009; Garcia 2010; Hansen 2013; Raikhel

2009], детоксикация как медицинская процедура; программы Двенадцать шагов (Анонимные алкоголики и Анонимные наркоманы) [Raikhel 2009; Wilcox 1998], принятие и идентификация зависимости; религиозные центры, основывающиеся на вере как основном способе реабилитации [Al-Krenawi and Graham 1997; Hansen 2013; May 2007; Zigon 2011].

Важнейшим сравнительным материалом для моего исследования являются работы Юджина Райхеля и Джаретта Зайгона. Райхель проводит сравнительный анализ лечения алкоголиков в государственной наркологической больнице и группах Анонимных Алкоголиков в Санкт-Петербурге, уделяя особое внимание разнице в подходах к реабилитации, противопоставляя, в частности, страх и внушение в официальной медицине и принятие и самоанализ в группах 12 шагов [Raikhel 2009].

Зайгон помещает свое исследование православного реабилитационного центра в Ленинградской области в контекст «неолиберальной» России и православной морали [Zigon 2011]. Основное концептуальное различие православного и баптистского центров кроется в разных догматических установках. Православная мораль требует для спасения не только веры, но и реальных дел, формирования «моральной личности», способной жить «нормальной жизнью» [Zigon 2011: 148-158], тогда как арминианская доктрина, которой руководствуются баптисты, считает условием спасения исключительно веру и покаяние. Отсюда вытекает различие в реабилитационном процессе: православный центр перевоспитывает зависимых, используя трудотерапию и дисциплину, тогда как баптистский центр «приводит [реабилитантов] ко Христу».

Особая история российских Евангельских церквей серьезно повлияла также и на их догматику. В конце 1980-х годов религиозные группы получили свободу, и Евангельские церкви испытали значительный приток неопитов. Однако, благодаря сформировавшимся ранее строгим правилам и консервативной догматике, баптистская община не претерпела радикальных качественных изменений.

В России баптисты появились в XIX веке, и как до революции, так и позже, во время правления Сталина, они испытывали серьезные гонения. Тем не менее, с наиболее серьезными репрессиями религиозные сообщества, а особенно протестанты, столкнулись во времена хрущевской антирелигиозной кампании. В результате спора о сотрудничестве или сопротивлении властям от советской баптистской общины откололась значительная часть консервативно настроенных верующих, не желавших идти на антихристианские, по их мнению, уступки, такие как запрет миссионерства, отказ от крещения молодежи, воспитания детей в христианских традициях и вере и т. п. «Отделенные» сформировали свой, независимый от Союза ЕХБ, орган – Совет Церквей ЕХБ. Раскол не преодолен и по сей день. Судя по полному избеганию контакта между представителями обоих течений, предпосылок к его преодолению ждать не приходится.

Второй важной особенностью гонений на баптистов в советское время является тройная изоляция: от официально «терпимых» религиозных групп, таких как Православие

или Ислам; от советского общества, формально антирелигиозного; от контактов за пределами страны и Железного занавеса, в том числе и с братьями по вере. В таких условиях, в придачу к примкнувшим к баптистам малочисленным течениям, как протестантским (так сама община ЕХБ является результатом объединения в 1944 году двух догматически и богословски близких общин: Церкви Евангельских Христиан и Баптистской Церкви), так и русским «еретическим» (например, части молокан, духоборов и хлыстов) – сформировалась уникальная религиозная община, с одной стороны, сохранившая все черты баптистской церкви, а с другой стороны, представляющая собой исключительно российский феномен, впитавший множество местных традиций и сформировавший свой особый дискурс «русского баптизма», значительное влияние на который оказал язык русского Православия и Синодального перевода Библии.

Основными этическими проблемами в моем проекте являются самопрезентация неверующего этнографа в религиозной общине и уязвимость реабилитантов во время такого сложного процесса, как лечение зависимости через трансформацию личности.

Исследование осуществляется методом этнографического включенного наблюдения. Планируемая продолжительность полевого этапа исследования – 12 месяцев. На момент проведения конференции я проведу в поле два месяца, пройдя программу социальной реабилитации на правах реабилитанта. Собранные данные, соображения на тему того, насколько подтверждаются гипотезы и в каком направлении продвигается исследование, а также специфичность условий проведения исследования я собираюсь представить на конференции.

#### Список литературы

1. Agar M. *Ripping and Running: A Formal Ethnography of Urban Heroin Addicts*. New York: Seminar Press, 1973.
2. Al-Krenawi A., and Graham J. R. 1997. Nebi-Musa: Therapeutic Community for Drug Addicts in a Muslim Context // *Transcultural Psychiatry*. 1997. Vol. 34 (№ 3). P. 377-391.
3. Bourgois P., Schonberg J. *Righteous Dopefiend*. Berkeley: University of California Press, 2009.
4. Csordas T.J. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press, 1997.
5. Garcia A. *The Pastoral Clinic: Addiction and Dispossession along the Rio Grande*. Berkeley: University of California Press, 2010.
6. Hansen H. *Pharmaceutical Evangelism and Spiritual Capital: An American Tale of Two Communities of Addicted Selves* // *Addiction Trajectories*. Ed. by E. Raikhel and W. Garriott. Durham: Duke University Press, 2013. P. 108-125.

7. Harding S.F. *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
8. May G.G. *Addiction and Grace: Love and Spirituality in the Healing of Addictions (plus)*. New York: Harper One, 2007.
9. Raikhel E. *Institutional Encounters: Identification and Anonymity in Russian Addiction Treatment (and Ethnography) // Being There: The Fieldwork Encounter and the Making of Truth*. Ed. by J. Borneman and A. Hammoudi. Berkeley: University of California Press, 2009. P. 201-236.
10. Wanner C. *Communities of The Converted: Ukrainians and Global Evangelism*. Ithaca: Cornell University Press, 2007.
11. Wilcox D.M. *Alcoholic Thinking: Language, Culture, and Belief in Alcoholics Anonymous*. Westport, CT: Praeger / Greenwood, 1998.
12. Zigon J. *HIV is God's Blessing: Rehabilitating Morality in Neoliberal Russia*. Berkeley: University of California Press, 2011.

*Дарья Мищенко*  
*Институт лингвистических исследований (Санкт-Петербург), аспирант*  
*Langage, Langues et Cultures d'Afrique Noire (LLACAN CNRS, Париж), докторант*  
[zenitchiki@yandex.ru](mailto:zenitchiki@yandex.ru)

## НАДПИСИ НА ТАКСИ В АБИДЖАНЕ (КОТ-Д'ИВУАР)

*Merci Maman*  
(надпись на такси)

Небольшое исследование, результаты которого будут представлены в настоящем докладе, посвящено индивидуальным надписям на кузове автомобилей, используемых в качестве общественного транспорта в административной столице Кот-д'Ивуара, г. Абиджан. Работа основана на материалах, собранных автором в ходе экспедиций в Кот-д'Ивуар в 2010, 2011 и 2013 гг.; данные получены методом включённого наблюдения и интервью.

По-видимому, изображения и надписи на общественном транспорте типичны для развивающихся стран вообще и для стран Чёрной Африки в частности (ср., например, заметки о рисунках и надписях на микроавтобусах *matatu* в Кении [Fischer 1999; Baldauf 2010]). Однако специфику этого явления в Абиджане определяет тот факт, что здесь легковые машины преобладают над микроавтобусами. В то время как в других крупных городах Чёрной Африки, согласно данным, опубликованным муниципальными властями и приведённым в [Kumar, Barrett 2008], основным средством передвижения являются микроавтобусы, в Абиджане такси, по данным на 2008 г., обеспечивали 29% городских перевозок [Kumar, Barrett 2008: 13]. Этим объясняется своеобразие проявления общей тенденции в Абиджане: поверхность легкового автомобиля просто не позволяет нанести крупный рисунок, подобный тем, которые украшают автобусы. Кроме того, здесь имеет значение цвет автомобиля. Дело в том, что в Абиджане представлены два типа такси. Первые, с установленным (но чаще всего не работающим) счётчиком, выкрашены в ярко-оранжевый цвет. Они курсируют по всему городу, и их в основном обслуживают водители, входящие в Национальный синдикат водителей такси Кот-д'Ивуара (*Syndicat National des Chauffeurs de Taxis de Côte d'Ivoire*). Такси второго типа, так называемые *woro-woro*, обслуживают конкретную городскую коммуну, причём в каждой коммуне цвет такси индивидуален. Таким образом, красочные рисунки затруднили бы идентификацию типа такси. Именно поэтому все функции, которые выполняют изображения на общественном транспорте в странах субсахарской Африки, в абиджанских такси сведены к надписям. Основные наблюдения и выводы, представленные в докладе, касаются именно надписей на такси. В то же время, очевидно, что, поскольку это явление является частью более широкой практики, его нельзя рассматривать изолированно. Вот почему



надписи на такси будут анализироваться в сравнении с изображениями и надписями на микроавтобусах.

Стоит отметить, что надписи встречаются только на такси и микроавтобусах. Мне не известно ни одного случая, когда надпись наносилась бы на частный автомобиль, а надписи на грузовых автомашинах и фурах, хотя и встречаются, но крайне редки. Таким образом, речь идёт об атрибуте профессии, о практике, распространённой в границах профессионального сообщества. В условиях неинституализированной группы внешние признаки принадлежности к ней становятся особенно важными. В этом смысле надпись на такси выполняет одновременно ограничительную и интегрирующую функции, объединяя членов сообщества и отделяя их от тех, кто в него не входит. По сути, она становится, наряду с цветом кузова, опознавательным знаком, позволяющим отличить такси от других автомашин.

В зависимости от содержания, все надписи на такси можно разделить на несколько групп:

1) религиозные формулы (типа *Dieu merci, C'est Dieu qui est fort, Que Dieu nous aide* и т. п.); очевидно, что основная функция таких надписей – охранительная: они служат своеобразным оберегом и призваны помочь водителю в дороге.

К этой группе примыкают однословные надписи, которые можно объединить под названием «позитивная лексика» (*la grace, la joie* и т. п.). Эта лексика также в основном носит религиозную окраску и представляет собой благопожелания.

Вероятно, именно эта группа надписей этимологически первична, а охранительная функция вообще является исходной для надписей на такси. Поскольку в традиционной культуре, да и в сознании современного человека, доминируют «представления о дороге как опасном и страшном месте» [Щепанская 2003а: 161], неудивительно, что основным назначением большинства связанных с ней ритуальных действий является попытка защититься от возможных опасностей.

2) имена собственные встречаются на машинах редко. Как пояснили информанты-таксисты, водитель может написать на машине своё имя или, реже, имя своей возлюбленной (как вариант – матери). Функция таких надписей различна. Нанося на автомобиль имя своей девушки или матери, водитель, с одной стороны, как рыцарь, прославляет её, а с другой – встаёт под её защиту; в этом случае надпись также может рассматриваться как охранительная. Давая же машине собственное имя, водитель такси связывает свою судьбу с судьбой автомобиля, тем самым повышая уровень собственной ответственности на дороге; подобное перераспределение социального контроля над пространством может рассматриваться как признак профессионализации деятельности сообщества. Кроме того, показателен сам факт надления автомобиля именем: номинация как способ персонификации объекта широко распространена среди представителей

многих профессий [Щепанская 2003b: 155], она позволяет установить коммуникацию с неодушевлённым предметом и облегчить профессиональную деятельность.

3) самохарактеристика (шутливая, чаще всего с эротическим подтекстом, например, *Choco*). Выбирая конкретную надпись, водитель такси выражает свою индивидуальность; по словам информантов, эта надпись может использоваться для отсылки к конкретному водителю среди членов синдиката. Характерен образ «лихого мачо», который водитель создаёт при помощи таких надписей. Он позволяет сделать вывод о специфике саморепрезентации членов сообщества: хозяева дороги – бойкие, уверенные в себе парни.

г) имена известных персонажей (политических деятелей, футболистов, певцов – безусловные лидеры здесь Барак Обама, Самюэль Это'О и Дидье Дрогба).

К этой группе можно отнести также названия модных марок, типа *D&G*. Отражая интересы и ценности водителя, такие надписи, как и надписи из предыдущей группы, служат средством самовыражения и самопредставления. Однако более важным здесь кажется иное: надписи такого рода отражают особый пласт культуры, общий для таксистов. Разделяемые ценности в этом случае являются одним из признаков сообщества.

Набор надписей, встречающихся на такси, конечен. Коллекция, собранная мной в ходе трёх экспедиций в Кот-д'Ивуар, насчитывает около 70 надписей (назвать точное количество мешает изредка встречающаяся вариативность). Среди них можно выделить около десятка чрезвычайно распространённых; напротив, уникальные надписи, зафиксированные лишь один раз, единичны. По-видимому, причина кроется вовсе не в недостатке фантазии водителей, а в том, что эти надписи образуют нечто вроде корпуса прецедентных текстов, знакомство с которым является одним из знаков принадлежности к группе. Написать на своей машине то, что часто пишут на других такси, значит продемонстрировать своё знакомство с данной культурой. В некоторых случаях смысл надписи может быть непонятен «чужим», что создаёт дополнительную границу, закрывающую доступ в общество профанам.

Чрезвычайно интересной представляется обнаруженная корреляция между содержанием надписи и местом её нанесения. Основное место расположения надписи на кузове такси – сзади, под номерным знаком (реже над ним). Однако иногда на машину наносится несколько надписей; в этом случае они располагаются не только сзади, но и по бокам – на дверях или над боковыми стёклами, у микроавтобусов также на заднем стекле и спереди. Пространство под номерным знаком в такой ситуации закреплено за «охранительной» религиозной надписью. Вероятно, выбор места диктуется коммуникативными целями и определяется тем, кому предназначено «сообщение». Надпись сзади может увидеть только другой водитель, едущий позади, либо прямой «адресат» – Бог. Они вряд ли могут помочь создать тот или иной имидж в глазах клиента. Иное дело – надписи на бортах автомобиля: они доступны потенциальным пассажирам и могут использоваться в качестве рекламы.

Определённая зависимость существует также между содержанием надписи и языком, на котором она сделана. Хотя в подавляющем большинстве случаев это французский, иногда встречаются также надписи на других языках: английском, арабском и дьюла<sup>1</sup>. Английский, как «модный» и «престижный» язык, может использоваться для надписей-«самохарактеристик»; его употребление также продиктовано американским происхождением популярных марок и поп-персонажей. Арабский же (в латинской транскрипции) и дьюла используются исключительно для религиозных цитат; они воспринимаются как языки общения с Богом, в противопоставлении французскому – языку повседневного общения, и тем надёжнее обеспечивают корреспонденцию с «адресатом» таких сообщений.

#### Список литературы

1. Щепанская 2003а – Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX-XX вв. М.: Индрик, 2003.
2. Щепанская 2003б – Щепанская Т. Б. Антропология профессий // Журнал социологии и социальной антропологии 2003. Т. VI. № 1.
3. Baldauff 2010 – Baldauf S. Roll over Snoop Dogg, Ocampo is new king of the matatu // The Christian Science Monitor, 29 January, 2010.
4. Fischer 1999 – Fischer I. The way We Live Now: 4-4-99 – How It Is Done in Nairobi; Buckle Up, Hold Your Breath, Say a Prayer // The New York Times Magazine, 24 Avril, 1999.
5. Kumar, Barrett 2008 – Kumar A., Barrett F. Stuck in Traffic: Urban Transport in Africa. Africa Infrastructure Country Diagnostic in cooperation with the World Bank, January 2008. Draft Final Report.

---

<sup>1</sup> Дьюла (группа манден, семья манде) – язык межэтнического общения в Кот-д’Ивуаре и Буркине-Фасо.

## ГОРОДСКОЕ МЕРТВОЕ ПРОСТРАНСТВО: К ВОПРОСАМ ПРАКТИК ОСВОЕНИЯ

Вопросы смерти лежат в сфере властных взаимоотношений. В попытках убежать от собственной смерти, человек стремится овладеть ей – через подчинение, рационализацию происходит снижение напряжения и страха [Бодрийяр 2000: 272-273]. При этом практики овладения смертью включают не только то, что напрямую связано с процессом биологического умирания, но также и то, что можно обозначить как «влечение к смерти»: физическое уничтожение материальных объектов, тяга к коллекционированию старых вещей [Фромм 2004].

Подобные проявления «мортидо» обнаруживаются во всех сферах человеческой деятельности. К объектам умирающего социально-материального тела относятся разрушенные и брошенные дома, большое количество предметов, которые можно расценивать как бытовой мусор [Шмидт-Хеллерау 2003]. Также сюда можно отнести и следы хозяйственных перестроек, сломанных и деформированных объектов, потерявших свою функциональность (вроде поломанных ограждений, парковых лавочек).

Городские объекты осваиваются человеком через практики рационализации, объяснения и нового применения. Цель данного исследования – проанализировать, как в дискурсе любителей посещать заброшенные здания конструируется представление об этом пространстве, а также выявить:

- какие метафоры используются для описания своего опыта взаимодействия с этими объектами?
- существуют ли общие дискурсивные практики их описания?

Такого рода текстуализация ощущений помогает лучше понять, как через вторичное освоение данного пространства происходит его подчинение / оживление и рефункционализация.

### **Методология**

В качестве объекта исследования выбраны записи, отчеты и другие формы текста в гостевых книгах и интернет-форумах, тематика которых касается городской среды и города как такового.

В ходе этого небольшого исследования был реализован метод *нетнографии* (наблюдения в режиме онлайн) как способ сбора данных [Kozinets 2006: 129-142].

«Нетнография» – новый термин, обозначающий подход к этнографическим исследованиям, сосредоточенный на различных видах онлайн сообществ и культур. Отбор сообществ осуществлялся по принципу максимальной вариации параметров: рассматривалось шесть онлайн сообществ, которые различаются по количеству участников, географии, платформе – не только группы в социальных сетях, но и отдельные порталы и сайты.

Для описания дискурсивных практик было выбрано четыре исследовательских фокуса, через которые возможно отображение практик взаимодействия с интересующими нас объектами – звук, движение, взгляд, запах. Именно через эти четыре точки и будет построено дальнейшее описание.

### **Запахи**

Запахи являются одним из первичных и базовых элементов при описании опыта посещения заброшенных мест или других покинутых людьми элементов городского ландшафта. Запахи присутствуют в 2/3 сообщениях о подобных поездках. Однако, им придается не самая важная роль – в отличие от наблюдаемых материальных элементов: мусора, забытых и оставленных предметов. Они, скорее, служат подтверждением «особенности» данного места, его специальным «профессиональным» маркером («больница», «склад», «завод»).

Запах является тем, что «оживляет» пространство, позволяя посетителям вернуться в те времена, когда здесь все функционировало. Запах выступает связующим звеном между прошлым и настоящим, инструментом собственного погружения в ткань пространства и его функциональность. С помощью запаха любой посетитель может попасть в прошлое и почувствовать прямо сейчас, как пахло тогда, как «место жило» еще совсем недавно. При этом не только пространство имеет запахи, но и предметы, находящиеся в нем.

### **Движение**

Попытка заново освоить «мёртвое» пространство происходит через проверку определённой «окончателности» смерти. И если жизнь – это движение, то смерть – это покой, обездвиженность. Посетители пытаются проверить, утратил ли объект свою функциональность через оценку его способности к движению. Если предмет не утратил эту способность, значит, он не окончательно мертв.

Движение является одним из важнейших показателей «оживления» и подчинения мертвого пространства. В перечень «оживляемых» объектов попадают выброшенные предметы, сломанные игрушки, городские свалки – любой материальный объект, функциональность и предназначение которого нарушена.

## **Взгляд**

Описывая то, как выглядят «мёртвые» пространства, участники форумов чаще всего используют такие слова, как «брошенные», «сохранено», «лежат», «разбросаны», «оставили», или формулируют догадки при помощи конструкций «похоже здесь было», «это очень похоже на ...» (далее следует описание принадлежности или реконструируемого рабочего состояния объекта).

Несмотря на возможную и даже частую физическую близость описываемых объектов, они отстранены и удалены от потенциально возможного взаимодействия. Такого рода стигматизация обозначается категориями «закрыто», «вдалеке», «недоступно». При этом закрытость доступа к объекту может быть символической. Так, например, мешать проходу и контакту с данной областью могут ветки, выросшие деревья, камни, отсутствие прямых дорожек, обветшалый забор. В данном случае важна, скорее, символическая отстраненность.

«Городское мертвое» не целостно, его оболочка нарушена, вскрыта. Если это здание, то описывается обветшалость стен, отсутствие элементов архитектуры, окон; если это предметы – оторванность разных частей, потеря внешнего вида. Такой объект внешне всегда отличается от живого, что легко считывается.

## **Звук**

Мертвое молчит. Оно никогда не издаст никакого звука, который мог быть охарактеризован как звук живого (созидательного) движения. Это звуки бессмысленные, однообразные. Так же как и запахи, что доминируют, подавляют и делают пространство мертвым, звуки однообразны. Они едва заметны, всегда монотонны, узнаваемы.

