

Российская академия государственной службы и народного хозяйства
при Президенте Российской Федерации
Школа актуальных гуманитарных исследований
Лаборатория теоретической фольклористики

**МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«СИТУАЦИЯ ПОСТФОЛЬКЛОРА: ГОРОДСКИЕ ТЕКСТЫ И ПРАКТИКИ»**

Москва, 3—4 апреля 2014 г.

ТЕЗИСЫ КОНФЕРЕНЦИИ

Анастасия Алексеевна Абрамова
кандидат культурологии
Семейный центр «Рождество» (Москва)

**РОДИТЕЛЬСКИЕ СООБЩЕСТВА БОЛЬШОГО ГОРОДА:
ТИПЫ КОЛЛЕКТИВНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ
И СОВРЕМЕННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О НОРМАТИВНОМ РОДИТЕЛЬСТВЕ**

В докладе рассматривается ряд важных аспектов, характеризующих современные родительские сообщества и их практики, в основании которых лежат, во-первых, вариативные типы коллективных идентичностей, а во-вторых, представления о нормативном родительстве.

Родительские солидарности и родительский активизм являются заметной чертой постсоветской действительности в России. На фоне привычных разговоров о депопуляции, тенденции к односторонности или философии child-free, о тотальности кризиса семьи и родительства подобные явления выглядят достаточно контрастно.

Типы коллективных идентичностей, а также современные представления о нормативном родительстве хорошо просматриваются как в самоназваниях, отличающих ценности и практики различных родительских сообществ, так и в различных программных подходах к формированию культуры семьи. Наиболее распространенными в последние три десятилетия (с конца 1990-х гг. по настоящее время) конструктами являются «сознательное родительство», «осознанное родительство», «ответственное родительство», «компетентное родительство», «просвещенное родительство», «естественное родительство», «слингоматеринство», «альфа-родительство», «культура родительства» и др.

С одной стороны, эти конструкты являются своеобразными маркерами типов коллективных идентичностей, с другой — демонстрируют представления о том, каким общество хочет видеть «настоящее», «правильное», нормативное родительство. Их анализ демонстрирует четыре ведущие тенденции.

Первую тенденцию отличает небесспорное убеждение: сегодня для того, чтобы стать полноценным родителем, недостаточно просто родить ребенка. Нужно расширять материнские и отцовские компетенции, просвещаясь у специалистов или у более опытных родителей.

Вторая тенденция отражает отношение к родительству как к важному, социально-ответственному делу, эффективность которого зависит от того, в какой мере мать и отец сознают и принимают эту ответственность.

Третья тенденция раскрывается в содержательном наполнении родительского всеобуча со стороны различных общественных институтов. Она обнаруживает тяготение к ограниченности либо психолого-педагогическими сферами детско-родительских отношений, либо (на этапе работы с беременными) вопросами культуры здоровья и перинатальной психологии.

Четвертая тенденция демонстрирует активизацию родительской инициативы в сопротивлении любым внешним стандартам в отношении представлений о том, какие именно оздоровительные, воспитательные, образовательные практики можно считать нормативными. Родителям сегодня оказывается важно сохранить автономное, преимущественное право

самостоятельного выбора репродуктивных, оздоровительных, воспитательных, культурных тактик в соответствии со значимыми для семьи идеалами и ценностями. Отсюда — широкая вариативность мировоззренческих оснований родительских практик современности: от погружения в неоднозначные оздоровительные практики (например, моделирование процесса родов с помощью дыхательных упражнений, «беби-йога» и т. д.) и образовательные эксперименты (например, раннее интеллектуальное развитие и т. п.) — до сознательной реконструкции и развития вполне традиционных подходов к рождению, воспитанию детей в сопряжении с реалиями современности.

По ведущим направлениям, вокруг которых строятся практики различных родительских сообществ, можно наблюдать различные цели консолидации. Среди них — объединение для взаимной поддержки на фоне общей проблемы (например, сообщества родителей детей-инвалидов), и консолидация для борьбы в юридическом поле за права семьи и противодействие спорным законодательным инициативам (например, внедрению ювенальных технологий), и сплочение по этнокультурному либо конфессиональному принципу вокруг общих ценностных ориентаций (например, в фольклорных клубах, церковных приходах и пр.). Родительские сообщества возникают и вокруг тех или иных развивающих методик (например — раннего интеллектуального развития, монтессори-педагогике, системы Никитиных и т. п.), для решения задач на разных стадиях жизненного цикла семьи (подготовка к родам, воспитание младенца, дошкольника, подростка) и т. п.

В целом, особенности коллективных идентичностей современных городских родительских сообществ отражают специфику культурогенеза родительства конца XX — начала XXI в.