Звуки мертвого пространства характерны для предметов, что находятся во власти процесса «умирания» и ухода в небытие. Это звуки индустрии, механики, неживого, неодушевленного.

Иногда мертвые пространства и вовсе молчат – они давно покинуты. Кроме старых предметов, ничего более не может издавать звука. Это пространство тишины, которая пугает именно непривычностью отсутствия звуков.

## **Выводы**

Мертвое городское пространство не единообразно. Как было сказано выше, оно может включать в себя большое количество объектов – мусор, свалки, сломанные предметы бытового и хозяйственного назначения, заброшенные дома и заводы. Из приведенных в данном тексте примеров видно, как происходит текстуализация и репрезентация практик освоения «мёртвых» пространств города.

«Городское мертвое» всегда отличает несколько типичных характеристик:

- **Сильный доминирующий запах**

Запах тления и разложения вещей. Они меняются вместе с пространством и умирают с ним же. Запах маркирует место как специализированное – той или иной бывшей «профессиональной» принадлежности;

- **Потеря функциональности**

Мертвое городское пространство и наполняющие его предметы потеряли свою функциональность. Они не двигаются. Если же есть возможность их движения, значит, их можно еще вернуть к жизни, придать им новую спецификацию;

- **Отсутствие целостности**

Мертвые объекты имеют нарушенную «оболочку». Они повреждены, испорчены как функционально, так и внешне;

- **Отстраненность объекта**

Объекты удалены, отстранены от «живого пространства». Даже в условиях непосредственной близости, есть всегда что-то, что мешает их визуальному включению в публичное, общее пространство;

- **Отсутствие звуков или технический, неконтролируемый, однообразный звук**

Звук, как и запах, однообразен. Он характеризуется как «тяжелый». Его сложно контролировать. Природа его появления – потеря функциональности, работоспособности и, как следствие, жизни.

При этом ни один из этих признаков не является исключительным или, если быть еще более точным, необратимым. Выше было отмечено, что практики освоения пространства включены в процесс присвоения и подчинения данного пространства и тех предметов, что с ним связаны. Старые, «мертвые» предметы и пространства могут быть возвращены к жизни через приписывание и придание им новой функциональности, через ремонт и помещение в иной контекст. И, конечно же, через посещение и сам процесс освоения живыми людьми данные пространства остаются «нужными», в них еще существует надежда на возвращение в жизнь.

#### Список литературы

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
2. Кетова Т.Н. Жизнь и смерть в метафизическом и социальном пространстве  
Электронный ресурс: <http://credonew.ru/content/view/304/54>.
3. Мечников И.И. Этюды о природе человека. М., 1961.
4. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 2004.
5. Шмидт-Хеллерау К. Влечение к жизни и влечение к смерти. Либи́до и Лета. Сводная формально-логическая модель психоаналитической теории влечений и структурной теории. СПб., 2003.

6. Garcia A.C., Standlee A.I., Bechkoff J., and Cui Y. Ethnographic Approaches to the Internet and Computer-Mediated Communication // Journal of Contemporary Ethnography, 2009. Vol. 38 (1).
7. Kozinets, R.V. Netnography 2.0 // Handbook of Qualitative Research Methods in Marketing. Ed. R.W. Belk. Cheltenham, UN and Northampton, MA: Edward Elgar Publishing, 2006.



«ПОСЕЛЕНИЯ-ПРИЗРАКИ»: ИССЛЕДОВАНИЕ ЗАБРОШЕННОГО СЕЛА  
СТАРЫЙ АРЖИС (АРМЕНИЯ)

Сокращение поселений сегодня считается повсеместным явлением – результатом изолированных экономических потрясений или травматических политических событий. Каждое поселение имеет свою собственную историю происхождения, развития и упадка. Города почти всегда возникали исходя из экономической целесообразности. Перекрестки торговых дорог, перевалочные пункты на водных путях становились центрами зарождения городской жизни, они вырастали из маленьких поселений или строились с нуля [Вебер 1990: 309-310]. Почему города, села и деревни иногда вымирают и как проследить этот процесс? Основными причинами опустошения поселений являются экономический упадок, военные действия, стихийные бедствия и катаклизмы, истощение природных ресурсов, закрытие стратегических объектов, болезни, природные и техногенные катастрофы. Но интересен тот факт, что, часто, пустующие поселения живут своей вторичной косвенно-нейтральной жизнью.

Целью моего исследования является изучение механизмов и паттернов «вторичного» использования пустующих поселений, а также их роли по отношению к соседним населенным пунктам и отношение к ним жителей этих поселений. Разнообразие локальных дискурсов заставляет говорить, прежде всего, об определенных путях и способах освоения и присвоения оставленного когда-то жилого пространства. Каким образом происходит освоение «поселения-без-человека» и как данный процесс осмысливается в повседневности?

Чаще всего в исследованиях заброшенных поселений акцент делается на изучение причин и истории их опустошения, но вымирание поселения – очень сложный и многосторонний процесс. Необходимо понять отношения, связь разных поколений прежних жителей с покинутым поселением (родным домом, святым местом и т.д.) и влияние пустующего поселения на повседневную жизнь близлежащих поселений, исследовать возможность вторичного использования покинутого поселения прежними жителями или жителями соседних поселений и их восприятие локальной топографии. Пустующее поселение, словно «призрак», циклически или спонтанно появляется в повседневности жителей близлежащих поселений и / или исчезает из нее. «Призрачность» пустующего поселения, как социально выдуманное свойство, превращает пространство в конкретное эмоционально и символически заряженное место, имеющее культурно-исторический контекст [Bell 1997: 820].

Для исследования пустующих поселений Армении мною было выбрано поселение Старый Аржис, которое окончательно было покинуто к 1937-му году, хотя процесс вымирания начался еще в 1931-м году – как результат разрушительного землетрясения в Зангезурском регионе. Выбор для исследования поселения-«призрака» Аржис был обусловлен множеством факторов, способствовавших опустошению данного поселения: эти факторы позволяют рассматривать поселение с нескольких перспектив, выделив следующие сюжеты для исследования:

- временной контекст – опустошение поселения произошло при советской власти, в не слишком далеком историческом прошлом;

- упадок поселения произошел в основном по причине природной катастрофы – землетрясение 1931-го года (опустошение поселения как социальная травма [Bell 1997 815]);

- распределение переселенцев в соседней деревне («новый» Аржис), расположенной на плато, частично связано с советской политикой переселения сельского населения из ущелий на плато, коллективизацией и перераспределением поселений;

- способ переселения населения – спонтанный переезд жителей, частично контролируемый правительством АрмССР (в деревне «новый» Аржис в 1930-х годах были построены специальные временные бараки для переселенцев, которые были снесены в 1960-70-х годах);

- наличие переселенцев первого поколения (родившиеся до 1931-го года) в деревне «новый» Аржис, возможность понять (на материале биографических интервью) и сравнить отношение к Старому Аржису первого, второго и третьего поколений переселенцев (так как, исходя из концепции коллективной памяти М. Хальбвакса, «каждая группа останавливает время» [Halbwachs 1997: 124] и осознает пространство своим способом);

- вторичное использование пустующего поселения прежними жителями и их потомками (экономическая активность – огороды, сады, загоны; «черная» археология; религиозные практики и т.д.).

Заброшенные поселения радикально меняют повседневный образ жизни близлежащих живых поселений: развалины некогда живых домов, хозяйственных построек, одичавшие сады и огороды – все это исключается из привычного взаимодействия людей. Брошенные и необжитые области, тем не менее, никогда не исчезают полностью, их «отсутствие» придает им особый статус, который конституируется в специфических практиках, выходящих за границы обыденности. Пустое поселение становится местом памяти, точкой коммеморации, в которой происходит конструирование и реконструирование прошлого, коллективных

воспоминаний и трансляция опыта [Хаттон 2004: 39-41]. Ткань повседневности нарушается, разрывается особым порядком ландшафта, которому присуще искажение урбанистической функциональности.

#### Список литературы

1. Вебер М. Город. М.: Прогресс, 1990.
2. Хаттон П.Х. История как искусство памяти. СПб.: Владимир Даль, 2004.
3. Bell M.M. The Ghosts of Place // *Theory and Society*. 1997 (December). Vol. 26. № 6. P. 813-836.
4. Halbwachs M. *La Topographie legendaire des evangiles en Terre Sainte* // Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб.: Университетская книга, 1997.

## МАРГИНАЛЬНЫЕ АФРИКАНСКИЕ МИГРАНТЫ В МОСКВЕ: МОДЕЛИ ПОВЕДЕНИЯ И СТРАТЕГИИ ВЫЖИВАНИЯ

Изучение африканских сообществ в России в последнее время становится одним из приоритетных направлений работы отечественных ученых-африканистов. Проведение специальных научных мероприятий<sup>1</sup>, равно как и постоянно пополняющийся список публикаций, посвященных жизни африканских мигрантов в Москве и других российских городах<sup>2</sup>, могут служить показателем роста академического интереса к данной теме. Благодаря проведенным полевым исследованиям мы уже сегодня обладаем представлением о некоторых социокультурных аспектах процесса миграции из Африки в Россию и можем говорить о сложности и неоднозначности данного явления. Так, в частности, группой авторов одного из таких исследовательских проектов был сформулирован тезис об отсутствии в России такого феномена, как «африканская диаспора», и слабой развитости национальных африканских сообществ (за исключением нигерийского и, в меньшей степени, камерунского), хотя некоторые структуры и протоструктуры сетевого типа и элементы консолидации, нацеленные на взаимопомощь африканцев, живущих в Москве, можно наблюдать уже в течение нескольких лет. Также авторами были отмечены социальная неоднородность проживающих в Москве выходцев с черного континента и огромная социальная дистанция, отделяющая высокостатусных, респектабельных африканцев (бизнесменов, журналистов, сотрудников посольств, преподавателей вузов, шоу-звезд, выходцев из Африки с российским гражданством и пр.) от низкостатусных маргиналов (беженцев, нелегальных и транзитных мигрантов, представителей криминального и около-криминального мира)<sup>1</sup>.

Доклад будет базироваться на предварительных выводах первого этапа сбора полевого материала (интервьюирование, наблюдение), проводимого в рамках исследования новых направлений африканской миграции в XXI веке. Основное внимание в исследовании сосредоточено именно на второй из упоминаемых выше групп африканских мигрантов, так как, главным образом, именно за счет их потока заметно растет концентрация выходцев из Африки южнее Сахары в крупных мегаполисах, таких

---

<sup>1</sup> Африканцы в России: проблемы адаптации и интеграции. Круглый стол 31.10.2012. Институт Африки РАН, Москва.

<sup>2</sup> См., например: Давидсон А.Б., Иванова Л.В. Московская Африка. М., 2003; Африканцы в России: социально-психологические аспекты и методы исследования // Россия в Африке и Африка в России. М., 2003. С. 182 – 201; Бондаренко Д.М., Гоогуева Е.А., Серов С.Н., Шахбазян Е.В. Адаптация африканцев в Москве: особенности и проблемы // Азия и Африка сегодня. М., 2009. № 10: С. 43–47, № 11: С. 38–41; Африканцы в России: образование, брак, судьба / Под ред. Грибановой В.В. М., 2009; и др.

как Москва, и, следовательно, данная проблема, помимо интереса сугубо научного, обладает также практической и прикладной ценностью.

Основными странами-донорами мигрантов из Африки в Россию являются такие государства, как Демократическая Республика Конго, Кот-д'Ивуар, Камерун, Гвинея, Судан, Республика Конго, Нигерия. Главные причины, толкающие людей к эмиграции, прямо или косвенно связаны с вооруженными конфликтами и политическими кризисами, из-за чего многие из мигрантов считают себя беженцами, хотя, конечно же, далеко не все они являются непосредственными жертвами преследований. Ярче всего это демонстрирует трагедия Кот-д'Ивуара, где последовавший за президентскими выборами политический кризис 2010 – 2011 годов вылился в вооруженное противостояние и массовое насилие, что повлекло за собой не только волны беженцев, спасающихся от преследований и расправ, но и, как следствие, экономический кризис, рост безработицы, сопровождающийся разгулом преступности, и прочие социальные проблемы, также выталкивающие многих ивуарийцев из страны в поисках лучшей доли. Эмиграцию в Европу могут позволить себе, преимущественно, средние городские слои, имеющие накопления либо обладающие таким ресурсом, как широкая и разветвленная сеть социальных связей. Россия оказалась для них достаточно удобным направлением, так как даже в разгар политического кризиса посольство России в Абиджане продолжало работать и выдавать визы, оформить которые по ряду причин оказывается гораздо проще и дешевле, чем визы стран шенгенской зоны.

Тем не менее, лишь считанные единицы африканцев едут в Россию осознанно и целенаправленно. В число таковых попадают редкие идейные анти-западники с романтической верой в помощь дружественного Африке российского народа, а также криминальные элементы (наркоторговцы, проститутки). Большинство же африканцев до отъезда имеет крайне смутные представления о жизни в нашей стране и часто становятся жертвами обмана со стороны миграционных «агентов» у себя на родине. Последние часто убеждают своих клиентов в том, что Россия, как настоящая европейская страна, богатая и мощная сверхдержава, представляет для них пространство новых возможностей. Либо, если человек хочет, но по определенным причинам не может уехать в культурно более близкие и понятные им Францию, Бельгию или другие страны Европейского Союза, его убеждают в том, что туда гораздо легче попасть транзитом через Россию. Цена такой сделки составляет около четырех тысяч долларов США (включая стоимость авиабилетов). Как правило, человек, соглашающийся на эти условия, вынужден отдать агенту все имеющиеся у него ресурсы (включая продажу собственности), приобретая таким образом фактически «билет в один конец»: возвращение домой или миграция в третью страну, в том числе африканскую, для него теперь становится не только бессмысленными, но и трудновыполнимыми. Единственной возможностью вернуться для многих становится лишь депортация. В случае беженцев, подвергающихся преследованиям со стороны своего государства либо не имеющих возможности пользоваться его защитой, эта

---

<sup>1</sup> Бондаренко Д.М. и др. Указ. соч.

проблема встает еще более остро, так как профильные отделы региональных управлений ФМС России, в чьем ведении находится работа с лицами, претендующими на получение временного убежища, лишь в редчайших случаях предоставляют убежище заявителям из стран Африки, а депортация предполагает их возвращение исключительно в страну гражданской принадлежности, где может сохраняться угроза для жизни и здоровья.

В своей «прежней жизни» африканские мигранты – это, преимущественно, жители крупных городов (как правило, столиц), получившие образование европейского типа (в диапазоне от неоконченного школьного, когда речь идет о совсем молодых людях, до высшего, хотя иногда встречаются даже люди с учеными степенями). Попадая в Россию, они крайне быстро люмпенизируются, превращаясь в своего рода маргинальную экзотику, исключенную из мейнстримных социальных структур и находящуюся где-то на периферии общественного бытия. Откровенно слабая и по своему характеру репрессивная миграционная политика России не оставляет для таких людей практически никакой возможности для легализации и получения защиты государства. Даже коррупционные схемы, которые могут помочь мигрантам из стран ближнего зарубежья, либо стран, выходцы из которых имеют в России развитые сплоченные диаспоры, для африканцев оказываются по ряду причин недоступными. В то же время из-за своей тотальной маргинальности и языкового барьера сведены к минимуму и их возможности выстраивать социальные связи с российским обществом – как на индивидуальном уровне, так и на уровне сетевых неформальных структур. В таких условиях мигранты вынуждены решать проблему удовлетворения повседневных нужд (поиск жилья, работы, обеспечение питанием, получение медицинской помощи), реализовывать потребность в общении и духовной жизни и пр.

Исследование сконцентрировано на выявлении мотиваций мигрантов и путей их попадания в Россию, динамике субъективного восприятия российского общества и своего опыта проживания в культурно чуждой среде, повседневных практиках выживания и удовлетворения потребностей, социальном капитале.

## ПЕПИТО И КУБИНСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В АНЕКДОТАХ ИЗ ИНТЕРНЕТА

Кубинец А. Пръето охарактеризовал Пепито так: «Знаменитый Пепито, главный герой бесчисленных политических анекдотов на Кубе, своими остротами заявляет о недостатках, глупостях и нужде» [Prieto 1997: 58]. Автор не приводит ни одного текста с этим персонажем. А единичные публикации, посвященные Пепито, содержат, как правило, тексты о его проделках в семье и школе, о сексуальных похождениях. Непосредственное общение с кубинцами также не гарантирует успеха. Даже если респондент говорит, что знает политический анекдот про Пепито, он тут же может отказаться рассказывать его, объяснив: «Проблема в том, что он – контрреволюционный» / «El problema es que es contrarevolucionario» (Зап. от информанта №1, муж., 1984 г.р., г. Москва [ПМАа]). В этих условиях была предпринята попытка воспользоваться ресурсами Интернета.

Существуют разные мнения о том, что такое интернет-фольклор. Я придерживаюсь наиболее распространенного: к этой категории относятся любые фольклорные тексты, которые можно найти в Интернете. При этом есть тексты, существующие в Интернете с момента их создания, а есть такие, которые изначально бытовали в устной форме, но затем перешли в печатные издания и виртуальное пространство.

Анонимность в Интернете не дает гарантий, что тот или иной текст опубликован именно кубинцем. Поэтому речь в докладе идет не о «кубинских анекдотах про Пепито и Революцию», а об «анекдотах про Пепито и Кубинскую Революцию», что, с точки зрения методологии, более корректно. К тому же, анекдоты о Пепито рассказывают и в других странах Латинской Америки.

В результате было собрано 130 текстов про Пепито, среди которых 35 являются политическими (с их вариантами, но без упоминания Пепито – всего 41 текст). Таким образом, около 27% анекдотов о Пепито связаны с темой Революции. Под Революцией понимается не только период вооруженной борьбы, но и последовавший за ним этап строительства новой социально-экономической структуры кубинского общества.

Среди собранных анекдотов выделены 16 сюжетов (8 из них представлены текстами в единственном варианте). Выделенные сюжеты довольно отчетливо подразделяются на три условных сюжетных блока:

1. Пепито о Кубинской Революции. Пепито на уроке выполняет задание учительницы или отвечает на ее вопросы, касающиеся Революции и социализма.

2. Пепито и Фидель Кастро. Пепито лично встречается с лидером Кубинской Революции.

3. Пепито о Фиделе Кастро. Несмотря на то, что в этих сюжетах нет Фиделя Кастро как действующего персонажа, его образ присутствует опосредованно. Как правило, это ситуация урока в школе.

Пепито предстает мальчиком школьного возраста. Несмотря на то, что все проанализированные анекдоты являются политическими, мотивы ущемления гражданских прав в них довольно редки – мной выделено только два текста, где проявляется эта тема, что составляет всего 4,8%. Самой же главной темой является недостаток продовольствия – 20 текстов (48,7%).

Некоторые сюжеты имеют широкое международное распространение. Тексты с подобной структурой могут быть встречены в иных культурно-исторических контекстах. Так, анекдоты, соответствующие ряду сюжетов, рассказывались о Сталине.

Отдельные тексты на выделенные сюжеты были позднее зафиксированы мной во время полевой работы на Кубе. На примере сюжета «Гроб за спасение Фиделя» можно выявить некоторые особенности бытования фольклорных текстов в устной форме и в Интернете.

Текст из Интернета [Chistes de Cuba]:

Esta Fidel Castro bañándose en la playa y de pronto comienza a ahogarse. Tres niños que lo ven, van inmediatamente a darle ayuda y lo salvan de una muerte segura. Fidel agradecido les dice a los niños que pidan lo que deseen que se los concederá.

Marinita pide una muñeca que camine y hable. Raulito pide una bicicleta y el tercero queda en silencio, Fidel le pregunta a Pepito que desea y este le dice:

Gracias Fidel, yo no quiero nada.

Como es de esperar, Fidel insiste en que no lo dejará ir, si no pide algo, entonces Pepito se decide y pide un ataúd. Fidel muy extrañado le pregunta:

¿Pero para qué quieres un ataúd?

Es que cuando mi papá se entere que le salvé la vida a usted, me va a matar.

Фидель Кастро купается на пляже и вдруг начинает тонуть. Трое детей, которые это заметили, тут же бегут на помощь и спасают его от неминуемой гибели. Фидель с благодарностью говорит им, что дети могут просить что угодно – это будет выполнено.

Маринита просит куклу, которая умеет ходить и говорить. Раулито просит велосипед. А третий ребенок хранит молчание. Фидель спрашивает Пепито, чего он хочет, и тот ему говорит:

– Спасибо, Фидель, я ничего не хочу.



Как и следовало ожидать, Фидель начинает настаивать на том, что он не позволит Пепито уйти, если тот ничего не попросит. И тогда Пепито решается и просит гроб. Фидель с большим удивлением спрашивает его:

- Но зачем тебе гроб?
- Дело в том, что когда мой отец узнает, что я спас Вам жизнь, он меня убьет.

Два варианта, записанных мной на диктофон во время экспедиции на Кубу:

*Вариант 1 (Зап. от информанта №1, муж., 1983 г.р., г. Гавана [ПМАб]):*

Pepito viene con Fidel en un carro. Y el carro se va así [*echándose de un lado*] por una loma. Y Fidel se cae y Pepito lo salva [*como que agarra algo*]. Y bueno, ahí Fidel sigue así y dice:

- Pepito, pídeme lo que tú quiera’.
- Pepito sigue así y le dice:
- Fidel, yo quiero que tú me des un ataúd.
- Pepito, ¿por qué un ataúd? Lo que tú quiera’. ¿Una... ? Lo que tu quiera’, asere, un atari.
- No, no, no, Fidel. Yo quiero un ataúd.
- Pero, Pepito, ¿cómo tú me vas a pedir un ataúd? ¡Yo soy Fidel, el dueño de Cuba! Pídeme lo que tú quiera’.
- No, Fidel. Fidel, yo quiero un ataúd.
- Sí. Pero ¿pa’ qué tú quiere’ un ataúd?
- Porque cuando yo le diga a mi papá que yo salvé a Fidel, me va a matar.

Едет Пепито с Фиделем в машине. И машина такая [*заваливаясь на одну сторону*] на склоне. И Фидель падает, и Пепито его спасает [*словно что-то хватает*]. И в общем, Фидель такой говорит:

- Пепито, проси у меня, что хочешь.
- Пепито такой ему говорит:
- Фидель, я хочу, чтобы ты мне дал гроб.
- Пепито, почему гроб? Что ты хочешь. Что хочешь, чувак, приставку.
- Нет, нет, нет, Фидель. Я хочу гроб.
- Но Пепито, с чего ты просишь у меня гроб? Я – Фидель, хозяин Кубы! Проси у меня, что хочешь.
- Нет, Фидель. Фидель, я хочу гроб.
- Хорошо. Но для чего ты хочешь гроб?
- Потому что, когда я скажу отцу, что спас Фиделя, он меня убьет.

*Вариант 2 (Зап. от информанта №2, муж., 1959 г.р., г. Тринидад [ПМАб]):*

Va Pepito con otro amiguito por el campo caminando y se encuentra un río. Y en el río hay un hombre ahogándose. Y ellos lo salvan. Pero el hombre era nuestro comandante. Entonces, le dice a Pedrito:

– Pedrito, ¿qué tú quiere’?

Le dice:

– Mire, comandante, yo lo único que quiero e’ no ir má’ nunca a la escuela y tener la riqueza, un buen carro.

Dijo:

– Tá consedió, que yo soy comandante. ¿Y tú, Pepito?

Dijo:

– Comandante, yo lo único que quiero e’ mucha’ flore’ cuando yo me muera.

– Pero, ¿má’ nada?

– Má’ nada.

– ¡Pero, Pepito! ¿Tú no va’ a pedir má’ nada?

Dice:

– No, ¡qué va! Si cuando yo llege a mi casa que yo le diga a mi papá que salvé al comandante, me va a matar.

Идёт Пепито с дружкой по полю, и приходят к реке. А в реке тонет человек. И они его спасают. Но человек оказывается нашим команданте. Тогда он говорит Педрито:

– Педрито, что ты хочешь?

Говорит ему:

– Смотри, команданте, единственное, чего я хочу, чтобы никогда больше не ходить в школу и иметь богатство, хорошую машину.

Команданте сказал:

– Выполнено, я же – команданте. А ты, Пепито?

Пепито сказал:

– Команданте, единственное, чего я хочу, – это много цветов, когда я умру.

– И ничего больше?

– Больше ничего.

– Но, Пепито! Ты не собираешься попросить ничего больше?

Пепито говорит:

– Нет. Очень надо! Когда я приду домой и скажу своему отцу, что спас команданте, он меня убьёт.

Запись устно исполняемого текста, помимо собственно текста, позволяет фиксировать особенности речи и сопутствующую жестикуляцию. В первом варианте устной фиксации жестикуляция принимает на себя часть невыраженного словами смысла. Из текста не следует, что машина начала заваливаться. Это респондент

продемонстрировал своим телом. Таким образом, рассказывание анекдота представляет собой не просто передачу текста, а перформанс. Тексты из Интернета, как и прочие письменные тексты, лишают нас этого перформанса.

Два варианта из виртуального пространства более схожи между собой, чем два текста, зафиксированные устно. Оба текста из Интернета практически идентичны, за исключением некоторых знаков препинания и оформления. Анекдоты, записанные мной в поле, весьма отличаются друг от друга. Структура их схожа, однако структурные элементы различны: «Фидель» и «команданте», «машина» и «река», «гроб» и «много цветов», отсутствие третьего персонажа и мальчик Педрито. Это в очередной раз говорит о большей вариативности текстов, передающихся устно, нежели в Интернете.

Наиболее интересным мне представляется другое. Во всех имеющихся вариантах (и из Интернета, и записанных устно) финальная фраза анекдота оказалась неизменной – «me va a matar» / «он меня убьёт». И во всех четырёх вариантах этот «он» – отец Пепито. Финальная фраза анекдота – важнейшая его характеристика как фольклорного жанра. В ней происходит столкновение контекстов и раскрывается смысл. В случае с рассматриваемым сюжетом окончание текстов демонстрирует высокую устойчивость. Это позволяет утверждать, что, несмотря на различные условия бытования анекдотов в Интернете и вне его, в обоих случаях анекдот сохраняет свои основные черты как жанр фольклора. А, значит, Интернет как источник может помочь исследователю обогатить свои материалы.

#### Список литературы и источников

Chistes de Cuba. Электронный ресурс: <http://chistesdecuba.com/chistes.html> (дата обращения 06.01.13).

Prieto A. El humor de Misha: La crisis del «socialismo real» en el chiste político. Buenos Aires, 1997.

ПМАа – Полевые Материалы Автора, г. Москва, 2012 г.

ПМАб – Полевые Материалы Автора, Куба, г. Гавана и г. Тринидад, 2013 г.

## ЗАГОВОРЫ В КОНТЕКСТЕ ОБРЯДОВ ПЕРВОГО ВЫГОНА СКОТА (ПО МАТЕРИАЛАМ ИЗ ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛАСТИ)

Традиции пастушества достаточно хорошо сохранились в народной культуре, несмотря на коллективизацию и Великую Отечественную войну; актуальны они и в настоящее время. Изучение фольклорных и этнографических данных, полученных в период с 1960-х по 2010-е годы, позволяет проследить динамику исторического развития пастушества на территории Вологодской области<sup>1</sup>. Как показали экспедиционные материалы, основным типом пастбы скота на Русском Севере являлось профессиональное пастушество, индивидуальное в своей основе. С 1970-х годов изменяются формы выпаса, приводящие к перераспределению функций между пастухом и членами общины и к размыванию основных трудовых и ритуальных практик.

Важную роль в обеспечении выпаса домашней скотины в течение всего весенне-летнего сезона играли обрядовые действия, связанные с первым днём выгона скота в поле на Егорьев день (23 апреля по ст.ст. / 6 мая по нов. ст.). Неотъемлемой составляющей обрядов этого дня являлись заговоры: они были включены в ритуалы, совершаемые как хозяйкой, так и пастухом. Функции заговоров заключались в обеспечении благополучного выпаса скота на протяжении пастбищного сезона – прежде всего, в охране его от болезней, диких зверей и нечистой силы.

По классификации О. Федосовой [Федосова 2007] выделяются три типа заговоров, включенных в обрядовую практику первого выгона скота. Все они представлены в полевых материалах по Вологодской области: заговоры-обращения, заговоры-уподобления и заговоры-«отпуски».

**1. Заговоры-обращения** бытуют исключительно в устной практике; они произносятся хозяйкой на своём подворье: во время обхода домашнего скота, в ситуации прогона животных через ворота на выпас, в завершении ритуала.

В понимании носителей традиции заговорные тексты – это *молитвы* и *приговоры*. Произнесение заговоров характеризуется следующими народными терминами: *молиться Богу; провозжать Господом Богом; приговаривать; читать*. В начальную часть заговора

---

<sup>1</sup> Основными источниками настоящего исследования послужили экспедиционные материалы, хранящиеся в Фольклорно-этнографическом центре им. А.М. Мехнецова Санкт-Петербургской государственной консерватории (академии) имени Н.А. Римского-Корсакова, архивные данные Вологодского областного научно-методического центра народной традиционной культуры (ВОНМЦ) и Череповецкого центра народной традиционной культуры (ЧЦНТК).

органично вплетаются молитвенные формулы-обращения: *Благослові, Гóсподи; Слáва тебе́, Гóсподи* и др.

Заговоры-обращения, краткие по своему содержанию, представляет собой обращение к силам, покровительствующим домашним животным (*Господу Богу; Святому Георгию; Царю полевому; Цари́це полевой*), или, собственно, к домашним животным (*Скоты́нке-ма́тушке; коровушке*).

Приведем некоторые тексты:

*Скоты́нка-ма́тушка,  
Наедáйсе, напивáйсе,  
А к вéчеру домо́й добира́йсе.*

[Белозерский р-н, Шольское с/с, п. Ивановский<sup>1</sup>]

*Спаси́, Егóрий  
Многоми́лостливый ба́тюшко,  
Сохрани́ и помилуй мою скоты́нку.  
На ле́то выпускаю́,  
Тебе́ поруки даю́,  
Тебе́ на пору́ки.  
Сохрани́ для себя и для меня.*

[Бабаевский р-н, Куйский с/с, д. Панкратово<sup>2</sup>]

**II. Заговоры-уподобления** произносятся хозяйкой или пастухом в различных обрядовых ситуациях, связанных с применением предметов-апотропеев: кочерги, пояса, фартука и др. Поясняя значение «прогона» скотины через кочергу («крюк»), проложенную в воротах, и включенного в ритуал заговорного текста, информанты из Вашкинского района сообщали: *«Ну, кто зна́ет как со двора́ выпустить скоты́нку, дак там всё приговáриваешь, итобы скоты́нка ходы́ла»*<sup>3</sup>.

Все заговоры-уподобления имеют чёткую логико-семантическую структуру: 1) описание исходной ситуации, где сформулирован признак, значимый для достижения общей цели обряда (способность «держаться вместе», «знать путь домой»): *Как ко мне*

---

<sup>1</sup> № ОАФ ФЭЦ СПбГК 6719-03. Исп.: Гришина П. А., 1923 г.р., Зап.: Львова Н. Д., Соловьев Л. Г., Богачева А. К., 17.08.2004. Расшифровка: Парфёнова М. И. Комментарий: *«Вот пёрвый день выпустим вот скоты́ну, дак как выпустишь со двора́, а слéдки-та на у́лице, как вы́йдет [корова], так и песóчек-та че́рез го́лову туда́ и брóсишь, там на двор, итобы: следки дома, так и скоты́нка домо́й ходы́ла».*

<sup>2</sup> № ОАФ ФЭЦ СПбГК 3257-35. Исп.: Беляева П. Г., 1911 г.р. Зап.: Мехнецов А. М., Ищенко О. В. Расшифровка: Парфёнова М. И., 21.01.1992. Комментарий: *«Обхожу́ в Егóрий. Крюк кладу́ тут, заходитъ во хлев-то, дак тут кладу. Перешагну́ этот крюк я, а потóм корóвушку обойду́».*

<sup>3</sup> № ОАФ ФЭЦ СПбГК 6765-25. Вашкинский р-н, Ивановский с/с, п. Октябрьский. Исп.: Попова А. А., 1932 г.р. (род. в д. Мытчиково), Малькова А. А., 1941 г.р. (род. в д. Мытчиково), 28.04.2005. Зап.: Мехнецов А. А., Попова И. С., Теленков И. С. Расшифровка: Парфёнова М. И.

*ремешок пристаёт / Што как этот крюк загребаёт уголье / Как этот замочек без ключика не отпираетце* и т. д.; 2) проекция выделенного признака на ситуацию выпаса — вводится с помощью грамматической конструкции «так и...»: *Так так бы скотинка к дому приставала / Так и живёт ходил во двор / Так и скотинка бы хозяйки держалась* и т.д.

*Што как этот крюк загребаёт уголье,  
Так и живёт ходил во двор.*

[Белозерский р-н, Городищенский с/с, д. Устье<sup>1</sup>]

В Бабаевском районе был зафиксирован цикл заговоров-уподоблений, связанный с заключительным этапом обхода стада пастухом. Первый текст произносился во время завязывания узлов на охранной нити, второй – в момент ее подвязывания на себя, третий – в ситуации прогона коров через пояс, лежащий в воротах лесной поскотины.

Приведём фрагмент описания ритуальных действий с текстами заговоров:

«Спеціальна на этой ниточке завязываешь узелочки:

*Как этот узел затягиваю,  
Так стадо затягиваю. [Тьфу]. Амин.*

Вот три раза. А потом эдак три разá назатягиваю:

*Как эту ниточку затягиваю,  
Так стадо затягиваю.*

Это в узел завязываю. Да три разá. А последний-то раз надо тужее, чтобы крепче затянуть-то. А потом эту ниточку-то беру в забór-то (раньше забóры-те были), вот через этот забór-то пропускаю... Онí же – весь скот-то – пройдёт, дак эту ниточку-то беру и кругом:

*Как эта ниточка круг меня обвивáйсе,  
Так стадо обвивáй, кругом обвивáйсе, обвивáйсе.*

Как потуже затяну – онí [коровы] пошире, поплотняя ходят, погрудняя. А надо рoспустить – рoспу[стятся]».

[Бабаевский р-н, Тимошинский с/с, д. Подберёзка<sup>2</sup>]

**III. Заговоры-«отпуски»** связаны исключительно с обходом стада пастухом. Они представляли собой, по большей, части письменные, реже – устные тексты. В научной литературе заговоры этого типа обозначаются как *отпуски* [Мороз 2001; Федосова 2007; Финченко, Бобров 1986], в народной традиции спектр обозначений более широк: *отпуск*,

<sup>1</sup> № ОАФ ФЭЦ СПбГК 6741-18. Исп.: Каковина Е. Г., 1925 г.р. Зап.: Мехнецов А. А., Маркова Л. Ф., 23.08.2004. Расшифровка: Парфёнова М. И.

<sup>2</sup> № ОАФ ФЭЦ СПбГК 3242-44. Исп.: Назаров И. М., 1923 г.р. Зап.: Захаров А. Н, Попова Е., Перминова. Расшифровка: Парфёнова М. И

*обход, привод, огород, молитва*<sup>1</sup>. Отпуска бытовали в двух формах: чтения по рукописи и произнесения по памяти. В случае, если пастух был неграмотным – достаточно было иметь при себе рукопись.

Текст заговора пастух мог получить от более опытного пастуха или от *знахаря, колдуна*. После совершения обхода отпуск прятали в раструбе пастушеского рожка или запечатанной бутылке, которые клали в муравейник, закапывали в землю или располагали в низине, у воды. Иногда пастух носил отпуск при себе в течение всего периода пастьбы.

Ряд учёных связывают происхождение текстов отпусков исключительно с книжной традицией [Елионская 1994; Федосова 2007], другие рассматривают их как устные тексты, закрепившиеся в письменной форме [Мороз 2001], однако, по нашему мнению, влияние на формирование данной группы оказали оба фактора.

Характерной чертой текстов отпусков письменной традиции является их протяжённость. Структура текста включает три раздела: вступление, основную повествовательную часть и заключение. В зачинных и заключительных разделах прослеживаются связи с богослужебными текстами – молитвословиями. Отличительной чертой отпусков является наличие особого раздела – *указа* [Финченко, Бобров 1986] или *устава* – фрагмента текста, содержащего описание ритуальных действий пастуха при чтении заговора. Количество указов и их расположение в тексте может варьироваться.

Приведем вариант типового зачина отпуска вологодской традиции<sup>2</sup>:

*Во имя отца и сына и Духа Святого. Аминь. Вославу святой Единопоступной и, Животворящей и нераздельныи Троицы отца и сына и Духа святого ныне и присно и веки веков. Аминь.*

[Вытегорский р-н, д. Андомский Погост<sup>1</sup>]

Нередки случаи, когда основной текст отпуска включает заговоры-уподобления. В примере ниже соответствующий фрагмент выделен шрифтом:

Вста́ну я, раб Бо́жий благословя́сь,  
Пойду́ прекресте́сь  
В чи́стое по́ле,  
В кра́сное со́лнце,  
С ре́чки мытьни́че.  
***Как эта ре́чка мытьни́че никогда́ не пересыха́ет,  
Так бы рабы́ Божей коро́вушки [имя]***

---

<sup>1</sup> Исследователи отмечают, что «в ряде районов Вологодской губернии каждый местный пастух в конце XIX – начале XX в. стремился приобрести “рукопись”, а не имевшие её вынуждены были либо уходить на рабочий сезон в другие районы, где рукопись не требовалась, либо получать по сравнению со “знающими” пастухами (местными и пришлыми) гораздо меньшую плату» [Финченко, Бобров 1986: 155].

<sup>2</sup> См. также [Финченко, Бобров 1986].

*Молочко не пересыхало,*  
Шло бы по всем жілочкам,  
По всем бы вымечку,  
По всем бы тітечкам, к рабё Бóжьей такой-то [Имя].  
От котóрой сохнет,  
Котóрой [неразборчиво] кісло́го наперёд.  
Будьте мои слова крѣпки, лёпки.

[Тарногский р-н, Нижнеспаский с/с, д. Гора<sup>2</sup>]

Для поэтического стиля заговоров характерно применение «закрепок» и «зааминиваний» [Левкиевская 2002], которые делят текст на более мелкие разделы. Их наличие даёт повод исследователям рассматривать пастушеский отпуск как комплекс текстов [Финченко, Бобров 1986]. Об этом свидетельствует также вставки литургических текстов – канонических молитв (*Отче наш, Да воскреснет Бог*), 90-го Псалма<sup>3</sup>, наделяющие пастушеский отпуск сакральным смыслом в достижении практических целей – оберега скотины.

Стилевая особенность заговоров письменной традиции связана с употреблением приёма перечисления: святых покровителей; мастей коров, людей, которые могут нанести вред; опасных зверей; природных опасностей. Существенным элементом поэтики заговоров является употребление сквозных эпитетов, усиливающих магическое начало:

Выйду на **широ́кий** двор,  
С **широ́ка** двора́ на **широ́ки** улицы,  
С **широ́ких** у́лиц на зелёные поля.

[Бабаевский р-н, Тимошинский с/с, д. Подберёзка<sup>4</sup>]

Своеобразие отпусков проявляется на уровне ритмической организации – в чередовании соизмеримости речевых блоков и интонационно сходных фрагментов текста. Большую роль в ритмическом оформлении заговора играет рифма:

Вста́ну **благословя́сь**,  
Пойду́ **перекрестя́сь**,  
Из избы в **дверьми́**,  
Из-за двора́ в **ворота́**,

---

<sup>1</sup> Рукопись принадлежит жительнице Вытегорского р-на Андомского погоста Михеевой Светлане Васильевне [дата рождения не известна]. Рукопись хранится в архиве ВОНМЦК.

<sup>2</sup> № ОАФ ФЭЦ СПбГК 514-09м. Исп.: Угрюмова Р. Зап.: Балашов Д. М., Марченко Ю. И., 16.03.1975. Расшифровка: Парфёнова М. И.

<sup>3</sup> Судя по единичному свидетельству, последний текст использовался в качестве «отпуска», но широко применялся и в других лечебно-охранительных практиках.

<sup>4</sup> № ОАФ ФЭЦ СПбГК 3242-44. Исп.: Назаров И. М., 1923 г.р. Зап.: Захаров А. Н., Попова Е., Перминова, 21.01.1992. Расшифровка: Парфёнова М. И.



В чистое поле.

[Тарногский р-н, Нижнеспаский с/с, д. Гора<sup>1</sup>]

Таким образом, анализ заговоров, функционирующих в контексте пастушеской обрядности, показывает функциональную обусловленность поэтики, многообразие форм жанра, а также связи трех различных типов текстов (обращений, уподоблений и отпусков) между собой.