Литература

- Абраменкова В. В.* Эволюция семьи и социальная психология детства: [Электрон. ресурс:] <http://www.portal-slovo.ru>.
- Белоусова Е. А.* Наши современницы о родовспоможении в России // *Корни травы: Сб. ст. молодых историков.* М.: Звенья, 1996. С. 216—222.
- Бухалова И. М.* Воспитание сознательного родительства. Ярославль, 2004.
- Гурко Т. А.* Брак и родительство в России. М.: Ин-т социологии РАН, 2008.
- Гурко Т. А.* Родительство: социологические аспекты. М.: Ин-т социологии РАН, 2003.
- Дементьева И. Ф.* Трансформация ценностных ориентаций в современной российской семье // *Вестник РУДН. Сер. «Социология»*, 2005. № 6—7. С. 150—160.
- Ермихина М. О.* Формирование осознанного родительства на основе субъективно-психологических факторов: Дис. ... канд. психол. наук. Казань, 2004.
- Могилевская Е. В.* Влияние типа психологического сопровождения беременных на их отношение к родам и родительству: Автореф. дис. ... канд. психол. наук. Ростов-на-Дону, 2003.
- Никитина Л. А., Соколова Ж. С., Блудова Л. А.* Родителям XXI века. М.: Знание, 1998.
- Потаповская О. М.* Семейная гостиная. Программа занятий с родителями в семейной школе духовно-нравственного воспитания. М., 2003. (Духовно-нравственное воспитание детей дошкольного возраста).
- Прасолова Е.* Педагогическая культура и «космическое образование» // *Высшее образование в России.* 2000. № 4. С. 59—65.
- Соколова Л. В., Некрылова А. Ф.* Воспитание ребенка в русских традициях. М.: Айрис-пресс, 2003.
- Соколова Н. А.* Движение Нью Эйдж и контроль деторождения в России // *Демографические исследования.* 2010. № 10: [Электрон. ресурс:] http://demographia.ru/articles_N/index.html?idR=23&idArt=1576.
- Чарковский И. Б.* Водные предки человека: [Электрон. ресурс:] <http://www.waterbaby.ru/charkov1/waterbab0.htm>.
- Чарковский И. Б.* Возможности эволюции человеческого мозга в водной среде. «Умные игры»: [Электрон. ресурс:] <http://www.intelgame.ru/doc/127.htm>.
- Щербакова С. Н.* Основные направления развития и совершенствования психолого-педагогической культуры родителей // *Психолого-педагогическая помощь детям в условиях воздействия последствий аварии на Чернобыльской атомной электростанции: Сб. науч. ст.* Брянск: Изд-во Брянск. гос. пед. ун-та, 1998.

«Галич — страна»: формулы локальной идентичности в культуре малого города

Среди составных элементов городского локального текста, понимаемого как «система ментальных, речевых и визуальных стереотипов, устойчивых сюжетов и поведенческих практик, связанных с местом и актуальных для общего знания сообщества, идентифицирующего себя с этим местом» [Алексеевский, Лурье, Сенькина 2009: 277], одними из наименее изученных типов являются вербальные формулы локальной идентичности. Речь идет об имеющих широкое хождение устойчивых словосочетаниях или целых фразах, характеризующих этот город и, как правило, акцентирующих его отличительные особенности: например, «город невест» (Иваново) или «северная Венеция» (Санкт-Петербург).

Фиксация формул локальной идентичности во время полевых исследований обычно не представляет больших сложностей; как правило, информанты сами активно их используют, описывая родной город. В то же время изучение этих формул вызывает у исследователя определенные затруднения методологического характера: обычно локальные смыслы, которые манифестирует формула, вполне очевидны, так что не вполне понятно, что и как тут можно анализировать.

Предлагаемый доклад является попыткой показательного изучения одной из формул локальной идентичности с применением методики контекстного анализа. Особое внимание уделяется двум аспектам: во-первых, подробно рассматривается генезис формулы локальной идентичности, а также ее трансформации и перекодировки в процессе бытования; во-вторых, анализируются поля смыслов, которые ей приписываются в том или ином контексте.

В качестве объекта изучения выбрана устойчивая формула «Галич — страна», которая имеет весьма активное употребление в г. Галиче Костромской области с конца 1980-х гг. Появившись в годы Перестройки в виде граффити на стене недостроенного здания около железнодорожного вокзала, загадочная формула «Галич — страна» обрела всесоюзную славу, когда фотография с этой надписью на стене была опубликована в популярнейшем журнале «Огонек». Ответной реакцией на эту публикацию со стороны представителей местной культуры стал поэтический сборник «Галич — страна», выпущенный в 1994 г. местным поэтом Юрием Балакиным и содержащий одноименное стихотворение. В поэзии Ю. Балакина формула «Галич — страна» подвергается значительному переосмыслению и обретает философский подтекст. Наконец, массовую популярность среди жителей города формула получает после выхода в 2010 г. любительского видеоклипа на шуточную песню «Галич — страна», сочиненную местным поэтом Владимиром Виноградовым. Распространение клипа и аудиозаписей песни привело к взрывной популярности данной вербальной формулы в городской культуре (так, например, название «ГАЛИЧ-Страна! моя... любимая...» имеет одна из самых популярных групп города в социальной сети «ВКонтакте»). Активное бытование формулы не смогло затормозить даже исчезновение «первоисточника»: при строительстве нового железнодорожного вокзала к юбилею города в 2009 г. недостроенное здание, на стене которого почти 20 лет сохранялась надпись «Галич — страна», было снесено.