#### Список литературы

1. Елионская Е.Н. Сельскохозяйственная магия // Сказка, заговор и колдовство в России: Сборник трудов. М.: Индрик, 1994. С. 144–162.
2. Криничная Н.А. О сакральной функции пастушьей трубы (по материалам северных пастушеских обрядов) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л.: Наука, 1986. С. 181–189.
3. Левкиевская Е.Е. Народные молитвы и апокрифические тексты как обереги // Живая старина. 2002. № 4 (36). С. 23–25.
4. Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002.
5. Мороз А.Б. Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян // Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы. М.: Индрик, 2001. С. 232–258.
6. Мороз А.Б. «Лесной отпуск». Тайное знание севернорусского пастуха и его репрезентация в крестьянской общине // Локальные традиции в народной традиционной культуре Русского Севера: Материалы IV Международной конференции «Рябининские чтения – 2003». Петрозаводск: Музей-заповедник «Кижы», 2003. С. 206–208.
7. Славгородская Н.А. Обычаи и обряды, связанные со скотоводством и пастушеством (По материалам фольклорных экспедиций СПбГУ) // Белозерье: Краеведческий альманах. Вологда: Легия, 1998. С. 262–272.
8. Топорков А.Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв. История, символика, поэтика. М.: Индрик, 2005.
9. Топоркова А.Л. Севернорусская заговорная традиция XVII–XVIII веков // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Материалы IV

---

<sup>1</sup> № ОАФ ФЭЦ СПбГК 514-09м. Исп.: Угрюмова Р., Зап.: Балашов Д. М., Марченко Ю. И. 16.03.1975. Расшифровка: Парфёнова М. И.

Международной научной конференции «Рябининские чтения – 2003». Петрозаводск: Музей-заповедник «Киж», 2003. С. 119–122.

10. Федосова К.А. Заговоры в обряде первого выгона скота: принципы варьирования и стратегии текстопорождения в устной и письменной традиции. Автореф. дис. филол. наук. М., 2007.
11. Финченко А. Е., Бобров А. Г. Рукописный отпуск в пастушеской обрядности Русского Севера (конца XVIII – начала XX в.) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л.: Наука, 1986. С. 135–164.

## Приложение

Публикация рукописи пастушеского отпуска из фондов Вологодского ОНМЦиПК, полученного от жительницы Андомского погоста Вытегорского района Михеевой Светланы Васильевны. Текст был переписан ею у свекрови для сына-пастуха. Рукопись представляет собой школьную тетрадь, в которой заполнены пять листов основного блока, титульные листы утеряны. Судя по дате в конце, он был переписан в 1938 году.

Принципы публикации: 1) знаки препинания расставлены в соответствии с современными требованиями в квадратных скобках; 2) авторская орфография сохранена; 3) исправления оговариваются в подстрочных примечаниях; 4) отдельные буквы и слова, утраченные в результате стирания, выцветания, обрывов и т. д., восстановлены в квадратных скобках; 5) при сомнении в правильности реконструкции ставится вопросительный знак.

### (л. 1) *Нагляя (?)*.

*Во имя отца и сына и Духа Святого[,] Амьнь[,] Вославу святой Единопоступной и, Животворящей и нераздельныи Тройцы отца и сына и Духа святого иньне и присно и веки веков[,] Амьнь.*

*Святой Дух[,] Найди на мя[,] Раба Божия Тимофея<sup>1</sup> сохрани мне преданное бессловесное мое стадо, я[,] ра[б] Божий Тимофей[,] стою в день Господен Во святой час. Вхожу из ворот в чистое поле[,] стою лицом на восток[,] прошу Бога отца, прошу Бога сына[,] Духа святого, В одном существе[,] Прошу пресвятую Богородицу Царицу Небесную[,] прошу Иоанна<sup>2</sup> Крестителя Господня, прошу Святого*

### (л. 2)

---

<sup>1</sup> В ркп.: Имя Тимофей зачёркнуто, сверху написано – Иван.

<sup>2</sup> В ркп.: Уоанна.

Чудотворца Николая скорого помощника, прошу Святого великомученика Григория, прошу Защитника, прошу верховных Апостолов Петра и Павла Прошу Славного и всехвального Пророка, Бо[га] Илью, прошу святых мучеников[,] прошу Покров<sup>1</sup> Пресвятой Богородицы, прошу Архангелов и Ангелов, прошу Преподобных Святых отцов, прошу всех сил Небесных[:] Спасите[,] сохраните и обороните коровушек (Лошадей) Бурых[,] Русых[,] Черных[,] Белых[,] Красных[,] пестрых[,] рогатых и комолых, Больших и малых, Аминь. Аминь[.]Аминь.

(л. 3)

Я[,] раб Божий Тимофей<sup>2</sup> прошу Сил Небесных[:] спасите и сохраните и обороните от лютых зверей[,] от злых и вредных Людей[,] от Льва и Львицы[,] от тигра и тигрицы[,] от медведя широко Лапаю[,] от медведицы Ядуны[,] от волка хватуна[,] от волчицы пробежной[,] от росомахи кровожадной[,] от грома[,] от молнии[,] от стрелы летучей[,] от вешиводня Бродящей[,] от Беса полуденного[,] от дерева Нагнутого[,] от змея Ядовитого[,] от гада ползучаго[,] от девки серокоски[,] от жены блудной[,] от людей троезубых[,] от Людей Двухзубых[,] от Кудесников[,] от еретиков и от

(л. 4)

всех злых врагов[.] Аминь[.] Аминь[.] Аминь.

Я[,] раб Божий Тимофей<sup>3</sup>, встаю на утренней заре на выходе солнца Праведного<sup>4</sup>[.] Умываюсь ключевой водой[,] Утираюсь Богородиценой пеленой[,] облагаюсь Христовой[,] Беру посох Царя<sup>5</sup> Давида Царя[,] выхожу Выхожу в мою Долину[,] где гуляет мой скот Крестьянско[й][,] Живот[,] бессловесное мое стадо, Я[,] Раб Божий Тимофей посещаю и прогоняю единое стадо по горам[,] по оврагам[,] по болотам[,]

(л. 5)

по сухим и по сырым местам.

Весело и спокойно наедайтесь муравой травой[,] Напивайтесь лядяной росой[,] иди по праведному сонцу из следу в след, сонце сполудня [—] стадо в мою сторону, сонце на закат [-] стадо ко своим дворам[.] Аминь[.] Аминь[.] Аминь[.]

---

<sup>1</sup> В ркп.: Пококров.

<sup>2</sup> В ркп.: Имя Тимофей зачёркнуто и вверху написано – Иван.

<sup>3</sup> В ркп.: Имя Тимофей зачёркнуто и вверху написано – Иван.

<sup>4</sup> В ркп.: Проведного.

<sup>5</sup> В ркп.: слово зачёркнуто.

*Я[,] раб Божий Тимофей<sup>1</sup> выхожу в мою долину[,] где гуляет крестьянский живот [место имеет затертое пятно][,] иду за тропину моей долины[,] одеваюсь одежду могучаго Царя Рабада [имя перечёркнуто] Ветрома опять пусь Архангель Михаил<sup>2</sup>.*

*Водружусь Георгиевским Копьем, прогоня и поражаю, лютых зверей[:] идите звери[,] Львы*

**(л. 6)**

*И Львицы[,] Медведи и Медведицы[,] волки и волчицы[,] Росомахи[,] ядовитые змеи в ущели Темных лесов[,] в дебри вязких балот и питайтесь Черными Ягодами и дикой травой травоядным Живдуком[,] точите зубы и когти окамни[,] а не омой скот [слово «скот» было пропущено и вписано позднее выше и мелкими буквами] – крестьянский колхозный живот[,] Аминь[,] Аминь[,] Аминь[,] И я Рабов твоих Тимофей<sup>3</sup> встаю наутрней зоре на восходе сонца праведного[,] выхожу из дверей в ворота[,] из ворот в чистое поле нароспуге трёх дорог[,] Одна дорога [—] к лесу тёмному, другая*

**(л. 7)**

*дорога [—] К ветру буйному, третья дорога [—] кокеан морю [,] в океан море есть остров[,] на тем острове есть дом. Царю Ветров дом [,] [В] доме есть трон Царей, на том троне есть Камень олтырев<sup>4</sup>[,] этот Олтырев [—] есть шелков пояс в девять узлов[.]*

*Я[,] раб Божий твоих Тимофей<sup>5</sup> умываю свои руки Брозричной водой, утираюсь чистой лянной полосой, иду в путь кокеан морю[,] в океан море есть лодки<sup>6</sup> ветров[,] иду на остров буй[,] захожу в дом Царя Ветров, беру*

**(л. 8)**

*Камень[,] беру пояс в девяти узлах[,] Несу Камень[,] Несу пояс Царю лесов[,] дарю камень в корень дремучих лесов, я раб рабов твоих Тимофей<sup>7</sup>. Выхожу на вечерней Заре. К лесу Темному, прошу, Царя Лесов<sup>8</sup>.*

*Снимаю крест<sup>9</sup>, снимаю пояс[,] кладу пояс в девять узлов[,] Дарю Царю Лесов, Помогите мне Царь лесов. Принимай в каждый день, [п]осыльный мое стадо в каждый вечер, я тебя<sup>1</sup> тебя прошу[,] я тебя, Царю - Тебе служу, ей ей ей, Как*

---

<sup>1</sup> В ркп.: Имя Тимофей зачёркнуто и вверху написано – Иван.

<sup>2</sup> В ркп.: Архандель Мегел.

<sup>3</sup> В ркп.: Имя Тимофей зачёркнуто и вверху написано – Иван.

<sup>4</sup> В ркп.: олдырь.

<sup>5</sup> В ркп.: Имя Тимофей зачёркнуто и вверху написано – Иван.

<sup>6</sup> В ркп.: лодка.

<sup>7</sup> В ркп.: Имя Тимофей зачёркнуто и вверху написано – Иван.

<sup>8</sup> В ркп.: лесовъ.

<sup>9</sup> В ркп.: кресс.

(л. 9)

*Устав. К другому чел[овеку]*

*Когда сидиши или стоиши не прикаса[й]*

*в чистоте всегда себя держи[.] из себя*

*не выпускай крови на землю[.]*

*черные ягоды не брать в лесу[.]*

*с женой поспиш[ь][ —] вымоися Вель водой скорее, Грязному не брать трубу и вицу; из рук не давать и не брать[.]*

*2 обходить стадо в лесу у дерева стоячего [—] осины, где мало ходят люди[.] поставить три свежих восковых [...], и взять яйцо и шерстяную нитку и у нитки связать*

(л. 10)

*девять узлов, и положить под корень осины, яйцо и нитку[.] и улить вина[.] а остатки соединить в шарик и разрознить по полам одну часть[.] привязать к трубе[.] а другую к вице[.] вицу вырубить березовую[.] Конец[.]*

*[слева зачёркнуто: «переп».] Написан 1938 года*

---

<sup>1</sup> В ркл.: над словом написано «2 рас тебя»; далее идёт разделительная линия, отгораживающая последующий текст от предыдущего.

**«ВСЕГДА НАШИ ЗАБЕГАЛОВСКИХ ПОБИВАЛИ».**  
**СОСТЯЗАТЕЛЬНОСТЬ И КОНТРОЛЬ НАД ПРОСТРАНСТВОМ В КУЛЬТУРЕ**  
**ОРЕНБУРГСКИХ КАЗАКОВ**

В последнее время необычайную популярность набирают исследования, посвященные гендерной проблематике. Однако, «мужская» тематика оставалась на задворках этих исследований и рассматривалась в основном как отражение «женского». Разнообразные виды состязаний, характерные для всех без исключения народов возникли в глубокой древности как элемент физической подготовки для успешной охоты, ведения военных действий, охраны соплеменников, собственности и т. д. Одним из важных элементов мужской культуры являются рукопашные состязания.

Особый интерес в рамках данной темы представляет казачество как военизированное общество, в котором состязательность проявлена наиболее ярко, так как является еще и полноценной составляющей воспитания дееспособного члена общины. По мнению А.В. Ярового, с утратой казачеством политической самостоятельности быт казачьих станиц переходит от военного к военизированному [Яровой]. Учитывая, что Оренбургское Казачье Войско было создано «сверху», такая «военизированность» особенно характерна для него ввиду изначального отсутствия политической самостоятельности. В описаниях этнографов начала XX в. часто встречаются упоминания о боевитости и особом состязательном духе оренбургских казаков. А.И. Мякутин, описывая любимые забавы казачат (верховая езда, взятие снежных городков и т.д.), отмечает, что особенно любят они играть в войну [Мякутин 1910: 52]. Игры в войну, как и драки, были очень важны для формирования будущего казака. Обычай молодежных драк – «край на край села» характерен для общерусского контекста, но в казачьих поселках приобретал специфическую окраску и кристаллизовывался, отвечая требованиям военизированного быта казаков: «Эти драки “край на край” были своего рода развлечением, обучением военному делу. Старые казаки их не осуждали, но даже разжигали, подзуживали» [Мякутин 1910: 352].

Оренбургское казачье войско (далее – ОКВ) являлось этнически неоднородным: помимо русских и украинцев, в него входили башкиры, калмыки, кайсаки и нагайбаки. Тем не менее наблюдалось общее для всего войска – для представителей разных народов, входивших в ОКВ – стремление к состязательности.

Состязательность – понятие, включающее в себя стремление превзойти окружающих, создать, включиться и победить в любом виде соревнования. Например, для

древнегреческого общества состязательность имела большое значение. А.И. Зайцев отмечал, что «древнегреческое общество принадлежало, во всяком случае, от гомеровской до классической эпохи, к категории обществ, в которых важное значение имела установка индивида на то, чтобы превзойти окружающих в достижении своих жизненных целей» [Зайцев 2001: 81].

Для культуры русских, как и для большинства мировых культур, также характерна состязательность, проявляющаяся в различных физических формах мужских состязаний спортивного характера (праздничные кулачные бои, борьба и т.д.), «игры в войну» [Горбунов], перерастающую в перманентное противостояние (двор на двор, деревня на деревню, деление по «концам» и улицам), а также на бытовом уровне (противостояние мужчина – женщина, состязание соседей и т.д.).

Под аспектами *состязательности* мы будем понимать комплекс переживаний, чувствований, мыслей, оценивающих определенный момент жизни как состязание. Также в понятие *состязательности* входят и различные формы противоборств спортивного характера: кулачные бои, борьба и её разновидности, скачки, палочные бои, взятие снежного городка, драки, игры в чижа, чику, бабки.

Состязательность пронизывает все сферы общества, создавая пространство для индивидуальной и коллективной жизни. Она содержит не просто природное влечение, но активную борьбу за жизненное пространство, будь это личная свобода индивида или благосостояние общества. В этой борьбе проявляется уже не столько природная, инстинктивная агрессивность, которая замыкается в рамки ритуала, здесь обнаруживаются различные формы состязательности, которые можно назвать превращенными формами агона – это конкуренция в экономике, борьба за власть в политике, борьба за любовь в интимной сфере, состязательность в доблести и т.д.

В августе 2012-2013 гг. южный отряд Этноэкспедиции под руководством А.В. Головнёва проводил полевые исследования на территории бывшей Новой линии Оренбургского казачьего войска. Было исследовано 7 бывших станиц в Брединском районе Челябинской области, ныне – поселков: Наследницкий, Атамановский, Андреевский, Бреды, Мариинский, Рымникский, Амурский. А также исследования проводились в Нагайбакском районе поселки Фершанпенуаз, Париж, Остроленский и Кассельский,<sup>1</sup> где проживают нагайбаки – этнографическая группа кряшен, говорящих на среднетатарском диалекте. Их конфессиональная принадлежность – православное христианство, при этом, в отличие от кряшен, они не причисляют себя к татарам.

Как и у большинства казаков, поселки Брединского района делились на «концы». Для противостояния необходима определенная среда, которая и обеспечивалась делениями на «концы». В целом, каждый из исследуемых поселков делился на два-три конца. Причем, как правило, третий конец был образован во второй половине XX в.

---

<sup>1</sup> Полевые материалы автора (далее – ПМА) и Южного отряда в целом, собранные в Этноэкспедиции под руководством А.В. Головнёва, хранятся в Архиве Этнографического бюро: АЭБ. Ф. 1, Д. 8, Д.12.

приезжими «целинниками» и находился за пределами исторической территории станицы. Интересны и сами названия концов поселков: п. Наследницкий – «Казачий» и «Солдатский» край; п. Мариинский – «Турки» и «Поляки»; п. Андреевский – «старый» и «новый» поселок; п. Рымникский – «Самарье» и «Загорье», а также образованное чуть позже «Заречье»; п. Амурский – «Забегаловка» и «Арык», а также образованная целинниками «Мотня». В основе деления, как правило, лежит географический признак, граница проходит по центральной улице, идущей от церкви. Названия «концов» могут происходить от прозвания первых поселенцев – например, «Самарье» в п. Рымникский. Первые казаки были присланы сюда с р. Самара в Оренбургской области, однако местные жители считают своей родиной Самару на Волге. «Загорье» же названо так в связи со своим географическим положением – за «горой», на которой построена церковь. Такой же принцип наблюдаем и у «Арыка» в п. Амурском – этот конец расположен рядом с р. Арык. Такие названия, как «забегаловка», «новый», отражают пришлость жителей этого конца относительно жителей другой части посёлка. Совсем же поздних переселенцев насмешливо размещали в «мотне». Жители одного и того же конца не являются друг другу родственниками, т.е. деление происходит «искусственно». Таким образом, мы видим противопоставление концов поселка по принципу оппозиций «старый – новый», «пришлый – местный», «казак – солдат». Формирование таких оппозиций является важным для поддержания состоятельности внутри поселка.

В Нагайбакском районе наблюдается подобная картина. В селе Фершанпенуаз существовало разделение по центральной дороге, проходящей через всё село: «И поселились у нас по центральному переулку разделение идет тот конец, этот конец... было некое напряжение», – рассказывает Тептеев А.Г. 1943 г.р. [ПМА, АЭБ. Ф. 1, Д. 8].

Формирование подобных противостоящих друг другу групп, образованных по территориальному принципу, является одним из важнейших факторов для казачества, поскольку формирует и приучает мужчин, находящихся в постоянном «боевом» положении к контролю над собственным пространством.

Контроль над пространством проявлялся в том числе через соотношение «женщина – территория». По рассказам местных жителей, постоянное противостояние обитателей разных концов в большинстве случаев проявлялось в драках «из-за девок»: «Всегда наши забегаловских побивали. Всегда если я с забегаловской девкой гуляю, иду её провожать. Вот если со мной друзей нет, то забегаловские меня подкараулят и налупят. А так своим говоришь: “Я пошел провожать, ждите на границе”...» А вот эти смотрят если тебя никто не встречает, всё на границе ловят и (смеясь бьет кулаком о ладошку). Ихний парень с нашей пошел – такая же беда» [ПМА, АЭБ. Ф. 1, Д. 12]. Обитатели разных концов стремились не допустить «увести» (замуж) девушку в другой конец – и отбить у потенциального жениха «охоту» на стадии ухаживания: «Ну допустим, казакам не нравилось, что девка с их конца с солдатским гуляет, ну вот они поджидают его, когда тот её провожать идет, и всё там у них случается...» [ПМА, АЭБ. Ф. 1, Д. 12]. Молодые люди с каждого конца стремились, встречая своих товарищей на «границе», избежать



нежелательного столкновения с парнями противоположного конца, таким образом устанавливая для себя возможность нахождения на «вражеской» территории безнаказанно.

Охрана своей территории у нагайбаков воспитывалась с раннего возраста. Дети строили снежные крепости у себя во дворе и – если при этом объявлялась «война» – следили за тем, чтобы не допустить разрушение собственной крепости и, по возможности, разрушить чужую: «У нас были крепостя... снегу много было, даже бураны были и снегу наметало к заборам. И мы бегали друг у друга эти крепости разрушали. Следили “Ага, нету его” прибежали и разрушали, потом это в драку превращалось» [ПМА, АЭБ. Ф. 1, Д. 12].

Также дети нагайбаков постоянно фехтовали на игрушечных шашках из проволоки. В дворовых войнах она становилась непременным атрибутом: «На саблях... была проволока какая-то она не круглая, толщиной миллиметров пять и там был профиль, она очень сталистая, вот мы её делали и очень много было того что там щеку кому...» [ПМА, АЭБ. Фонд 1. Дело 8]. Противостояние и стремление проявить свою удаль на чужой территории продолжалось и в более взрослом возрасте. Во время проводов в армию в с. Фершампенуаз для призывника и его провожающих считалось особым выкрутасом перегородить всю улицу, чем больше народу придет провожать – тем лучше и почетнее. К тому же, такая демонстрация могла подстрекать к драке для предстоящей драки: «Накануне (проводов) обычно вечер, молодежью собираемся. Там чисто молодежь, водку пили, там вино, ходили по улицам пели, плясали. Ну тогда обязательно с гармошкой и чем больше улицу загораживают тем лучше считалось... А тогда это с песнями, с плясками, к военкомату, там кто больше кого пересвистит, перепоеет... потом обязательно было подраться, с приезжими особенно, с отделения или других совхозов» [ПМА, АЭБ. Ф. 1, Д. 8]. Порой драку на проводах специально провоцировали: «Да вот там начинается “Ты чё его толкнул, он маленький ты прыгаешь на него!?”», а он специально идет, чтобы на него прыгнули» [Там же].