Анализ истории бытования рассматриваемой формулы локальной идентичности наглядно показывает, что этот тип элементов локального текста не является статичным, а динамично развивается, переходя из одной среды в другую, меняя при этом поля значений, в зависимости от того контекста, в который он оказывается погружен.

Литература

Алексеевский М. Д., Лурье М. Л., Сенькина А. С. Легенда о памятнике Гоголю в Могилеве-Подольском: опыт комментария к фрагменту локального текста // Антропологический форум. 2009. № 11. С. 275—312.

**ТОПОНИМИЧЕСКАЯ КАРТА ГОРОДА И УСТНАЯ ИСТОРИЯ:
«СТАРЫЕ НАЗВАНИЯ» В РАССКАЗАХ ЖИТЕЛЕЙ РАЗНЫХ ПОКОЛЕНИЙ**

Однажды весной 2007 г. в старинном городке исчезли улицы Ленина, Урицкого, Советская, Карла Маркса: вместо них удивленные горожане находили Орловскую, Монастырскую, Большую Мещанскую, Архангельскую... Нарядные уличные таблички с названиями, существовавшими в городе до революции в тот день появились всюду: они были сделаны в краеведческом музее и задумывались как часть сценария одного из городских праздников. Однако произошло недоразумение: жители не распознали в них «старинных» названий улиц. Многие были встревожены и растеряны. Горожане спрашивали друг друга: «Теперь всё переименовали?» Таблички пришлось снимать раньше, чем это планировалось. Позже, собирая в этом городе материалы о его истории, мне не раз приходилось возвращаться к этому случаю; вспоминая о нем, жители часто повторяли вопрос: «Зачем нужна была путаница? То, что прошло — прошло».

XX век был временем самых серьезных и глубоких изменений в историческом ландшафте города, о котором идет речь. Трубчевск (Трубеч, Трубеж, Трубецк), один из древнейших российских городов, сейчас — небольшой районный центр Брянской области (население 15 000 человек, площадь 24,6 км²). Основанный в X в. как пограничная крепость Северской земли на р. Десне, он бывал княжеским и уездным, литовским и московским, католическим и православным, пережил тяготы татарского разорения, русско-литовских войн, Смутного времени, немецкой оккупации. Город имеет характерную для древнерусского поселения историю развития планировочной структуры: (I) мысовое городище, укрепленное валом с напольной стороны, окруженное разрастающимся посадом (X—XIV вв.); (II) город, обнесенный земляной крепостью со складывающейся средневековой планировкой на террасном плато и овражных склонах (XV—XVIII вв.); (III) перепланировка по регулярной схеме, заменившей слободской принцип членения городского пространства линейным (первая четверть XIX в.). С этого времени топонимическая система Трубчевска (в границах начала XX в.) преемственно развивалась до 1920-х гг. В советские годы универсализация пространства, конструирование маркеров, призванных упрочить ощущение новой «советской идентичности», противопоставив ей «старый», «купеческий» городской канон [Сальникова 2008: 153], изменение функций зданий и мест значительно изменили городскую топонимическую карту, сделали ее менее привязанной к природному ландшафту и историческим ориентирам. То, что жители «не узнали» однажды в названиях улиц собственный город и удивились действиям городских властей во время праздника, заставляет задуматься: нужна ли городу память, заключенная в забытых наименованиях? Как исчезают старые названия, и что возникает на их месте?

Размышляя над этими вопросами, интересно обратиться к устным рассказам жителей разных поколений о городском прошлом. Мы попробуем сравнить представления о городском ландшафте, картографируя известные жителям названия (в том числе отмечая комментарии, связанные с их функционированием или исчезновением). В первую очередь нас будут интересовать линейные и планарные микротопонимы (в понимании этого термина, предложенном В. А. Никоновым [Никонов 1967: 11]): неофициальные названия городских районов, площадей, возвышенностей, оврагов, садов, речного берега, мостов и т. п.

Интервью с жителями Трубчевска (во втором поколении и глубже) были записаны в 2011—2013 гг. в разных частях города (на набережной, в городском центре, районах Жучино, Заполице, на северной и южной окраинах). Из 53 записей бесед с горожанами разного возраста для анализа отобраны 30, объединенные в 3 группы (10 человек в каждой) по принципу принадлежности информантов к разным поколениям:

1) поколение 1930—1940-х гг. р.: городское старожильческое население, сохранившее вместе с семейной памятью представления о городском пространстве конца XIX — начала XX в., свидетели перемен XX в.

2) поколение 1950—1960-х гг. р.: участники и свидетели наиболее существенных

изменений городского ландшафта второй половины XX в. (обширное городское строительство, празднование 1000-летия города в 1975 г.), воспринявшие сложившуюся к 1960-м гг. новую урбанонимическую систему;

3) поколение 1980-х гг.р.