Таким образом, мы видим, что контроль над пространством является одной из важных составляющих состоятельности, проявляющейся в различных сферах жизни – от детской охраны собственных снежных сооружений до юношеских столкновений из-за девушек со своего конца поселка. Дух состоятельности поддерживался «искусственным» разделением на противостоящие территории. Этот же фактор являлся основополагающим для развития в мужчинах с раннего возраста понятия о «своём» пространстве и необходимости его оберегать от посягательств чужаков. Наличие такого контроля вынуждало молодых людей приходиться к различным формам взаимодействия для (взаимо)выручки своих товарищей.

## Источники

1. Полевые материалы автора (АЭБ), Фонд 1, Дело 8.  
Список респондентов:  
село Фершанпенуаз: Тептеев Александр Григорьевич, 1943 г.р.
2. Полевые материалы автора (АЭБ), Фонд 1, Дело 12.  
Список респондентов:  
поселок Наследницкий: Костенко Сергей Васильевич, 1947 г.р.  
поселок Амурский: Озеров Александр Иванович 1951 г.р.

## Список литературы

1. Горбунов Б.В. Игра «в войну» в народной традиции (по материалам Рязанского края). Электронный ресурс: [http://www.buza.ru/text.php?cat\\_id=9&text\\_id=19](http://www.buza.ru/text.php?cat_id=9&text_id=19) (доступ 5.05.13).
2. Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции 8-5 вв. до н.э. СПб., 2001.
3. Мякутин А.И. Песни оренбургских казаков. Ч.4: Песни обрядовые. Духовные стихи. Апокрифы. Заговоры. Очерки обрядов. Казань, 1910.
4. Яровой А.В. Мужская (казачья и неказачья) культура конца XIX – начала XX вв. в Задонских станицах и слободах. Электронный ресурс: [http://dikoepole.com/2010/03/30/man\\_cossacks\\_kulture/](http://dikoepole.com/2010/03/30/man_cossacks_kulture/) (доступ: 5.05.13).

ЕВРОПЕЙСКАЯ «ЦИВИЛИЗАЦИЯ» И АЗИАТСКОЕ «НЕРЯШЕСТВО»  
В ОБЩЕСТВЕННОЙ ДИСКУССИИ О ПРОГРЕССЕ 1870-1890-х гг.:  
ГЕОПОЛИТИКА И АНТРОПОЛОГИЯ ЧУВСТВ

Одним из важнейших мотивов российского санитарного дискурса 1870-1890-х годов, регулярно всплывавшим как во время публичного обсуждения крупных эпидемий и санитарных реформ, так и в частных жалобах на дурное содержание домов, уличную грязь и скверное состояние рынков, было противопоставление «европейской» чистоты, отождествляемой с цивилизованностью и культурностью, и «азиатского неряшества», отождествляемого с варварством и дикостью. О функционировании этой топики, о встраивании ее в различные контексты, от книг по домоводству до политических передовиц, и пойдет речь в докладе.

Необходимо отметить, что в XIX веке Европа и Запад рассматривались преимущественно как некое цивилизационное целое: Запад оказывался тем «значимым Другим»<sup>1</sup>, по сравнению с которым осознавалась и выстраивалась русская идентичность. С середины XIX века ключевым понятием для осмысления Запада и западной цивилизации становится «прогресс», который становится понятием-шибболетом и для славянофилов, и для западников<sup>2</sup>. Тогда же параллельно начинается мощный процесс медиализации повседневной жизни, которая описывается и анализируется с точки зрения соответствия некоему санитарно-гигиеническому идеалу. В успехах прикладной науки и медицины, регламентирующей и реформирующей повседневные практики, общественные деятели пореформенного периода видят залог приближения к этому идеалу. Так «прогресс», «гигиеничность», «здоровье» и «процветание» увязываются в некоторое целое, воплощенное – или способное вот-вот воплотиться – в Европе.

Идеологическим противовесом этому образу идеализированной европейской цивилизации, получившим во второй половине XIX века геополитическое осмысление, стал топос азиатского «неряшества» и составлявшие его мотивы «отсталости», «дикости», «грязи» и «варварства»<sup>3</sup>. Существенное влияние на формирование этой топики оказало

---

<sup>1</sup> Малинова О. Образы «Запада» и модели русской идентичности в дискуссиях середины XIX века // Космополис. 2005. № 2 (12). С. 38-59.

<sup>2</sup> Neumann I.B. *Russia and the Idea of Europe. A Study of Identity and International Relations*. London, New York: Routledge, 1996.

<sup>3</sup> Одно из первых столкновений романтического стереотипа о Востоке и Азии – в письмах Пушкина брату из Бахчисарая и затем в «Путешествии в Арзрум». Любопытно, что в путешествие по Военно-Грузинской дороге Пушкин берет с собой список «Кавказского пленника» – «очевидно, для того, чтобы сравнить некогда воображенный, байронический Кавказ с реальным» (Долинин А.А. Байроновский след в

присоединение Центральной Азии, которое начинается с 1860-х годов. Поражение России в Крымской войне делает продвижение в Азию вопросом международного престижа – в попытке вернуть статус великой державы Российская империя пытается соперничать с Великобританией, постепенно придвигая южную границу к британским владениям в Индии<sup>1</sup>. С конца 1860-х начинается освоение Туркестанского края; в 1868 году Бухарский эмират становится российским протекторатом, в 1876-м русские войска захватывают Коканд, в 1884-м в состав империи входит Мервский оазис. «Восточный вопрос», «наши восточные дела» порождали специфический имперский дискурс, в котором туземные обычаи противопоставлялись культуре колонизатора: те факторы, которые могли помешать колонизации или поставить ее под вопрос, дискредитировались. Целью оказывалась успешная аккультурация<sup>2</sup>. С помощью такого понятия, как «европейский прогресс», Российская империя легитимизировала свои притязания на чужие земли и оправдывала сам факт колонизации (и одновременно оказывалась по отношению к Азии той самой Европой, вызывавшей сильнейший рессантимент в России 1870-1890-х годов). Рассказывая об истории Центральной Азии, автор учебника «Отечественное» отмечал благодетельный переход одичавших племен «под власть русского царя, под цивилизирующее русско-европейское влияние»; столь же, если не более важным, было восприятие Российской империи как цивилизирующего начала и европейскими государствами<sup>3</sup>. К цивилизованности и прогрессу апеллировали военные, журналисты и ученые. Например, востоковед А.Ф. Миддендорф, составивший первые этнографические очерки Ферганской долины, писал: «Лишь благодаря толчку извне, лишь благодаря европейской дисциплине и порядку, Средняя Азия может снова воскреснуть. Точно так же из рога изобилия европейского прогресса она может получить более чем богатое наследие в естественных науках, в теории и практике земледелия, равно как и в технике, и может приумножать свои богатства»<sup>4</sup>. Впрочем, британцы – конкуренты России в Азии – неоднократно подчеркивали культурную близость русских к покоряемым среднеазиатским народам (и связывали с этим фактом успехи завоевания и аккультурации); границы европейского и азиатского культурного пространства

---

книге Пушкина «Путешествие в Арзрум во время похода 1829 года» // Memento vivere: Сборник памяти Л. Н. Ивановой / Под ред. К.А. Кумпан, Е.Р. Обатниной. СПб., 2009. С. 129).

<sup>1</sup> Центральная Азия в составе Российской империи / отв. ред. С.Н. Абашин, Д.Ю. Арапов, Н.Е. Бекмаханова. М.: Новое литературное обозрение, 2008. С. 63, 65.

<sup>2</sup> Алексеев И.Л. Н.П. Остроумов о проблемах управления мусульманским населением Туркестанского края // Сб. Русского исторического общества. №5 (153). М., 2002. С. 89-95. Историк и этнограф Н.П. Остроумов (1846-1930), служивший директором Ташкентской мужской гимназии и редактировавший «Туркестанскую туземную газету», выступал за русификацию и христианизацию новых имперских земель, представляя ислам как «гомогенное явление (полюс тьмы, невежества, фанатизма), однозначно противоположное по всем своим характеристикам европейской = христианской = общечеловеческой цивилизации (полюс света)» (там же. С. 93).

<sup>3</sup> Семенов Д.Д. Отечественное. Россия по рассказам путешественников и ученым исследованиям. Т. VI. Туркестанский край. М., 1887. С. 26-27.

<sup>4</sup> Миддендорф А.Ф. Очерки Ферганской долины. СПб., 1882. С. 450.

сдвигались в зависимости от целей и задач каждой из сторон, а степень цивилизованности постоянно оказывалась предметом дебатов и торга<sup>1</sup>.

Одним из самых сильных аргументов имперского дискурса служила отсылка к гигиеническому идеалу: именно борьбой с болезнями и невежеством, то есть попыткой расширить «западное», очищенное от заразы, «цивилизованное» пространство, объяснялось стремление на восток, освоение Сибири и Средней Азии. Азия считалась рассадником эпидемий – неслучайно в европейской номенклатуре болезней второй половины XIX века и чума, и холера именовались «азиатскими». В рамках санитарного дискурса Азия становилась синонимом физической грязи и моральной распущенности, лени, отсталости и нецивилизованности, Европа – символом чистоты и прогресса<sup>2</sup>. В соответствии с установкой на медиализацию эта топика находила выражение в разных уровнях брезгливости, в постулировании европейской санитарной безопасности и азиатской заразы, в различных чувственных (прежде всего ольфакторных) образах пространства – стерильного, нейтрального, дезодорированного европейского и насыщенного всевозможными (отталкивающими) запахами азиатского.

---

<sup>1</sup> Так, например, венгерский востоковед Г. Вамбери считал, что задачи колонизации Азии русским решить проще, чем британцам, поскольку «будучи азиатцами, русские не отличаются от своих соседей, в отношении нравов, обычаев и образа мыслей, так резко, как англичане, которые стоят на более высокой ступени цивилизации и для которых, поэтому, было бы невыносимо отказаться от европейских понятий и влезть в шкуру азиатца <...> Эти выгоды азиатского образа мыслей, усвоение которого можно считать верхом хитрости, и в области политических сношений приносят гораздо более пользы, чем прямоту и справедливость, искони отличающие образ действий англичан» (Вамбери Г. Соперничество России и Англии в Средней Азии // Записки для чтения. СПб., 1867. №12. С. 214-215).

<sup>2</sup> См. инверсию этой топика у поздних консерваторов: «Поэтому польза (или даже спасение наше) – не в смешении с народом и не в практическом каком-нибудь с ним соглашении, а в сходстве с ним, в некотором, так сказать, подражании ему. Вот чего не различают и что в высшей степени важно. Славянофилы как будто понимали это, но в их учении есть одна чрезвычайно слабая сторона – это эгалитарный либерализм. *Ни один из них не обратил внимания на то, что при том слиянии или смешении с народом, которое они так всегда хвалили, не народ слиняет, так сказать, на нас своими яркими национальными цветами, а мы заразим его нашими европейскими миазмами* (курсив авт. – М.П.), потому что мы все-таки сильнее его ежедневным нашим влиянием» (Леонтьев К.Н. Как надо понимать сближение с народом? М., 1881. С. 9).

## ЖЕНСКИЕ СТУДЕНЧЕСКИЕ КОРПОРАЦИИ ЭСТОНИИ (ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ)

Студенческие корпорации в Эстонии существуют с XIX века. После того, как Эстония стала частью Советского Союза, деятельность корпораций в стране была прекращена и продолжена уже за рубежом. Многие корпорации вновь открылись в Эстонии в конце 1980-х – начале 90-х гг. и продолжают существовать до сих пор.

История и деятельность большинства корпораций достаточно полно освещена в эстоноязычных работах, из недавних изданий можно отметить, например, книгу *Vivat Academia* [Vivat Academia 2012]. Книги и статьи выходят регулярно и можно даже утверждать, что многие корпорации в Эстонии имеют как минимум одну книгу, полностью посвященную собственной истории (например, [FP 2010; FP 1995]).

Вместе с тем, русскоязычный читатель в основном имеет дело с источниками, описывающими корпорации еще Дерптского университета. Это либо труды исторического характера, либо мемуары. Работ же, описывающих современное состояние корпораций, на русском языке практически нет.

Нам встретилась только одно русскоязычное исследование о современных корпорациях – обстоятельная статья Светланы Рыжаковой, преимущественно посвященная действующим в Латвии корпорациям *Fraternitas Arctica* и *Sororitas Tatiana* [Рыжакова 2013]. Обе описанные в статье корпорации можно назвать «русскими»: члены этих организаций преимущественно русские, в ежедневной деятельности корпораций используется русский язык, большое внимание уделяется русской культуре и традициям.

В Эстонии на сегодняшний день подавляющее большинство корпораций – эстонские. Исключение составляют лишь небольшое отделение корпорации *Fraternitas Arctica* и корпорация финских студентов *Fraternitas Fennica*. Эстонскими являются и все женские корпорации, деятельность которых мы намерены описать – преимущественно, на примере корпорации *Filiae Patriae*.

На данном этапе наше исследование скорее представляет собой предварительные заметки к изучению темы, но, надеемся, послужит отправной точкой для последующих разысканий.

## Студенческие корпорации Эстонии. Краткая характеристика

На сегодняшний день в Эстонии активно функционируют около двадцати корпораций и студенческих союзов. Корпорации в основном разделены по гендерному признаку, смешанной в настоящее время является только корпорация *Fraternitas Fennica* (несмотря на ее название). Среди студенческих союзов смешанные преобладают, хотя есть и организация только для девушек-студенток (*ENÜS*).

Всего в Эстонии пять женских корпораций. Три из них осуществляют основную деятельность в Тарту (*Filiae Patriae*, *Indla*, *Amicitia*), одна – в Таллине (*Lembela*), еще одна – в Тарту и Таллине (*Sororitas Estoniae*).

Организации контактируют друг с другом, устраивают совместные мероприятия, имеют некоторые общие традиции и обычаи.

Корпорации отличаются от студенческих союзов большей степенью консервативности. Они намного внимательнее относятся к национальности членов: значительная часть корпораций допускает в свои ряды только студентов эстонского или смешанного происхождения.

Исключения обычно делаются для членов иностранных организаций, с которыми заключены специальные соглашения о дружбе (это чаще всего финские, шведские и латышские объединения). Члены этих организаций могут принимать участие в деятельности корпорации в период своего пребывания в Эстонии, например, приехав по обмену на учебу. В корпорации *Filiae Patriae* таких студенток называют *välisliikmed* («иностранные члены»).

Эта же корпорация принимает и девушек неэстонского происхождения, также зачисляя их как *välisliikmed*. Кандидатка должна учиться в эстонском университете и знать эстонский язык. Однако стоит отметить, что за двадцать пять лет с момента восстановления корпорации в качестве *välisliikmed* было зарегистрировано только девять человек.

В таллинскую женскую корпорацию *Lembela* можно вступить, имея финно-угорские корни. Пока мы не имеем информации, сколько девушек не-эстонок воспользовались этой возможностью.

Во многом преимущественное внимание к национальности членов корпорации продиктовано традициями: еще во времена Российской Империи корпорации делились по национальному признаку. Существовали, например, немецкие, польские, русские организации. В начале XX в. в Тарту действовала корпорация для девушек славянского происхождения – *Sororitas Oriens* (1928-1940). В 2010 г. были предприняты попытки ее восстановления, но, поскольку ни членов организации, ни их потомков найдено не было,

процесс восстановления был приостановлен.

### **Мужские и женские корпорации: общее и различное**

Первые вольнослушательницы появились в Тартуском университете только в 1905 г. К этому моменту, как мы уже говорили, в университете существовала длительная традиция студенческих корпораций.

Они были основаны с опорой на немецкие модели, во многих из них языком общения был немецкий, немецкими были и названия должностей, статусов, обычаев и обрядов. В песенниках как мужских, так и женских организаций по сей день присутствует множество песен, переведенных с немецкого языка или написанных на музыку немецких студенческих песен. Особенно интересно то, что даже некоторые «внутренние» песни, исполняемые на церемониях или по особым случаям, различаются незначительно в разных корпорациях и восходят к общим немецким источникам.

Некоторые корпорации «эстонизировали» многие устоявшиеся немецкие обозначения, заменив, например, «фуксов», «буршей» и «филистров» на *rebased*, *kaasvõitlejad* и *vilistlased*.

В годы первой Эстонской Республики (1920-1940) корпорации переживают новый расцвет: возникают новые организации, расширяют деятельность уже существовавшие. В этот период появились и женские корпорации. Однако основание в 1920 г. первой в Прибалтике женской корпорации *Filiae Patriae* не всеми мужскими организациями было воспринято положительно.

Корпорация переняла многие черты мужских корпораций. Были зарегистрированы цвета, вензель на фуражке-«теккеле», монограмма-«сиркель», а также в новой корпорации появились собственные рапиры. Долгое время *Filiae Patriae* являлась единственной женской корпорацией, использующей рапиры, причем только в церемониальных целях, сейчас рапиры используются и в корпорации *Sororitas Estoniae*. Заимствована была и иерархическая структура, некоторые приемы обучения новичков и их инициации, отдельные праздники (например, традиция коммершей).

Главным отличием мужских корпораций от женских много лет служило отношение к алкоголю и курению. Традиционно курение для членов женских корпораций строго запрещено, а потребление алкоголя ограничено. Алкоголь нельзя употреблять в зданиях женских корпораций: на это наложен либо полный запрет (как в корпорации *Indla*), либо делаются исключения в случае некоторых мероприятий (в *Amicitia* и *Filiae Patriae*). Женская корпорация, в которой начали проводиться так называемые «пивные столы» (как в мужских организациях), возникла всего три года назад: это самая новая корпорация Эстонии *Sororitas Estoniae*.



## Иерархическая структура

Иерархическая структура в мужских и женских корпорациях практически идентична. В самом общем виде ее можно описать так: «новички» – «действительные члены» – «выпускники». Названия каждого из статусов могут отличаться в разных организациях, плюс в каждом статусе есть свои «подстатусы», чаще всего обусловленные длительностью нахождения в корпорации.

Внешне различия между «новичками» и «действительными членами», а также выпускниками, маркируются на уровне символики. Новички носят черные фуражки-«теккели» с монограммой корпорации на боку, остальные – теккели цветов корпорации с вензелем и ленты. Есть несколько разновидностей лент, которые принято надевать по разным поводам и к разным костюмам. По желанию, после «получения цветов» (т.е., перехода из новичков в «действительные»), можно заказать себе кольцо с гербом корпорации.

Можно сказать, что в корпорации существует своего рода двойная организация: каждый семестр избирается правление корпорации (глава, помощники, магистры и т.д.), но первостепенной и неизменной остается структура, основанная по принципу «родства».

Каждый член организации «вписан» в так называемую «семью». У него есть «академические родители» и «родственники». Корпорации имеют собственные родословные деревья, на которых отображается преемственность.

Эта двойная организация также заимствована из немецких корпораций. О ней еще в начале XX в. писал англичанин Lees Knowles, посвятивший небольшую книжку корпорациям Гейдельберга. В частности, он замечает: «Each Bursche has one or perhaps two Fuechse, by their own choice, attached to him, and he looks after their interests, and watches their Corps-education. They call one another Leibbursche and Leibfuchs, and, as students of the same Corps, they use in conversation the second person singular. The first syllable of those names corresponds, I suppose, with the similar syllable in *life-guards*, and the names themselves signify almost father and son» [Knowles 1913: 5].

В женских организациях новенькая должна вскоре после прихода в корпорацию выбрать «академическую маму», отношения с которой являются пожизненными. Друг к другу принято обращаться по имени или по статусу («мама», «ребенок»). «Мама» помогает освоиться в корпорации, к ней можно обращаться с проблемами, она следит за поведением «дочки» и участвует в ее жизни за пределами организации. Нормальной считается ситуация, когда академической маме «дочка» представляет своего жениха, точно так же, как настоящим родителям.

«Академическая мама», в свою очередь, выбирает «академического отца», который (которая) следит за жизнью «дочки» в корпорации тайно, пишет ей письма и дарит

небольшие подарки. «Дочка» отвечает на письма и может угадать, кто является ее «академическим отцом», но у нее есть только одна попытка. Она может и не угадывать: в таком случае о том, кто ее «папа», она узнает только тогда, когда ей дадут цвета. «Академический папа» дарит ей коммерсную ленту, на которой обычно вышиты пожелания.

### **Некоторые традиции**

Год в корпорациях традиционно делится на два семестра, что связано со студенческим статусом членов корпораций. Во время сессии и каникул деятельность практически сворачивается.

В другое время проводятся собрания, на которых утверждается план текущей деятельности, в начале каждого семестра корпорации устраивают «гостевые вечера» для потенциальных членов, традиционно проводятся также осенний и весенний коммерши (праздники для членов корпорации и выпускников).

В рамках коммершей в корпорациях проходит обряд «братания» или, для женских организаций, «провозглашения сестринства» – *vennastuspidu* или *õestuspidu*. Детали обрядов корпорации сохраняют в секрете, но каждая корпорация имеет свою специальную песню для этих обрядов.