Опросы велись с учетом тех топографических и временных контекстов, которые были адекватны представлениям горожан разных поколений, в форме свободного фокусированного интервью (часто — биографического характера), которое позволяло записывать от информантов максимально разнообразные исторические сведения и рассказы о субъективном опыте восприятия пространства города. Полученные карты предлагается сравнить с топонимической системой, существовавшей в конце XIX — начале XX в. (ее возможно реконструировать по имеющимся картографическим материалам и письменным источникам).

В древних городах, историческое пространство которых визуально стерто, топонимы часто сохраняют наиболее значимую память о том, как выглядели и как использовались городские локусы в прошлом. В докладе будут представлены основные выводы о том, почему одни микротопонимы исчезли из обихода города, а другие оказались устойчивыми; какое влияние историческая топонимия оказала на существование более отчетливых пространственных представлений у горожан старшего поколения по сравнению с горожанами 2-й и 3-й групп; какую функцию микротопонимы (кроме номинативной) выполняют в структуре рассказов о городской истории.

В качестве сравнительного материала привлекаются записи интервью, собранные в городах юго-запада Брянской области (Стародуб, Погар), история и планировочная структура которых развивалась в целом сходным образом и имеет много общего в аспекте урбанонимических традиций и визуальных образов городской застройки.

Литература

- Никонов В. А.* Научное значение микротопонимии // Микротопонимия. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1967. С. 11—18.
- Сальникова А. А.* Здесь будет город-сад! «Культивирование» советского городского провинциального пространства в 1920—1930-е годы // *Ab Imperio: Исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве.* 2008. № 4. С. 151—190.

Мария Вячеславовна Ахметова

кандидат филологических наук

Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

Школа актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС (Москва)

-ОВЦЫ VS. -ЧАНЕ: ОБ ОДНОМ АСПЕКТЕ ПОЛЕМИКИ О НАЗВАНИЯХ ЖИТЕЛЕЙ ТАМБОВА

Доклад основан на материалах газет, Интернета и полевых записей и посвящен рефлексиям жителей Тамбова по поводу исторического названия горожан *тамбовцы* и вошедшего в обиход в середине XX в. *тамбовчане*. На протяжении второй половины XX в. первый вариант в локальном узусе фактически вытеснялся на периферию публичного языка, и в настоящее время более употребимым является второй. Однако в 1990-е гг. историческое название вновь начало появляться в газетах (это зачастую осмысливалось в контексте новой исторической ситуации, как возвращение к корням в условиях обретенной свободы), а в местной печати развернулась полемика о том, как надо называть жителей города.

В дискурсе о вариантных названиях жителей как таковом популярно обращение к фонетическим ассоциациям: созвучие или рифма с каким-либо словом служит аргументом для дискредитации названия (реже — для его оправдания). Если говорить о тамбовской полемике, то название *тамбовцы* дискредитируется сходством со словом *овцы*, а *тамбовчане* — со словом *чан* или словосочетанием *в чане*. В рефлексиях о названии *тамбовчане* задействуются рассуждения о «чане» (как о слове и как о предмете), а в рефлексиях о названии *тамбовцы* может актуализироваться оппозиция «волки—овцы» в связи с клише «Тамбовский волк тебе товарищ» (ср. суждение «Мы волки, а не овцы»). Одним из способов стигматизации названия *тамбовцы* является языковая/графическая игра, маркирующая искусственно выделяемый элемент «овцы»: в сетевых текстах он пишется капителью, выделяется цветом и т. д., а в устной речи приводится к форме единственного числа, в результате возникает слово *тамбовца́*, используемое в том числе в качестве инвективы.

Прецедентным в рассматриваемом плане текстом является надпись «Тамбовцы, любите свой город!», в середине 1990-х гг. размещенная по инициативе первого мэра Тамбова на крыше библиотеки им. А. С. Пушкина в центре города. Выбор названия был обусловлен характерной для того времени тенденцией к возвращению забытых или отвергнутых в советское время слов и понятий. Однако надпись не получила поддержки со стороны тех горожан, которые считали правильным название *тамбовчане*. Отсутствие объяснений местных властей, почему было выбрано слово *тамбовцы*, породило стереотипное суждение: на другое название, более длинное, не хватило места. Известны также анекдотические сюжеты об искажении слова *тамбовцы* на надписи (в результате оно превращается в «овцы» или в «там овцы»), а также практики, связанные с его намеренным аналогичным искажением (закрашивание буквы «б» на фотографиях с видом библиотеки, создание коллажей с искаженной надписью, намеренное фотографирование надписи таким образом, что соответствующие буквы не попадают в кадр либо заслоняются чем-либо, и т. д.).