Каждый семестр корпорация проводит несколько мероприятий. Некоторые из них приобретают регулярный статус, другие устраиваются однократно. Это могут быть как «закрытые» торжественные акты, приуроченные к тем или иным событиям, так и более неформальные мероприятия (открытые для других студенческих организаций Эстонии). Последние часто становятся своего рода «визитной карточкой» корпорации. В *Filiae Patriae* это *salongiõhtu* («салонный вечер»), в *Indla* – *teeõhtu* («чайный вечер»), в *Amicitia* – *pannkoogihommik* («блинное утро»), а в *Sororitas Estoniae*, как мы сказали выше, *õllelaud* («пивной стол»). Устраиваются также совместные поездки членов нескольких корпораций, спортивные состязания, театральные фестивали, тематические вечера и конференции.

Организацией праздников занимается специальная комиссия, основной состав которой зафиксирован в уставе корпорации (так, в нее обязательно входит *gebasvanem* или *poortevanem*, которой становится одна из наиболее долго находящихся в корпорации «действительных»). Но принять участие в работе комиссии и внести свои предложения могут все члены корпорации.

### **«Лисья жизнь»**

Традиционно новички в женских корпорациях называются *rebased* («лисы», дословный перевод немецкого обозначения). В *Filiae Patrie* это наименование

используется только внутри организации. За ее пределами применяется термин *noorliige* (дословно: «молодой член» / «молодая участница»).

Пребывание «в лисах» в среднем длится год (максимальный срок – четыре семестра), но в некоторых корпорациях может быть сокращено, если «лиса» проявляла большую активность и хорошо себя зарекомендовала. Группа одновременно пришедших в корпорацию студентов называется *coetus*, и обозначение *coetus*'а в дальнейшем пишется после статуса и имени, например, *ksv! Marta Mets с 2014-II* (что в приблизительном переводе читается как «действительный член Марта Метс, поток 2014-II», то есть человек пришел в корпорацию осенью 2014 года).

Для новых членов корпорации существует целая система мероприятий образовательного характера. К моменту «получения цветов» новый член корпорации проходит танцевальные курсы, подготавливает реферат и выступает с ним, еженедельно посещает занятия по истории и современности корпораций и специальные занятия по пению. Несколько раз в семестр устраивается «лисий театр» (*rebasteater*), в ходе которого «лисы» показывают небольшую сценку.

Помимо этого, «лисы» помогают в проведении мероприятий: в частности, угощение по преимуществу готовится ими, они же накрывают на столы, подают блюда и убирают помещения после окончания праздников. Это считается частью процесса воспитания и не вызывает негативных реакций у самих «лис». Резко отрицательные оценки встречались нам только в мемуарах (например, В. Вересаева, писавшего о своем восприятии корпораций Дерптского университета).

«Лисам» запрещено трогать цвета корпорации (флаги, гербы, цветные теккели). Запрещено также переступать порог других корпораций без сопровождения кого-нибудь из «цветных». Если это происходит, «лиса» считается пойманной и корпорация должна ее «выкупить».

Однако, поскольку «лисы» только учатся жить в соответствии с правилами корпорации, наказания для «лис» менее серьезны, чем для нарушивших правила «действительных членов». По возможности также «лисам» предоставляется отдельная комната, куда остальные члены корпорации могут войти только по разрешению «лисы».

Во втором семестре «лисы» сдают специальный экзамен на знание обычаев корпорации, ее истории и отношений с другими студенческими организациями. В ходе экзамена проверяется также умение себя вести в нестандартных ситуациях.

«Вручение цветов» бывшей «лисе» нередко происходит неожиданно для самой «лисы». Часто оно приурочено к масштабным мероприятиям, но это не обязательно. Иной раз «академические родители», надевающие первые ленты и цветной теккель, могут прийти к «лисе» домой или вызвать ее под каким-то предлогом в здание корпорации.

Вскоре после этого симпатизирующие новой kaasvõitleja «действительные члены» надевают на нее ленты, на которых написаны пожелания. Особо популярные девушки могут носить одновременно больше двадцати таких лент, делая из них сложное подобие кольчуги. Ленты носятся три дня, потом их снимают и дальше надевают уже по одной на мероприятия и собрания.

К сожалению, у нас нет возможности осветить в рамках этой работы даже десятую часть деятельности женских корпораций, но мы надеемся, что у нас будет возможность продолжить исследование.

#### Список литературы

1. [FP 2010]: Korporatsioon Filiae Patriae 90. Tartu, 2010.
2. [FP 1995]: Korp! Filiae Patriae 1920-1995. Tartu, 1995.
3. [FP 1980]: Korp! Filiae Patriae 1920-1980. Toronto, 1980.
4. Knowles L. A Day With Corps-Students In Germany. London, 1913.
5. Vivat Academia: üliõpilasseltsid ja -korporatsioonid Eestis. Tartu, 2012.
6. Рыжакова С. Фуксы, коммильтоны, филистры...: некоторые предварительные заметки и материалы о студенческих корпорациях Латвии // Антропологический форум. 2013. N 19 online. С. 45-105. Электронный ресурс: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/019online/ryzhakova.pdf>.
7. Макарова Н. Студенческие корпорации первых российских университетов // Высшее образование в России. 1999. № 4 Электронный ресурс: <http://www.uapa.ru/adv/5028/>.

## МОДЕЛЬ САКРАЛИЗАЦИИ ПРОСТРАНСТВА В КУЛЬТУРЕ БЕЛОКРИНИЦКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI ВВ.<sup>1</sup>

В традиционном обществе процесс сакрализации пространства тесно связан с приспособлением к природно-климатическим условиям определённого географического ландшафта. В большинстве случаев речь также идёт о встраивании группы в социальный, экономический, культурный и религиозный ландшафт. Последнее характерно для старообрядческих деноминаций, которым приходилось вписываться в уже существующий социум, вырабатывая нормы взаимодействия с «чужими» [См.: Островский 2011: 24; Романова 2012: 175]. При этом староверы неуклонно добивались права обладать собственными святыми местами, которые были бы недоступны «чужому», «еретику». Не случайно, как отмечает Г.В. Любимова, чертами священного пространства в первую очередь наделялись монастыри и центры скитских поселений – пустыни [Любимова 2012: 128], то есть места, максимально отдалённые от «внешнего» мира. Поскольку в конфессиональном отношении старообрядчество не едино, представляется возможным говорить о присущей тому или иному согласию модели сакрализации пространства.

Тема сакрализации пространства в старообрядческой культуре связана с обширным кругом проблем культурного освоения территорий, поддержания групповой идентичности и межгруппового взаимодействия, что определяет её актуальность. Цель исследования заключается в выявлении модели сакрализации пространства, характерной для современного белокриницкого согласия, на примере западносибирских общин. Поскольку данная модель реализуется в процессе посещения святых мест, то именно посещение как полноценный акт почитания святыни становится объектом исследования, тогда как предметом – представления старообрядцев о сакральном пространстве. Данная статья основана на полевых материалах автора 2010-2013 гг., работавшего в составе Сибирского этнографического отряда Института археологии и этнографии СО РАН (начальник отряда д.и.н. А.Ю. Майничева), а также на письменных источниках (журнал «Сибирский Старообрядец», брошюра «Правила благочестиваго поведения в доме Божиим» и др. издания, входящие в круг чтения сибирских староверов).

Модель сакрализации пространства предполагает следующие параметры описания:

1) Разновидности сакрального пространства, включая его локальные варианты и определённые типы святых мест, процесс их появления и организационного оформления;

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 12-01-00199.

2) Правила поведения в пределах сакрального пространства и система запретов, регулирующая допуск к святыням, а также порядок организации повседневного и праздничного посещения святых мест;

3) Культовая составляющая сакрального пространства – особо почитаемые артефакты и личности, случаи проявления чудесного, а кроме того, корпус связанных с этими аспектами почитания текстов (письменная традиция и фольклор).

Важнейшей методологической установкой в настоящем исследовании является то обстоятельство, что процесс сакрализации пространства неизбежно связан с появлением кластеров пространства, то есть «культурно конструируемого пространственного смысла и ситуации» [Тишков 2003: 290]. Последнее означает, что белокриницкие староверы как этноконфессиональная группа наделяют определённые участки пространства своим собственным значением, поэтому святые места должны рассматриваться в широком контексте представлений и ритуалов, связанных с их почитанием, а не только как физические объекты. Следует заметить, что в данной работе нет возможности привести собранные и проанализированные автором материалы во всей полноте, поэтому ниже приводятся наиболее характерные для старообрядческой модели особенности сакрализации пространства.

С начала 1990-х гг. белокриницкие староверы переходят к активному освоению социокультурного ландшафта Западной Сибири. Происходит организационное оформление общин, складывается современная сеть почитаемых мест. Для данной группы старообрядцев характерно четыре типа сакрального пространства – это храмы и моленные дома, места паломничества (поклонные кресты, родники с чудотворной водой, различные места памяти), кладбища (погребения единоверцев), часть жилого пространства (домашние иконостасы, «красные углы»). Используемый в данной работе термин «сеть» не случаен, поскольку он обозначает наличие внутренних связей между сакральными точками. Единство священного пространства создаётся, прежде всего, за счёт паломнических поездок верующих к памятным местам и в храмы на престольные праздники. Это также говорит о том, что на территории Западной Сибири реализуется локальный вариант модели сакрализации пространства [ПМА<sup>1</sup>].

Святые места принято делить по признаку происхождения на рукотворные, природные и смешанные [Майничева 2012: 376]. Однако применительно к традициям белокриницкого согласия этой классификации явно недостаточно, поскольку актуальные для согласия святые места представлены, в основном, рукотворными объектами. Таким образом, следует внести иной критерий, который характеризовал бы степень активности посещения той или иной святыни. В этом случае выделяются актуальные и фольклорные святые места. Первые регулярно посещаются представителями локальной группы и, как правило, находятся в регионе её проживания. Существует также обширная группа фольклорных объектов, которые либо перестали существовать, либо ограничены для

---

<sup>1</sup> Здесь и далее: ПМА – полевые материалы автора.

доступа, либо по каким-то причинам утратили характеристики сакральности, но память о них осталась в виде фольклора. Такие объекты могут иметь огромное значение в культуре, как, например, Гора Афон и Храм Гроба Господня в Иерусалиме. Большинство проживающих в Западной Сибири белокриницких староверов их не посещало и никогда не видело, однако память об этих святых местах активно поддерживается [ПМА].

Для каждого типа сакрального пространства характерна своя система запретов и предписаний. Особенно жёстко регулируется поведение человека в храме, что известно в старообрядческой среде очень давно. В старообрядческой литературе представлены нормы так называемого «внешнего благочестия»: от необходимости носить специальную молитвенную одежду до «сосредоточения ума на смиренной молитве Богу» [Правила 2001: 23]. Вероятно, такая строгость связана с тем, что храм предназначен для регулярного посещения, тогда как, например, посещение объектов паломничества происходит не чаще раза в год и приурочено к какому-либо празднику. В целом, можно отметить, что паломнические поездки для современных староверов имеют не только священный смысл, но и представляют собой одну из форм досуга [ПМА]. Пожалуй, общим правилом для любого типа сакрального пространства является запрет на нахождение в его пределах человека, не принадлежащего к согласию. В ряде случаев ему разрешается присутствовать на богослужении, но он существенно ограничен в передвижении [Правила 2001: 9]. Впрочем, информаторы отмечают, что в храм «теперь люди с улицы заходят, и чтоб могли свечу поставить, для них сделали алтарь за упокой, как у никониан, платки на кассе выдают, потому что в брюках женщины заходят» [ПМА].

Культовую основу белокриницкой модели сакрализации составляют престолы и поклонные кресты, посвящённые как общеправославными, так и сугубо старообрядческим святым. Предпочтение отдаётся традиционным для православия святым, поэтому в Западной Сибири наиболее широко представлен культ Богородицы, святителя Николы. Вокруг почитаемых мест складывается характерный набор текстов и устных преданий. Например, если речь идёт о храме, то тексты будут посвящены его строительству и сопутствующим этому процессу чудесным явлениям. Особый же интерес представляют тексты, связанные с местами паломничества. Поскольку эти объекты исторически связаны с согласием – здесь находились, а впоследствии были разрушены белокриницкие церкви или монастыри – то их посещение сопровождается активной коммеморацией [ПМА].

Таким образом, модель сакрализации пространства охватывает широкий спектр информации, связанной с почитаемыми местами. Её этнографическое описание способствует не только более структурированному сбору сведений по указанной проблематике, но и позволяет глубже их проанализировать, выйти на специфические для изучаемой группы черты процесса сакрализации пространства. Для западносибирской группы старообрядцев белокриницкого согласия характерно создание организационного единства сакрального пространства в рамках региона проживания. В то же время

реализуется идея «чистого» места, то есть предназначенного только для единоверцев. Происходит поиск «мест памяти» и привязанных к ним текстов-коммеморатов.

#### Список литературы

1. Любимова Г.В. Очерки истории взаимодействия сельского населения Сибири с природной средой (на материалах русской земледельческой традиции). Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2012.
2. Майничева А.Ю. Программа обследования культовых объектов русских в Сибири: зданий, сооружений, мест совершения религиозных обрядов // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 2012. Т.18. С. 376-379.
3. Островский А.Б. Старообрядцы и православные в русском сельском социуме. Вторая половина XIX – XX век: Формы общения. Ритуальная специфика: Этнографические очерки. СПб.: Нестор-История, 2011.
4. Правила благочестиваго поведения в доме Божиим. Издание Кишиневской епархии, 2001.
5. Романова Е.В. Массовые самосожжения старообрядцев в России в XVII – XIX веках. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2012.
6. Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003.



## КИТАЙСКИЕ ОБРАЗЫ И СИМВОЛЫ ВО ВЬЕТНАМСКОЙ НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ

Считается, что для вьетнамской культуры, в целом, характерно разделение на китаизированную элитарную и истинно вьетнамскую простонародную. Традиционный взгляд вьетнамских исследователей, который отчасти перенимается и научными школами за пределами Вьетнама, состоит в том, что вьетнамский песенный фольклор как творчество людей, несведущих в китайской словесности, является полностью аутентичным. Но в действительности, поэтика вьетнамского песенного фольклора не избежала китайского влияния.

Утверждение, что народная поэзия создавалась неграмотными людьми, верно лишь отчасти. Так, среди вьетнамских народных песен легко можно найти те, которые обыгрывают китайские иероглифы, например:

Chờ chàng ngày một cho đến ngày mười  
Chữ rằng đàn tảo, thiếp ngồi trông luôn

Жду тебя, милый, с первого дня лунного месяца и до десятого,  
Письмена гласят, что наступят утро и рассвет, я застыла в ожидании

Словосочетание «первый день» обыгрывает написание иероглифа «рассвет» 旦, который состоит из ключей «единица» и «день», а «десятый день», в свою очередь, обыгрывает написание иероглифа «утро», состоящего из ключей «день» и «десять» 早. Приведенный пример далеко не единственный.

Есть свидетельства, что многие люди с конфуцианским образованием любили принимать участие в пении народных песен в жанре *хат фьонгвай* (разновидность так называемых песен-переключек, песенных диалогов между юношами и девушками). Для «ученого» человека имелась специальная роль в пении – подсказывать остальным, как лучше симпровизировать. Такой человек назывался *тхай га* (thầy gà), где *тхай* означает «учитель», а *га* – «подсказывать». Как пишет исследователь Нинь Вьет Зяо, в роли *тхай га* обычно выступал какой-нибудь проваливший конфуцианские экзамены человек, который преподавал в деревне. Считается, что известный вьетнамский поэт Нгуен Зу часто принимал участие в пении песен в жанре *хат фьонгвай* [Нинь Вьет Зяо 2011: 34].

Во вьетнамской народной поэзии встречаются аллюзии на китайские классические тексты, цитаты из китайских книг. Однако зачастую даже исследователи фольклора их не замечают. В частности, следующая песня вызывает серьёзные дискуссии во вьетнамской научной среде:

Cái cò màу mỗ cái trai  
Cái trai quặ lại, lại nhai con cò  
Cái cò màу mỗ cái tôm,  
Cái tôm quặ lại, lại ôm cái cò

Цапля поймала жемчужницу,  
Жемчужница извернулась и цапнула цаплю.  
Цапля поймала креветку,  
Креветка извернулась и схватила цаплю.

Исследователь Нгуен Данг Тяу полагает, что в данной песне речь идет о междоусобной борьбе феодальных кланов, тогда как Као Хюи Динь считает, что здесь отражена идея праведной мести угнетаемого народа власть имущим кругам, которые как раз и олицетворяет в данном случае цапля. Однако фольклорист Ву Нгок Фан считает, что цапля всегда является символом простого человека и данный случай не исключение. Согласно представлению Ву Нгок Фана, в этой песне (*казао*) идет речь о внутренней борьбе между крестьянами, поскольку все представители животного мира, о которых идет речь в песне, символизируют представителей низших сословий [Нгуен Суан Кинь 2000: 125-126].

Для нас в данном случае примечательно, что носители культуры испытывают замешательство при попытке вникнуть в смысл народной песни, причем речь идет не просто о рядовых носителях культуры, но об исследователях. В действительности в данной песне присутствует скрытая цитата из книги «Планы Сражающихся царств» (кит. «Чжаньго цэ» 戰國策), где говорилось о птице-рыболове, поймавшей устрицу, которая, в свою очередь, защемила ее клюв створками. Никто не хотел уступать, ожидая, что противник сдастся первым, в результате обе достались в добычу рыбаку [Васильев 1968: 230].

В некоторых случаях чрезвычайно популярные образы вьетнамской народной поэзии, возникшие под влиянием китайской культуры, впоследствии оказываются переосмыслены. Рассмотрим, например, такой распространенный парный образ вьетнамской народной поэзии, как *чук* и *май* (trúc, mai). *Чук* – это одна из разновидностей бамбука, в то время как с пониманием, что же подразумевается под словом *май*, всё достаточно неоднозначно. С одной стороны, *май* – это вьетнамское чтение китайского иероглифа *мэй* 梅, «слива». Во вьетнамской классической поэзии можно встретить стихи, где имеется в виду именно слива, хотя это дерево и не очень широко распространено во Вьетнаме. Известно, что во вьетнамской классической поэзии присутствуют многие китайские реалии, даже не свойственные Вьетнаму, как, например, снег, который выпадает во Вьетнаме изредка и исключительно в высокогорных северных районах. Слива и бамбук в китайской традиции считаются зимними растениями, поскольку бамбук зимой остаётся зеленым, а слива расцветает в холодные месяцы. Именно слива упоминается, например, в стихотворении поэта Нгуен Бинь Кхиема (Nguyễn Bình Khiêm, XVI в.):

Hoà mai bạc, vì trăng tỏ,  
Bóng trúc thưa, bởi gió lay

Серебряны цветы сливы от яркой луны,  
Редка тень от бамбука, оттого что ветер колышет [его ветви]

Во Вьетнаме словом *май* чаще называют тропическое растение охну (лат. *ochna*), желтые цветы которого являются традиционным новогодним украшением в Южном Вьетнаме наряду с цветами персика. Видится, что произошел перенос названия с не слишком популярного растения на привычное и распространенное. Однако *май* в паре *чук-май* может трактоваться не только как охна, но и как разновидность бамбука; таким образом *чук* и *май* могут представлять собой два разных типа бамбука, один из которых олицетворяет юношу, другой – девушку [Нгуен Суан Кинь 2000: 108]. В целом, такое понимание является достаточно расхожим, хотя и представляется нам ошибочным.

Đợi chờ trúc ở với mai  
Đợi chờ anh ở với ai chưa chồng

Жду, когда *чук* будет вместе с *май*,  
Жду, когда я буду с той, кто ещё не замужем

Думается, что такое переосмысление, которое возникло в данном случае, произошло уже в позднейшее время, когда иероглифическая письменность во Вьетнаме была полностью вытеснена латиницей.

Часто от внимания вьетнамских исследователей и читателей ускользают образы, связанные с противопоставлением первопринципов *инь* и *ян*. Тем не менее, они очень широко распространены во вьетнамской народной любовной лирике. Среди символов, соотнесенных с *инь* или *ян*, можно назвать солнце, луну, утреннюю и вечернюю звезды, персик, бамбук, лампу, тень и другие. Рассмотрим текст песни:

Lá này gọi lá xoan đào  
Tương tư gọi nó thế nào hử em?  
Lá khoai anh ngỡ lá sen,  
Bóng trăng anh ngỡ bóng đèn anh khêu

Это лист весеннего персика  
А знаешь ли, милая, как его назовет сердечная тоска?  
Ботву батата я путаю с листом лотоса,  
Тень луны я путаю с тенью от лампы, которую сам же и зажег

Луна и лампа в данной песне – это образ, основанный на противопоставлении *инь* и *ян*, лампа как проявление мужского начала *ян* и луна как проявление женского начала *инь*. Другая пара – лист батата и лист лотоса – обозначает, по-видимому, противопоставление

мирского и духовного. И так, последние две строки этой песни можно понимать следующим образом: «мирское я путаю с духовным, а *инь* – с *ян*».