По всей вероятности, и намеренное искажение слова *тамбовцы* (которое коррелирует с распространенной практикой «затирок» и «дописок» публичных надписей), и мотив случайного искажения, имеющий параллели в городских анекдотах и слухах (обычно речь идет о том, что в результате утраты букв в надписи получается нечто непристойное или крамольное), могли возникнуть независимо от полемики о названиях жителей. Но благодаря тому что в локальном сообществе Тамбова проблема названий жителей стоит остро, рассказы о соответствующих практиках и текстах притягиваются к метаязыковым рефлексиям по поводу названия *тамбовцы*. В то же время суждения, связывающие название *тамбовчане* с «чанами», рождаются исключительно в контексте полемики и призваны служить для дискредитации этого названия изначально.

**СЕДЬМАЯ БАШНЯ САТАНЫ ИЛИ ГОРОД-БОЛОТО:
НЕГАТИВНЫЕ ОБРАЗЫ ТЮМЕНИ В СОВРЕМЕННЫХ ГОРОДСКИХ НАРРАТИВАХ**

В каждом городе имеются легенды о подземных ходах, о мистическом прошлом или о жертвах несчастной любви, духи которых обитают на мостах или в высоких зданиях-башнях, но при этом город может восприниматься большинством жителей как место позитивное и любимое. Однако Тюмень, несмотря на многочисленные плакаты «Тюмень — лучший город земли!», в большом количестве городских текстов предстает как город-спрут, город-зло и город-болото, затягивающий в свою трясику всё хорошее и не оставляющий ему жизни. На первый взгляд, создается впечатление о превалировании подобных сюжетов в рамках актуальной мифологии Тюмени. Сегодня данные мотивы осмысливаются в мифологическом ключе не только на вербальном уровне, но и на визуальном, в соответствии с распространившейся в последнее время практикой компьютерной обработки фотографий (в данном случае — с видами города). С помощью графических редакторов в городское пространство встраиваются не присущие ему объекты — известные памятники, изображения животных, образы из художественных фильмов-катастроф и прочее. В Тюмени такие «фотожабы» аккумулируются и распространяются в основном через виртуальное сообщество «Параллельная Тюмень».

Представляется актуальным проследить, насколько распространены мотивы демонизации пространства в тюменских городских текстах, в каких сообществах они более популярны, как они создаются и на какие фольклорные сюжеты опираются, а также какова роль интеллектуальных сообществ, отдельных тюменских краеведов, поэтов и философов в их создании, трансляции и функционировании.

Исследование проводится на материале ряда интервью, собранных в 2009—2014 гг. в Тюмени, на интернет-материалах, в частности сообществ тюменцев в социальной сети «ВКонтакте», а также на данных включенного наблюдения.

Основными методологическими приемами работы с материалом выступают структурно-типологический и сравнительно-типологический анализ.

Можно выделить несколько основных групп мотивов, связанных с демонизацией городского пространства в устных текстах. Во-первых, это апелляции к географическому фактору. Наиболее отчетливо осмысление факта, что Тюмень построена на болотах. «Да, я неоднократно слышала, что Тюмень построена на болотах, поэтому у нас все плохо так» (М. О., русская, 1987 г. р., род. и проживает в Тюмени, образование высшее, осень 2010 г.) Болото становится не только географическим объектом, но и метафорой жизни в городе. Во-вторых, мотивы, связанные с восприятием и трансляцией (фольклоризацией) городской истории, в частности различных исторических слухов и легенд о подземных ходах в Троицком монастыре, о ходах, связывающих дома и предприятия купцов. В-третьих, это осмысление различных мистических учений в контексте тюменского пространства. Например, считается, что именно на территории Тюмени расположена одна из семи «башен сатаны», которые, согласно Рене Геноу и продолжающим его традицию современным мистикам, относящим себя к «сакральной географии», равномерно распределены по миру и распространяют зло. Одна из них, местоположение которой мистики определяют в Сибири, теперь оказалась на территории Тюмени. Если в двух предыдущих типах мотивов мы имеем дело с легендами и устными текстами и фольклором, то в последнем варианте имеет место продуцирование подобных представлений группой людей, относящих себя к науке «сакральное краеведение», а также отдельным людям, создающим «новые мифы» о Тюмени.

Кроме того, мистически настроенные горожане обмениваются своими историями в группах «ВКонтакте» «Тюмень неизвестная, скрытая, сокровенная», «Тюмень — четвёртое измерение», «Метафизика Тюмени». В этих сообществах можно узнать о тюменских фантомах, призраках, снах, снящихся только в Тюмени, хороших и нехороших местах. Как свидетельствует Л. В. Боярский, «существует и фантомная Тюмень, из мира иллюзий и снов. В интернет-

сообществе “Метафизика Тюмени” сообщают, что в этой параллельной Тюмени “у ДК “Геолог”” есть высокая башня, железно-стеклянная, серая, в ней люди спасаются от катаклизмов. А у ЦУМа существует площадь, мощенная серыми кирпичами, и старинное здание с каменными серыми ангелами на крыше или с женщинами с крыльями. Здание-переход в другой город располагается в районе улицы Пермякова, между телецентром и Нобелем» [Боярский 2012: 10].

Помимо новообразованных легенд о сверхъестественной, метафизической Тюмени бытуют и тексты о негативных и позитивных местах города. Они связываются с «энергетикой» данных локусов, обусловленной, например, убийствами или, наоборот, отправлениями в них благоприятных ритуалов — свадеб, встреч влюбленных, а также с привидениями, выполняющими роль духов-хозяев этих мест и имеющими злой или добрый характер. Такими легендами окружены, например, Мост влюбленных и Текутьевский бульвар (примыкающий к Текутьевскому кладбищу). Примечательно, что идея о столкновении с мифологическими персонажами или явлениями в данных локусах порождает не ритуальные практики, а запреты и предписания (не посещать такие места в темное время суток, вести себя тихо, например на кладбище). Вследствие того, что и мост, и бульвар расположены в центральной части города и избежать их невозможно, эти предписания остаются нереализуемыми на акциональном уровне.

Литература

Боярский Л. В. Тайный город // Коктейль. Новый вкус города. Тюмень. 2012. № 4. С. 10—13.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ МОТИВЫ В АВТОРСКИХ ПЕСНЯХ ПОИСКОВИКОВ

Поисковые отряды занимаются поиском, эксгумацией, идентификацией по «смертному медальону» и перезахоронением солдат, погибших в годы Великой Отечественной войны. Долгие годы «данная тема была под запретом, и сам факт существования тысяч непогребенных солдат официально не признавался» [Садовников 2003: 18]. В наши дни поисковое движение растет и нередко пользуется поддержкой местных властей. Представители поискового движения (применительно к ним, помимо номинации *поисковики*, используются названия *следопыты, копатели, копари*) из разных отрядов общаются во время проведения «вахт памяти». Это общение выявляет наличие известных в разных районах страны бродячих сюжетов, например, о дудочке погибшего пастушка, которую слышат местные жители и поисковики спустя десятилетия после окончания Великой Отечественной войны. Общение между поисковиками происходит также на съездах, слетах, конференциях, а также в Интернете.

Многие поисковики — горожане. Они восприняли традиции различных субкультур (от студенческой до реконструкторской). Репертуар поисковиков разнообразен (от паремий до быличек и песен), но практически не изучен. В частности, в поисковой среде принято исполнять у костра и на закрытии «вахт памяти» песни военных лет и авторские песни (в том числе на мотивы известных песен о войне), отражающие основные сюжеты, известные участникам раскопок.

Нами рассматриваются 30 наиболее популярных песен, исполняемых «красными» (официально занимающимися поиском красноармейцев и оповещением их родственников о судьбе останков) и «черными» копателями (ищущими преимущественно ценные вещи с целью личного обогащения). Выделяются основные образы — поисковика, погибшего советского бойца и немецкого солдата; анализируется отражение в песнях локусов, в которых ведется поиск.

Основными концептами песен являются «память», «долг», «боль» (от потерь), «связь» (поколений). В них отражены мотивы памяти, взаимоотношения поколений, преемственности системы ценностей между советскими воинами и поисковиками, преодоления времени и пространства.

В песнях (как и в устной прозе) изначально акцентировалась такая составляющая образа поисковика, как патриотизм; в последние годы акцент сместился в сторону мистической составляющей. И в песнях, и в рассказах (байках) поисковик наделяется способностью видеть вещие сны, слышать голоса убитых воинов, чувствовать их местонахождение. Поисковик в полной мере испытывает как физическую, так и моральную тяжесть выбранного дела. Он не приемлет душевного покоя, бережно относится к реликвиям, знает семейные предания, солдатские приметы (например, брать с собой монету, чтобы возвратиться невредимым и вернуть человеку, который ее дал).

Песням свойственны христианские мотивы: эсхатологические («судный день»); мотив единения душ погибших красноармейцев и поисковиков, считающих себя их наследниками; противопоставление бренности, недолговечности материального и вечности духовного.

Сливаясь с природой, не нашедшие покоя погибшие бойцы в быличках «не приобретают черты богатырей, великанов — гиперболизированных персонажей, нашедших контакт с природой» [Криничная 1988: 167]. Это наблюдение применимо и к текстам, бытующим в поисковой среде. Неупокоенные души солдат можно сопоставить с «заложными покойниками». Становясь землей и травой, души бойцов продолжают желать обретения покоя, что возможно лишь при перезахоронении, согласно традиции. В поисковых песнях души советских воинов волнует мысль о том, что их тела не найдут и не опознают; по-прежнему их заботит судьба Родины. Основные характеристики убитого красноармейца, отраженные в песнях, — жертвенность, вечная молодость, вечная слава, невозможность физического воскресения. Нередко повествование ведется от его лица.

Образ «черного копателя» обусловлен тем, от чьего имени ведется повествование — «идейного красного» или «черного» поисковика. Например, в песнях «черных копателей» «Старый следопыт» и «Ария чёрных копателей» героя на раскопки влечет азарт; он показывается циничным. Удачливый «старый следопыт» из песни «черных копателей» знает, где нужно копать. Черный юмор, свойственный текстам поисковиков (и в частности авторским песням), равно как и цинизм «черных копателей» сближает их с представителями профессий, связанных с миром мертвых, — могильщиками, зрителями кладбищ.