В целом, вьетнамская народная песенная поэзия изобилует китайскими по происхождению образами, зачастую общими для всего дальневосточного региона. Большинство современных вьетнамцев не понимают встречающиеся в песенной поэзии метафоры такого типа, и, даже если песня по-прежнему популярна, восприятие её текста подчас далеко от первоначально заложенного смысла.

#### Список литературы

1. Ninh Viêt Giao. Hát phường vải (dân ca Nghệ Tĩnh), Nhà xuất bản văn hóa viện văn học, 2011.
2. Нинь Вьет Зяо. Песенный жанр *хат фьонгвай* (народные песни региона Нгетинь). Изд-во «Культура» института литературоведения, 2011.
3. Nguyễn Xuân Kính. Một số biểu tượng trong ca dao // Ca dao Việt Nam – những lời bình. Hà Nội 2000.
4. Нгуен Суан Кинь. Некоторые символы в *казао* // Вьетнамские *казао*. Сборник статей. Ханой, 2000.
5. Васильев К.В. «Планы Сражающихся царств» (исследование и переводы). М., 1968.

*Евгения Тарасютина*  
*Государственный академический университет гуманитарных наук (Москва)*  
*Исторический факультет, студентка*  
[limonza@mail.ru](mailto:limonza@mail.ru)

**«НАШ СОВЕТСКИЙ КОЛУМБАРИЙ»: О МЕТОДАХ ВВЕДЕНИЯ РИТУАЛА  
КРЕМАЦИИ В МОСКВЕ В КОНЦЕ 1920-х – НАЧАЛЕ 1930-х гг.**

- Ну, что, старик, в крематорий пора?  
– Пора, батюшка, – ответил швейцар, радостно улыбаясь,  
– в наш советский колумбарий [Ильф, Петров 2011]

Случайно ли у сатириков Ильфа и Петрова появился такой эпизод? Почему в конце 1920-х гг. так много внимания уделялось вопросам кремации? Печальным, но в то же время необходимым для жизни большого города, был вопрос о погребении умерших. Практически все историки, которые в той или иной степени касались темы кремации, включая зарубежных коллег, говорили о том, что крематорий служил символом огня, революции, сжигания мостов к прошлому [Hellie 1983: 716-718; Binns 1980: 170-187]. Но так ли это было на самом деле?

В Европе кремация стала бытовой проблемой еще в 70-е годы XIX века. Примечательно, что создание крематория не обходилось без участия в этом процессе какого-нибудь общества, появившегося либо незадолго до открытия учреждения, либо незадолго после. Именно эти общества способствовали продвижению идеи кремации в массы [Davies, Mates 2010: 75-76].

Неправильным будет считать, что большевики ввели кремацию в России на пустом месте. Разумеется, основная часть населения царской России едва ли сталкивалась с кремацией, однако она обсуждалась на высочайшем уровне, но все проекты отклонял Священный Синод [Лебина 1999]. Далее был опыт постройки крематория в Петрограде. Но, несмотря на революционные призывы, крематорий популярностью не пользовался, а потом из-за технических перебоев, в 1921 году, он был закрыт [Шкаровский 2006].

В середине 1920-х годов растущая Москва оказывается перед целым рядом проблем, в том числе проблем погребения. В Москве имелось 35 кладбищ, общая площадь которых равна 300 км<sup>2</sup>. Умершие в Москве за год заняли площадь, на которой при иных обстоятельствах могли бы разместиться 13685 живых людей [Коммунальное хозяйство 1927, № 11-12].

В 1926 году перед открытием первого Московского Донского крематория в печатных органах Московского коммунального хозяйства обсуждается вопрос о том, что нужно создать общество друзей кремации [ЦАГМ. Ф 2512, Оп. 1, Д. 1, Л. 2]. Таким образом, мы видим, что советская власть пошла западным путем.

Примечательно, что одним из инициаторов создания общества выступал нарком здравоохранения РСФСР Н.А. Семашко, который курировал открытие Петроградского крематория. Следовательно, можно было ожидать, что ошибки прошлого (неудачную попытку популяризации Петроградского крематория) можно будет избежать. Открытие Донского крематория планировалось на месте храма святых Серафима Саровского и Анны Кашинской.

Общество стало официально функционировать осенью 1927 года. У истоков создания Общества развития и распространения идей кремации стояли: П.Г. Дауге, Л.И. Клемпнер, С.С. Некрасов и другие.

За основу брались в основном немецкий опыт. В этом нет ничего удивительно, так как Дауге и Клемпнер были немцами, а в Германии кремация получила самое широкое распространение. В первую очередь это было насущное требование времени, и вопросы о кремации получили бы свое развитие вне зависимости от прихода большевиков к власти. Во главе всего стояла задача соответствовать европейскому уровню – сделать так, чтобы соблюдались санитарно-гигиенические нормы хотя бы в пределах Москвы и Московской области.

В задачу членов Общества, на наш взгляд, не входило перевернуть с ног на голову мир человека того времени, резко изменив способ погребения. Хотя бы из экономических соображений невозможно было сделать так, чтобы всё население даже одной Москвы после смерти кремировалось – что уж говорить о территории всего СССР. Следовательно, кремация в СССР вводилась не как безальтернативный ритуал, а просто как еще один способ погребения тела человека. При этом этот способ в будущем мог частично решить проблему перегруженности кладбищ. Заставить людей завещать свои тела для процедуры кремации было невозможно, поэтому следовало убедить простого обывателя в том, что этот способ погребения культурный, более гигиеничный и, что не менее важно, более дешевый.

Чтобы советский человек это уразумел, использовались разные способы агитации.

Во-первых, энтузиасты кремации хотели придать наибольшей огласке факт начала их деятельности. На заседания общества выносились вопросы об организации лекций среди рабочих. Была произведена закупка диапозитивов для лекций. Следующим шагом стала подача информации по радио. С помощью культотдела Московского Коммунального Хозяйства активно создавались сотни плакатов, экземпляров устава общества, брошюр «Кремация». Почти сразу были организованы ячейки Общества при фабриках, издано 500 плакатов. По Москве и РСФСР распространялся журнал «Коммунальное хозяйство», публиковавший статьи об обществе. Выпускаются даже открытки с 12 сюжетами Московского крематория тиражом в три тысячи экземпляров. Но ничто так не способствовало агитации, как экскурсионная деятельность, организованная членами общества [ЦАГМ. Ф. 2512, Оп. 1, Д. 3, Л. 1-46]. Отдельным пунктом стоял журнал «Коммунальное хозяйство», где еще за несколько лет до начала работы

крематория выходили статьи, посвященные кремации. Перед самым открытием крематория и в первые годы его работы новый способ погребения рассматривался на страницах журнала довольно часто. Много внимания уделялось кремации в странах, где она развита лучше или хуже, приводилась статистика. Человек, читавший журнал, сразу наглядно представлял, что во всем мире, с тем или иным успехом, применяется кремация – причем не в каких-то отсталых и диких странах, а в странах Европы, Америки, в Японии [Коммунальное хозяйство 1925, № 4].

Отдельное место в сюжете о появлении кремации в СССР занимает религия и отношения с Русской Православной Церковью. Через всю историографию лейтмотивом проходит представление о том, что крематорий был создан в пику церкви. Но так ли однозначно можно об этом говорить? Обычно основным свидетельством антирелигиозных настроений адептов кремации считалось то, что первый крематорий в Петрограде хотели сделать на месте храма, а Донской крематорий находился на территории Донского монастыря. Это служило основанием для утверждения мнения о том, что большевиками была избрана хитрая тактика замещения старых ценностей. Возможно, так оно и было, но ничто не мешало большевикам преследовать и другую цель – сделать более легкой адаптацию человека к новым условиям погребения. Ведь в таком случае человек шел хоронить своего близкого на ту же «святую землю», куда ходил ранее; отпевания, хоть и в несколько иной форме, но проводилось; прах, как мы увидим дальше, можно было захоронить на территории церкви. А так как никакие церковные каноны официально кремацию не запрещали, то выходит, что человек не ощущал каких-либо сильных изменений.

В уставе общества, документах, связанных с его созданием, протоколах собраний о борьбе с церковью нет ни слова. Исключением может считаться то, что новость о расформировании Лютеранской церкви (с целью выманить оттуда орган) была хорошо воспринята. Но есть и другие моменты, которые говорят если не о лояльности Общества к церкви, то, как минимум, о безразличии. Оказывается, что освящать урны не запрещалось, религиозные символы также дозволялись и т.д. [ЦАГМ. Ф.2512, Оп. 1, Д. 3, Л. 1-46]. Но это все косвенные данные, гораздо конкретнее отвечает на вопрос о взаимоотношениях с церковью журнал «Коммунальное хозяйство». Из материалов журнала видно, что на протяжении первых лет работы крематория члены «Общества друзей кремации» всячески пытались заручиться поддержкой церкви. Это подтверждается цитатами: «Там же выделено место для оркестра, хора, ораторов, органа – умер ли православный, лютеранин, еврей или католик, погребение может совершаться согласно обряда каждого из них, или по гражданскому обряду, или совсем без обряда» [Коммунальное хозяйство 1927, № 1-2]; «Подавляющая масса похорон носит гражданский характер и на отпевания с участием духовного лица падает незначительная доля: 5-7 человек в месяц. Между прочим, нередки случаи, когда умершего привозят в крематорий незадолго перед временем, назначенным для кремации, и после совершенного в церкви отпевания» [Коммунальное хозяйство 1930, № 7]. В 1927 году в очередном номере «Коммунального хозяйства» приводится список из 47 отзывов людей разных профессий, из разных городов и областей СССР о крематории.

Среди этих текстов имеется 7 отзывов от людей, так или иначе связанных с религией: все они говорят о том, что кремация приемлема, если она добровольна. А митрополит Александр Введенский (из движения Обновленческой ПРЦ) комментирует, что против кремации выступает не христианская вера, а реакционно-консервативная часть церковных служителей; он также утверждает, что нигде не говорится о запрете сжигать тела [Коммунальное хозяйство 1927, № 11-12]. Таким образом, мы видим, что частично (из православных, как минимум, Обновленческое движение) церкви лояльно относились к кремации. А через журнал эта точка зрения транслировалась обществу.

За 1932 г. количество кремированных составляло 20% от всего числа умерших. Таким образом, мы видим, что постепенно кремация становилась всё более распространенной в Москве.

В начале 1920-х гг. опыт введения кремации получился неудачный: пытаюсь сделать все быстро, большевики натолкнулись на ряд технических трудностей, неподготовленность простых людей и т.д. Спустя несколько лет – когда эти факторы были учтены, проекты стали опираться на западный опыт, когда была проведена последовательная работа по агитации и получена частичная поддержка церкви (что было немаловажно) – все пошло успешнее. Ритуал, который еще 20 лет назад не представлялся возможным в силу множества факторов, стал вначале вызывать интерес, затем одобряться частью общества, а потом стал чем-то обычным, не воспринимающимся как чуждое и дикое.

#### Источники

1. ЦАГМ. Ф.2512, Оп. 1, Д. 3, Л. 1-46.
2. ЦАГМ. Ф 2512, Оп. 1, Д. 1, Л. 2.
3. Коммунальное хозяйство. М., 1925, №4.
4. Коммунальное хозяйство. М., 1927, № 1-2.
5. Коммунальное хозяйство. М., 1927, № 11-12.
6. Коммунальное хозяйство. М., 1930, № 7.

#### Список литературы

1. Андеевский В.Г. Повседневная жизнь Москвы в сталинскую эпоху. 1920-1930 годы. М., 2008.
2. Лебина Н.Б. Повседневная жизнь советского народа: Нормы и аномалии. 1920-1930 годы. СПб., 1999.
3. Паперный В.З. Культура два. М., 1996.
4. Шкаровский М.В. Строительство Петроградского (Ленинградского) крематория как средство борьбы с религией // Клио. СПб., 2006. № 3.
5. Binns C. The Changing Face of Power: Revolution and Accommodation in the Development of the Soviet Ceremonial System: Part II // Man. New Series. 1980



- (March). Vol. 15, No. 1. P. 170-187.
6. Davies D.J., Mates L.H. Encyclopedia of Cremation. Ashgate Publishing, Ltd., 2010. P. 75-76.
  7. Hellie R. The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society: The Soviet Case // American Journal of Sociology. 1983 (November). Vol. 89, No. 3. P. 716-718.

«СВОИ» И «ДРУГИЕ» В МАТРИМОНИАЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ:  
CASUS СОПОЦКИНСКОГО РЕГИОНА

Северо-западная часть Гродненского района является специфическим – с этнологической и исторической точек зрения – регионом Беларуси. В белорусской историографии для этой территории введено понятие «Сапоцкіншчына» [Вашкевіч, Нарэль 2006: 5-6]; нами рассматривается левобережье р. Неман от д. Ратичи на юге до Августовского канала на севере.

В начале XX века среди местного населения (в основном восточнославянского происхождения и до 1875 г. – униатского вероисповедания [Вашкевіч, Нарэль 2006: 34]) начались процессы формирования национальных (этнических) идентичностей. Одним из основных факторов этих процессов было неприятие навязываемого государством православия. После 1905 г. практически всё сельское население перешло в католичество [Вашкевіч, Нарэль 2006: 54-61], что, вкуче с влиянием национальной политики межвоенной Польши, событий Второй мировой войны и процессов установления в регионе советской власти, способствовало закреплению устойчивой польской этнической идентичности и значимой роли польского языка [Łuciewicz-Narałkow 2007: 335]. В советский период защита своей веры и в целом права на религиозные формы идентичности была важным фактором, который объединял местных жителей региона вокруг католического костёла и польскости.

В качестве источников для исследования использованы материалы, собранные автором в июле-августе 2013 г. Респондентами являются представители как польского населения, так и русские и белорусы, чьи семьи приехали в регион в послевоенный период. Представлены все половозрастные группы, с заметным преобладанием женщин пожилого возраста, что связано в первую очередь с актуальной демографической структурой региона.

Основной оппозицией «свой» / «другой»<sup>1</sup> в структуре идентичностей сельского населения региона является противопоставление местных поляков и приезжих (которые, как правило, описываются в этнических категориях как «*ruskie*», реже «*bialorusy*», «*bialorusiny*»). Одним из составляющих элементов этой структуры является фактор автохтонности – коренные жители нормативно трактуются как поляки: «*My, co zastawszy sie z tych lat, my wszystkie Palaki*» [КИ2]. В то же время подчёркивается аллохтонность

---

<sup>1</sup> Подробнее о категориях «свой», «другой» и «чужой» на пограничьях Беларуси см. [Мазько 2007].

русских и белорусов: «*ruskie, no takie, kiedyś przyjechali*» [ЛЯ1]; «*jest ruskie, ale onie najeżdżanyje*» [ГГ]; «*Tut nacz'ци што у нас приезжые все, патаму што санаторий был*» [ПГ]. Стоит так же отметить важность вероисповедания как маркера принадлежности к той или иной группе. Так, католическое вероисповедание нередко воспринимается как «*polska wiara*»<sup>1</sup>; с другой стороны, и «приезжих» нередко осознают в конфессиональных категориях: «*[przyjeżdże, jakiej oni nacji? czy białorusy, czyli ruskie?] – no tak, prawosławnie*» [КИ1]. Рассмотрим функционирование этих локальных идентичностей в матримониальных практиках.

Наиболее негативное отношение к бракам между представителями «своих» и «других» встречается среди представителей старшего поколения, в основном родившихся до войны. В первую очередь это связано с личным опытом переживания процессов установления советской власти, представители которой состояли как раз из «приезжих»; кроме того, можно отметить общую закрытость традиционной культуры, в первую очередь присущей старшему поколению. Нормативной практикой считаются браки со «своими»: «*wychodzili za swoich, za swoje nacja*» [СГ]. В то же время сам по себе брак католика с православной представляется допустимым, при условии принятия женой конфессиональной идентичности мужа: «*[о третьем лице] Monż moj Polak, i ja bende chodźć do kościoła, bo ja wyszła za Polaka!*» [ГГ]; о таких женщинах респонденты нередко отзываются с одобрением. Брак католички с православным представляется заметно менее желательным: «*a tak nie ma, że dziewczyna idzie za ruskiego*» [ГГ]. На наш взгляд, это надлежит связывать с характерным для традиционной деревенской культуры представлением о мужчине как о главе семьи. Так, приемлемыми для респондентов старшего возраста представляются только те браки, в которых православный мужчина принимает религию жены: «*[ксендз] Łozowicki ich [православных мужчин] tamej: „Nu to jak to tak, trzeba szlub wziąć, przejść na kotolicko wiare” No to niektórne przechodzili*» [ЯЧ]. Ситуация, в которой муж не декларирует своей лояльности католицизму, воспринимается представителями старшего поколения как негативная, ведущая к исключению детей, рождённых в таком браке, из категории «своих»: «*Jeżeli brali szlub, szlubowali sie, to on przeszed na polska wiara, to dzieci polakami. A jeżeli szlubu nie brali, tylko tak, no to ruskie dzieci*» [ЯЧ]. В то же время, по всей видимости, респонденты старшего поколения не в полной мере верят в возможность искреннего и полноценного принятия мужчиной – «*ylawoj siamji*» [ГГ] – веры жены, которая в то же время является одним из важнейших маркеров «своего»: «*Białorusin, ale ożenił sie z polko, szlubował w kościele... Ale nie chciał żeby to było wyjawiono, że on przyjął ta wiara*» [ГЯ]. В любом случае подобный брак воспринимается как не самая желательная ситуация; в некоторых случаях он подаётся как «меньшее зло»: «*Sluchaj, chłopiec, co to prawosławny, jeżeli teras polak s polko<sup>9</sup> ożenił sie i żyć nie żyje... No to co mówić o tych białorusach*» [ИК2].

Можно отметить большую лояльность к подобного рода бракам у представителей среднего поколения. В полной мере, однако, сохранено представление о нормативности

---

<sup>1</sup> При этом в рамках данного локального сообщества католическое вероисповедание само по себе не

перехода православного партнёра в католицизм: *«Если разных религий, то абыч'на в касц'оле [венчание]»* [ПГ]. Восприятие ситуации, в которой партнёр-католик переходит в православие, избавлено от эмоциональной нагрузки, но всё так же воспринимается как отклонение от локальной нормы: *«... бывает наверна, но ужэ режэ. Патаму што тут в аснавном католики»* [ГА]; *«Wywa może, no ale to tak, jakoś, rzadko»* [ЛЯ1]. Изредко встречаются ситуации, в которых проводится церковное венчание, но при этом партнёр-католик не принимает православного крещения. В силу влияния окружения дети, даже в таких браках, чаще всего перенимают польскую идентичность: *«У меня муж был руски, а Анжалика записала сябе полька. А патам у нас былі какие-та разнагласия, то муж вып'е и таварит: “Та тут все палякі, адзин я руски”»* [КС]. В то же время старшее поколение в воспоминаниях о временах юности трактует подобные браки как ненормальные, нежелательные: *«Вот, дажэ паўаворка какая-та есць такая, штобы... а, я не помню паўаворку... Ну смысл в том, што так не далжно быць, штобы две вяры на адной падушке спали, на польском языке эта паўаворка»* [ГА]; *«Встреч'алась я с палякам с Перстуни, маць ево была проциф, ни за што. Как ана таварит, “кацанка”, ни за што. А патам ужэ с эцим встрецилась в Гродна и нармальна, ничево страшнава»* [ПГ].

Среди представителей младшего поколения респондентов можно отметить ещё большее снижение значимости конфессионального фактора, равно как и фактора автохтонности, не в последнюю очередь в силу распространения городской культуры с совершенно иной системой ценностей. Так, респонденты, проживающие непосредственно в сельской местности, допуская возможность межконфессиональных браков, всё ещё воспринимают переход одного из партнёров в православие как отклонение от локальной нормы: *«Rzadko tak. Może tam dzie indziej w drugim kraju»* [ЛЯ2]. В то же время те, кто постоянно проживает в городе, придают этим вопросам меньшее значение: *«Разницы никакой, мне кажэцца. Всё равно у нас, палуч'аецца, дажэ если ты католик, и православны, аграичений никаких нет, разницы тожэ никакой»*; вопрос принятия православия не вызвал у респондентки-католички отрицательной реакции: *«Ой, не знаю дажэ. Ещэ далеко да этава»* [БК].

Таким образом, в Сопоткинском регионе среди представителей старшего поколения автохтонного населения бытует представление о браках с «приезжими» как о не вполне желательных; выходом в такой ситуации является демонстрация партнёром из числа «других» лояльности маркерам локальной культуры – в первую очередь католицизму. Те же представления функционируют и среди представителей среднего поколения; при этом эмоциональная оценка подобных браков является более лояльной. На примере младшего поколения, и в особенности тех его представителей, что перебрались жить в город, мы можем наблюдать снижение значимости актуальной для их предков оппозиции «свои» / «другие» в матримониальных практиках.