Немецкие солдаты занимают периферийное место в песнях. Они жестоки («палачи»), их образ может представляться сниженным (ср. мотив, согласно которому душа немца сидит на пеньке). В то же время в песнях потомки победителей зачастую выражают нейтральное («их никто не звал», но «они свое уже получили») и даже порой сочувственное («лежат в чужой земле») отношение к гитлеровским солдатам.

Место копа, «Зона» (номинация, заимствованная из романа братьев Стругацких «Пикник на обочине») занимает особое место в песнях. Она многократно увеличивает силу мыслей — как хороших, так и плохих; словно общается с человеком, отвечая его душевным порывам и запросам. Отличительные особенности в описаниях «Зоны» — «звонящая тишина», изменение ландшафта в результате военных действий (растущие вверх корнями деревья, воронки от снарядов, сравниваемые с ранами), ощущение того, что на этом месте война продолжается.

Таким образом, в песнях поисковиков воспроизводятся характерные для русского фольклора модели поведения в сходных ситуациях. В то же время традиция претерпела изменения благодаря влиянию СМИ, массовой культуры, литературы и кинематографа.

С годами намечается тенденция размывания границ между «красными» и «черными» копателями, нередко взаимодействующими в своей работе и зачастую исполняющими одни и те же песни. Главным их отличием остается внутренняя установка, цель выезда на места сражений, что отражается и в поисковых песнях. Многие отряды создают свои песни, гимны, в которых отражена вера в необходимость продолжения общего дела.

Литература

- Криничная Н. А.* Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л.: Наука, 1988.
Садовников С. И. Поиск, ставший судьбой. М., 2003.

ТРАДИЦИОННЫЙ ОБРЯД В ГОРОДСКОЙ СРЕДЕ (НА ПРИМЕРЕ МАРИЙСКОЙ СВАДЬБЫ)

В докладе использованы полевые материалы, записанные автором в Йошкар-Оле, Козьмодемьянске, Волжске (2011—2012 гг.), Медведевском, Оршанском, Мари-Турекском, Параньгинском, Куженерском, Сернурском и Горномарийском районах Республики Марий Эл (2006—2011 гг.), Уфе, Самаре, Казани, Москве и Санкт-Петербурге (2012 г.).

С середины XX в. у марийцев формируется особый тип брачной обрядности — городская свадьба. В небольших городах, таких как Волжск и Козьмодемьянск, марийцы вслед за русским населением воспринимают городскую культуру, благодаря чему формируется особый вариант обряда, в котором наравне со стандартизированными элементами городской свадьбы сохраняются отдельные элементы традиционной марийской свадьбы. В предсвадебном цикле сватовство продолжает играть важное значение для знакомства двух семей — с функциональными изменениями, но с сохранением традиционных черт. В шуточной форме продолжает бытовать обряд *јдыр йјмө* (питье невестой вина в знак согласия на брак). Сохраняются дарение подарков во время сватовства и значимость национальных блюд: в ожидании сватов родители невесты подают на стол ватрушки-*перемеч*, блины-*мелна*, творожник-*туара*; члены семьи жениха также приходят с национальным угощением. В Козьмодемьянске сохраняется такой обряд предсвадебного цикла, как *шергаи ваишталыи* — освящение брачного договора молодых. В традиционной свадьбе этот обряд имел кульминационное значение; он включал совместное принятие ритуальной пищи женихом, невестой и членами их семей, чтение специальной молитвы и обмен кольцами, во время которого брачующиеся заявляли о своем желании вступить в брак. В городской среде сохраняется лишь манипуляция с кольцами, воспринимающаяся как помолвка. Характерным элементом городской свадьбы стало проведение накануне нее мальчишника и девичника.

В назначенный день свадебный поезд жениха (сегодня это украшенная автомобильная процессия) отправляется за невестой. В небольших городах еще сохраняются чины, участвующие в свадебном поезде жениха (марийское название поезда — *сјан*) и невесты (*почеш толшо*), однако, как правило, они назначаются номинально и не выполняют функций, которые отводятся им в традиционной свадьбе. Например, крестная мать, ранее проводившая обряд смены головного убора, сегодня помогает невесте при одаривании родственников.

В небольших городах Республики Марий Эл сегодня бытуют два варианта проведения «традиционной» свадьбы: в первом случае участники торжества приезжают за невестой в дом ее родителей в праздничной городской одежде, во втором — в обряде участвуют *сјан вате*¹, исполняющие свадебные песни в традиционной одежде. Сценарий упрощается: свадебный поезд едет напрямую к невесте, тогда как в традиционном варианте он заезжал к родственникам или крестным родителям жениха и лишь после этого — к родителям невесты. В традиционной свадьбе родственники невесты встречали жениха и провожали к невесте либо выводили ее навстречу жениху; в городской свадьбе проводится шуточный выкуп женихом невесты, который заключается в прохождении им незначительных испытаний и откупе от подруг невесты. После выкупа и небольшого застолья в доме невесты участники свадьбы, включая родителей невесты, отправляются в загс для гражданской регистрации брака (ранее родители невесты не участвовали в последующих свадебных обрядах; иногда отец по прошествии определенного времени отправлялся в составе свадебного поезда невесты в дом родителей жениха). Если в свадьбе участвуют *сјан вате*, перед загсом исполняют свадебные песни. За регистрацией следуют прогулка и фотографирование, затем свадебная процессия отправляется в дом жениха либо в кафе / столовую для продолжения застолья. Обязательными элементами свадебного стола, как и ранее, являются *туара*, *перемеч*, масло. Интересно, что для встречи жениха и невесты в родительском доме, как правило, готовят традиционные блюда, а если