### Список респондентов

1. БК, 1999 г.р., женщина, полька, католичка. Беседа записана в д. Радзивилки 16.07.2013.
2. ГА, 1962 г.р., женщина, белоруска, католичка. Беседа записана в д. Крулевщина 17.07.2013.
3. ГГ, 1936 г.р., женщина, полька, католичка. Беседа записана в д. Новики 19.07.2013.
4. ГЯ, 1925 г.р., женщина, полька, католичка. Беседа записана в пгт. Сопочкин 18.07.2013.
5. КИ 1, 1937 г.р., женщина, полька, католичка. Беседа записана 26.07.2013. в д. Воловичевцы.
6. КИ 2, 1927 г.р., женщина, полька, католичка. Беседа записана в д. Ятвезь 31.07.2013.
7. КС, 1948 г.р. женщина, полька, католичка. Беседа записана в д. Святск 24.07.2013.
8. ЛЯ 1, 1962 г.р., женщина, полька, католичка. Беседа записана в пгт. Сопочкин 15.07.2013.
9. ЛЯ 2, 1995 г.р. мужчина, поляк, католик. Беседа записана в пгт. Сопочкин 15.07.2013.
10. ПГ, 1956 г.р., женщина, русская, православная. Беседа записана в д. Святск 24.07.2013.
11. СГ, 1935 г.р., женщина, полька, католичка. Беседа записана в д. Крулевщина 17.07.2013.
12. ЯЧ, 1947 г.р. мужчина, поляк, католик. Беседа записана в д. Гиновичи 30.07.2013.

### Список литературы

1. Łucewicz-Napałkow M. «Wienciej po polsku», czyli o sytuacji socjolingwistycznej na północno-zachodniej Grodzieńszczyźnie // Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej. Warszawa, 2007. S. 335-346.
2. Вашкевіч А., Нарэль Д. Паміж Ласоснай і Чорнай Ганчай: гісторыя каталіцкіх парафій у паўднёва-усходняй частцы Аўгустоўскай пушчы. Мінск, 2006.
3. Мазько Э. Падарожжа па-за лакальнасць: «нашыя» людзі паміж «сваім» і «чужым светам» // Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej. Warszawa, 2007. S. 179-208.

## ПРОБЛЕМА ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ ПОЛЕСЬЯ В ИССЛЕДОВАНИЯХ XIX-XX ВВ.

Объектом моего исследования является идентичность населения Полесья, предметом – стратегии определения этнической принадлежности населения Полесья в научных исследованиях XIX-XX вв. Вопросы, связанные с важнейшими формами этнической идентификации, способами влияния на конструирование коллективной идентичности населения Полесья, представляют собой актуальную проблему. В работе рассматривается регион, который является специфическим историческим, культурным, антропологическим и языковым пространством. Рассмотрение же проблемы этнической идентификации Полесья в различных научных концепциях позволило проследить развитие и деградацию процессов коллективного самосознания в обозначенной среде, раскрыть проблемы исторических манипуляций и политического влияния на специфику формирования идентичности населения Полесья. Изучение проблем, связанных с пониманием вопросов этнических особенностей и принципов формирования идентичности в контексте исторического развития, является особенно важным сегодня, в контексте глобализации, когда процессы этнической конкуренции не теряют своей актуальности.

Сравнительный анализ литературы XIX-XX века по определенной тематике позволил произвести систематизацию научно обоснованных выводов касательно этнической принадлежности населения Полесья. Ретроспективный метод оценки историографического материала способствовал выявлению идеологического влияния на постановку вопроса об этнической принадлежности населения Полесья в работах исследователей.

В рамках исследования были рассмотрены многочисленные труды исследователей и ученых, результаты статистических данных с начала XIX века. Проведена систематизация подходов, определяющих население Полесья как «белорусов», как «украинцев» и как самостоятельную этническую группу. Необходимо отметить, что, несмотря на наличие мнений о большей или меньшей включенности полесской группы в белорусские либо украинские этнические массивы, все авторы, занимающиеся проблемой этнической идентификации региона, отмечают его специфику – различные культурные, языковые, социальные особенности. Поэтому большинство проанализированных работ были отнесены к последней категории. Также следует сказать и о тенденции разделять Полесье на регионы, в основном, на южный и северный (по реке Припять), либо на восточное и западное Полесье. Кроме того, авторами выделяются многочисленные локальные группы с характерными культурными особенностями, отличающими их от

соседей: сакуны, подлесяне, пинчуки и пр. Наибольшие расхождения у исследователей касаются этнической идентификации жителей пограничных территорий Полесья. Основное внимание исследователей обращено на специфику архаичной культуры, особенности диалектов региона. При определении этнической принадлежности населения Полесья был выдвинут ряд теорий: в основном, местное население с отсутствующей национальной самоидентификацией относили либо к белорусам, либо к украинцам – по усмотрению исследователя или структур, проводящих переписи, собирающих статистические данные. Жители Полесья зачастую присваивали навязываемые этнонимы ввиду слабо развитого этнического самосознания, а позднее и по причине низкой популярности собственной культуры. Эркерт отмечал, что население Северо-Западного края называли себя «простыми», а не белорусами [Бобровский 1884: 13]. Лишь в середине XIX века были опубликованы первые работы, относящие полешуков к отдельному этническому субстрату. При проведении исследований по этнической дифференциации исследователи использовали религиозный и языковой принцип. Религиозный принцип был раскритикован П.О. Бобровским как несостоятельный. По словам исследователя, по причине некорректного критерия этнической дифференциации более 600 000 белоруссов и малороссов были записаны как литовцы [Бобровский 1884: 14]. К середине XIX века основным признаком стал язык, реже отмечались культурные и физиологические особенности населения как признаки этнической принадлежности. При рассмотрении лингвистических особенностей большинство авторов выделяло полесский языковой массив в отдельную группу. Локальный диалект Подлясья носил название «королевский». П.П. Чубинский считал, что данный говор представлял собой уцелевший отрывок древнего наречия [Труды этнографическо-статистической экспедиции 1877: 357].

Однако, уже к XX веку значимость языка как критерия этнического разделения стала снижаться: П.А. Бузук, глубоко исследуя лингвистические особенности региона, пришел к выводу, что в случае с Полесьем язык не способен разграничить разные этнические группы [Бузук 1928: 69].

Взгляд на этническую проблему Полесья Й. Обребского разительно отличается. Автор рассматривал жителей Полесья как отдельную этническую группу исходя не из языковых особенностей, но из социальных признаков, коллективного представления о собственной и иной идентификации. Автор выделяет коллективные представления различных региональных групп для выявления устойчивых характеристик полешуков как отдельной группы. Й. Обребский отмечает, что идентичность населения Полесья скорее классовая, чем этническая, так как основывается на представлении о собственной низкой культуре по сравнению с более развитым укладом соседей.

XX век привлек к решению проблемы этнической идентификации населения Полесья достижения в археологии, антропологии, медицине. В итоге исследователи вновь вернулись к изначально заданным критериям этничности – таким, как язык. В результате обширных антропологических исследований второй половины XX века стало принятым разделять население Беларуси на южный, или полесский, тип и северный, или

верхнедвинский, тип [Тегако 1970: 2]. Несмотря на тенденцию сохранения уникальных характеристик региона, его население окончательно принимает паспортную идентичность – украинцев или белорусов, что и показали исследования и переписи в конце XX века.

На основании проведенного исследования необходимо сделать вывод, что до первых десятилетий XX века этническая специфика полешуков основывалась не на чувстве групповой общности, но являлась следствием природной изоляции региона, слабого контакта его населения с внешним миром. Контакты местного населения с соседними регионами возросли в результате осушения большого количества болот, после которого земли значительно обеднели, что спровоцировало экономический кризис, невозможность самообеспечения традиционными способами потребления. В итоге возросла мобильность жителей региона, которые пытались заработать в других, более богатых местах. На основании сформировавшейся экономической разницы между регионами, на мой взгляд, и образовалась ностальгия по чужим краям, желание жить в другом месте, отторжение собственных традиций, образа жизни и т.д.

Таким образом, коренные социальные изменения, устаревание и отмирание древнейших традиций и форм социального потребления, коммерциализация деятельности, отсутствие поддержки рода или общины в связи с общим снижением уровня жизни местного населения привели к осознанию новым поколением своей ущербности, отсталости по сравнению с культурой соседних регионов, опередивших в своем экономическом и технологическом развитии более изолированное Полесье. В итоге, представление о полешуке – как жителе «отсталого» региона – обрело негативный оттенок, что и спровоцировало отрицание местным населением данного этнонима в XIX-XX вв. и тяготения к соседним более развитым культурам. Культура Полесья, принимая новые технологии и новые культурные элементы и смешивая их с древними традициями, структурно изменилась. Отрицание «полескости» местными группами спровоцировало принятие более широких и популярных национальных категорий – «украинскости» и «белорускости».

#### Список литературы и источников

1. Бобровский П.О. Гродненская губерния // Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. Т.1. СПб., 1863.
2. Бобровский П.О. Можно-ли одно вѣроисповѣданіе принять въ основаніе племеннаго разграниченія славянъ Западной Россіи. СПб., 1884.
3. Бузук П.А. Спроба лінгвістычнай геаграфіі Беларусі. Ч.1. Вып.1. Менск, 1928.
4. Гарэцкі Г. Межы Заходняй Беларусі ў Польшчы // Матэрыялы да геаграфіі і статыстыкі Беларусі. Т1. Менск, 1928. С. 1-168.
5. Зеленский И.И. Минская губерния // Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. Ч.1. СПб., 1863.
6. Палесьсе // Arche. 2011. №3.



7. Сербов Н.А. ПоѢздки по ПолѢсью 1911 и 1912 года. Вильна, 1914.
8. Сержпутовский А.К. Отчет о поездке в Гомельскую губернию 1926 году. Минск, 1926.
9. Тегако Л.И. Антропологические данные к этногенезу белорусского народа (дерматоглифика и одонтология). М., 1970.
10. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел: Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским. Т 7. СПб., 1877.
11. Шпилевский П. Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Современник. 1853. Т.39. N 6. С.75-98.
12. Obrebski J. Polesie. Warszawa, 2007.
13. Wasilewski L. Kresy Wschodnie. Warszawa, 1917.

**ЯЗЫКОВОЕ ПОВЕДЕНИЕ ИНФОРМАНТОВ-БИЛИНГВОВ  
В РАЗЛИЧНЫХ КОММУНИКАТИВНЫХ СИТУАЦИЯХ  
(НА МАТЕРИАЛЕ ЗАПИСЕЙ В Г. П. ХОТИМСКЕ)**

В докладе будут представлены результаты анализа корпуса белорусско-русской речи с точки зрения вариативности употребления некоторых грамматических форм. Материалом исследования являются записи устной речи жителей городского поселка Хотимска – членов одной семьи, их близких друзей и коллег.

Городской поселок Хотимск находится на самом востоке Беларуси и включается в восточную (витебско-могилевскую) подгруппу северо-восточного диалекта. Для языковой картины региона характерно сосуществование трех языковых пластов: местного говора, элементов белорусского литературного языка и языковых черт, совпадающих с русским языком. Элементы русского языка фиксируются в местной речи не только как наследие местного диалекта, но и как результат нового влияния на местный говор русского просторечия или русского литературного языка.

В результате полевых исследований, проведенных в 2008, 2010 и 2013 гг., мы имеем два корпуса записей речи информантов в различных условиях коммуникации. Первый представляет собой записи бытового общения в кругу семьи, второй – записи непринужденного общения коллег по работе на рабочем месте.

Цель доклада – проанализировать языковое поведение информантов с точки зрения причин и характера выбора ими того или иного языкового варианта в ситуациях общения двух различных типов.

Наблюдения за речью информантов дают возможность говорить о большой степени вариативности в использовании ими элементов той или иной языковой версии. Среди факторов, влияющих на выбор говорящими определенного варианта мы выделяем внутренние, социальные и стилистические. Наиболее широко в корпусах представлено варьирование, обусловленное действием внешних, или стилистических факторов. В рамках стилистического варьирования мы выделяем фонетическую, морфологическую и лексическую вариантность [анализ некоторых языковых переменных см., например, в работах Яненко 2011-2013].

На данном этапе нами проанализировано использование информантами вариантов 15 переменных: взрывного [г] vs фрикативного [г]; твердого [ч] vs мягкого [ч']; твердого [р] vs мягкого [р']; вариантность согласных [д'] vs [дз'], [т'] vs [ц']; местоименного

прилагательного, местоименного наречия, союза, частицы (распределение вариантов в зависимости от характера начального согласного в корне – *йак'эй vs ik'эй vs как'ой*); личных местоимений 3-го лица (*йанá vs iná vs aná* и подоб.); окончания родительного падежа ед. ч. имен прилагательных, местоименных прилагательных и порядковых числительных м. и ср. р. (*-ога, -ага, -йага vs -ова, -ава, -йева*); мягкого vs твердого согласного в окончании глагола 3-го л. ед. и мн. ч. настоящего и будущего простого времени (*-ц' vs -т*); суффикса глаголов прошедшего времени ед. ч. м. р. (*-ў vs -л*); постфикса *-с'а vs -с'*; лексическая вариантность в следующих парах: *в'ідз'ец' – бáчыц'*, *картóшка – бул'ба, дз'эн'г'і – грóшы, ац'эц' – бац'ка*.

Анализ речи информантов показывает неодинаковое отношение людей к той или иной языковой версии, выбираемой ими во время устного общения. В частности, ярко заметно особое отношение говорящих к русскому языку. Элементы русского языка могут использоваться под влиянием определенных внешних, стилистических факторов, среди которых мы выделяем следующие: цитирование; определенная стилистическая окраска слова, содержащегося в высказывании (в том числе сниженная или ярко разговорная); аккомодация к собеседнику; тема беседы, каким-либо образом связанная с употреблением русского языка (город, образование, работа и др.); желание передать определенное (обычно отрицательное, но иногда и положительное) отношение к человеку; различные виды экспрессии (удивление, строгость, недовольство, ирония и др.); определенный характер ситуации (наличие некоторой торжественности, а также четкое противопоставление ролей: «старший» – «младший», «мать» – «дочь», «опытный» – «неопытный») и некоторые другие.

Роль русского языка как маркера определенной стилистической окрашенности высказываний или особого характера ситуации отмечается как в «семейном», так и в «служебном» корпусе, однако частотность и контексты использования «русских» элементов различны у разных информантов. Так, не для всех информантов характерно увеличение доли «русских» вариантов в ситуации общения на рабочих местах (как того можно было ожидать), что может свидетельствовать о различиях в восприятии информантами ситуации как в той или иной мере официальной, а также о неодинаковой степени влияния на речь информантов иных факторов, таких как характер взаимоотношений с собеседниками, их гендерные, профессиональные характеристики, особенности их языка и некот. др. Характеру зависимости языкового поведения информантов от этих и иных факторов будет уделено особое внимание в докладе.

Полученные результаты свидетельствуют о подчиненности языкового поведения хотимских информантов действию внешних факторов, отражающей их отношение к той или иной языковой версии.

## Список литературы

1. Яненка Н.В. Да пытаньня аб фанетычным і марфалагічным вар’іраванні ў вусным гарадскім маўленні (на матэрыяле запісаў у г. п. Хоцімску) // Зб. арт. па матэрыялах навук. канф. студэнтаў БДУ, Мінск, філал. ф-т БДУ, 28 красавіка 2010 г. С. 108–111. Электронны ресурс, 2011: [http://www.nirs.bsu.by//Документы/Конференция\\_БГУ/67конференция/Том2\\_67.pdf](http://www.nirs.bsu.by//Документы/Конференция_БГУ/67конференция/Том2_67.pdf) (доступ: 29.08.2013).
2. Яненка Н.В. Камунікатыўныя магчымасці білінгваў (на матэрыяле запісаў вуснага беларуска-рускага маўлення ў г.п. Хоцімску) // Актуальныя праблемы мовазнаўства і лінгвадыдактыкі: зб. навук. арт. У 2 ч. Ч. 2. / М-ва адукацыі Рэсп. Беларусь, Брэсц. дзярж. ун-т імя А.С. Пушкіна, каф. беларус. мовазнаўства. Рэдкал.: М.І. Новік [і інш.]. Брэст: Альтэрнатыва, 2012. С. 190–194.
3. Яненка Н.В. Лексічная варыянтнасць у вусным гарадскім маўленні (на матэрыяле запісаў у гарадскім пасёлку Хоцімску) // Сб. материалов Междунар. науч.-практической молодежной конф. «Научные стремления 2011», Минск, 14–18 ноября 2011 г. В 2 т. Т. 2. / Совет молодых ученых Национальной академии наук Беларуси. Мн.: Беларуская навука, 2011. С. 329–332. Электронны ресурс, 2012: <http://www.science-intention.info/doc/tom2.pdf> (доступ: 14.03.2012).
4. Яненка Н.В. Моўцы перад выбарам беларускай, мясцовай ці рускай мовы (на матэрыяле запісаў у г. п. Хоцімску) // Идеи. Поиски. Решения: Материалы V Междунар. науч.-практич. конф. преподавателей, аспирантов, магистрантов, студентов, 30 ноября 2011 г., Минск. В 2 т. Т. 1 / Редкол.: Н.Н. Нижнева (отв. ред.) и др. Минск: БГУ, 2012. С. 113–116. Электронны ресурс: <http://elib.bsu.by/handle/123456789/21174> (доступ: 05.11.2012).
5. Яненка Н.В. Моўцы перад выбарам варыянтаў асабовых займеннікаў 3-й асобы (на матэрыяле запісаў у гарадскім пасёлку Хоцімску) // Русский язык: система и функционирование (к 90-летию БГУ и 85-летию профессора П.П. Шубы): сб. материалов V Междунар. науч. конф., 11–12 окт. 2011 г., Минск / Редкол.: И.С. Ровдо (отв. ред.) и др. Минск: Изд. центр БГУ, 2011. С. 377–380.
6. Яненка Н.В. Моўцы перад выбарам варыянтаў кораня як- у займенніках, займеннікавых прыслоўях, злучніках, часціцах (на матэрыяле запісаў у гарадскім пасёлку Хоцімск) // НИРС-2011: сб. тезисов докладов Республ. науч. конф. студентов и аспирантов высших учебных заведений Республики Беларусь, Минск, 18 октября 2011 г. С. 455. Электронны ресурс: <http://www.sws.bsu.by/Архив/Архив2011/ТезисыРеспКонфНИРС2011.pdf> (доступ : 29.08.2013).
7. Яненка Н.В. Фанетычная і марфалагічная варыянтнасць у вусным гарадскім беларуска-рускім маўленні (на матэрыяле запісаў у г.п. Хоцімску) // Prolínání slovanských prostředí : Výstup projektu specifického výzkumu č. 263103 / 2011 řešeného na FF UK / J. B. Lášek (předseda ediční rady). Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 2012. S. 231–237.

8. Яненка Н.В. Маўленчы партрэт білінгва (на прыкладзе запісаў у г.п. Хоцімску) // Мова і літаратура ў XXI ст.: актуальныя аспекты даследавання: матэрыялы II Рэсп. навук.-практ. канф. маладых вучоных, Мінск, 22 сакавіка 2013 г. / Адк. рэд.: П. І. Навойчык; Беларус. дзярж. ун-т. Мінск: Выд. цэнтр БДУ, 2013. С. 323–328.
9. Яненка Н.В. Да пытання аб фанетычным вар’іраванні ў вусным гарадскім маўленні (на матэрыяле запісаў у г.п. Хоцімску) // Беларуска-руско-польскае супастаўляльнае мовазнаўства, літаратуразнаўства, культуралогія: зборнік навуковых артыкулаў / Склад.: Г. М. Мезенка, С.У. Нікалаенка; пад навук. рэд. Г.М. Мезенка. Віцебск: ВДУ імя П. М. Машэрава, 2013. С. 125–128.
10. Яненко Н.В. Вариативность городской белорусско-русской речи (на материале записей в г. п. Хотимске) // Антропологический форум (онлайн-версия журнала). 2013. № 18. Электронный ресурс:  
<http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/018online/yanenko.pdf>  
(доступ: 16.03.2013).
11. Eckert P., Rickford J. R. Introduction // Style and Sociolinguistics Variation. Ed. by P. Eckert and J.R. Rickford. Cambridge University Press, 2001. P. 1–20.
12. Muysken P. Bilingual speech. A Typology of code-mixing. Cambridge University Press, 2000. P. 123, 124.
13. Romaine S. Variation // The Handbook of Second Language Acquisition. Ed. by C.J. Doughty, M.H. Long. Blackwell Publishing 2003. P. 409–435.