¹ *Сјан вате* (букв. «свадебные женщины») — женщины, осуществляющие вместе с музыкантами фольклорное сопровождение всего свадебного торжества.

обряд проводится в столовой / кафе, то молодых встречают русским караваем с солью. Если основное застолье проходит в кафе или столовой, а процессию сопровождают *сўан вате*, то до застолья все переодеваются в стандартную городскую одежду. Во время застолья (и в доме жениха, и в столовой) невеста одаривает родню жениха и гостей. Гости, в свою очередь, также одаривают молодоженов, в основном деньгами. Обряды второго дня и послесвадебные обряды практически исчезли, в редких случаях сохраняются обряд выпекания блинов молодой снохой на второй день и гостевые посещения родственников в последующие недели. Второй день свадьбы представляет собой в основном празднование молодежи в кафе или на природе .

Другой вариант городской свадьбы характерен для крупных и средних городов. Рассмотрим его на примере Йошкар-Олы. Здесь сохраняются символическое сватовство и названия свадебных чинов (*саус*, *ончал шогошо ўдыр*), при этом сами чины фактически выполняют роли свидетелей. Сценарий свадьбы выглядит следующим образом: жених отправляется за невестой в ее дом, где происходит шуточный выкуп с прохождением испытаний (в традиционном сценарии данный элемент отсутствовал), за которым следуют символическое застолье у невесты (ранее этот элемент имел важное значение и включал поочередное пирование родственников жениха и невесты, а также посещение домов родственников невесты) и поездка всех гостей, включая родителей невесты, в загс. Затем свадебная процессия отправляется на прогулку и на фотографирование, а после этого — в кафе / столовую или в дом жениха, где происходит застолье. В единичных случаях в свадьбе участвуют *сўан вате*; продолжает функционировать измененная в пользу русского варианта встреча молодоженов хлебом-солью (вместо традиционного марийского варианта, когда их встречают с блюдами *мелна*, *туара* и маслом), проводящаяся родителями жениха.

В числе этнических компонентов следует назвать приглашение марийского тамады (который ведет свадьбы на марийском языке, одет в традиционный костюм или в костюм с традиционными элементами, как правило, использует в музыкальном сопровождении застолья марийскую эстраду) и ритуал, когда молодая одаривает родственников жениха одеждой (рубашками, платьями) и полотенцами — традиционным набором подарков.

В последние годы во время прогулки свадебной процессии после загса распространилось посещение роддома с целью шуточного гадания на пол будущего ребенка. Посещают и такие городские локусы, как Обелиск славы и Вечный огонь, памятник молодой семье, «скамейку верности и любви», а также памятник святым Петру и Февронии. Одним из веяний свадебной моды стало закрепление на ограде моста через р. Кокшагу замков с написанными на них именами молодоженов. В последние 20 лет в среде православных марийцев стало популярно в день гражданского оформления брака проводить церковное венчание (венчание практиковалось некоторыми группами марийцев с XVIII в., однако оно проводилось спустя 2—3 недели после свадьбы, иногда по прошествии года или после рождения ребенка; более актуальным был языческий обряд, который, как правило, проводился во время свадьбы).

Иная стратегия характерна для марийцев, надолго уехавших на в крупные города России (в Москву, Санкт-Петербург и др.) и в другие страны. Свадебные обычаи своего народа не только перестают казаться им важными, но и отвергаются, а брак, как правило, фиксируется стандартной гражданской церемонией, то есть торжественной регистрацией в загсе.

В основном марийцы-горожане даже в новых социокультурных условиях сохраняют кульминационные элементы традиционной свадьбы и ее региональные особенности. Тем не менее условия современного города (пространственная структура, занятость людей) не позволяют проводить свадьбы по традиционному сценарию, чем обусловлены сокращение и свадебного цикла в целом, и обрядовых действий в частности, локализация свадебного застолья в общественных местах (кафе, столовые и т. д.). Немаловажным фактором трансформации традиционного церемониала и формирования новой обрядности является мощная тенденция к унифицированию социокультурного пространства города под влиянием надэтнических явлений, таких как «мода», «поп-культура» и т. д., а также непосредственно под воздействием искусственно созданной и навязанной в советскую эпоху модели городской свадьбы, которая, однако, в настоящее время прочно вошла в современную семейную обрядность. Нельзя не учитывать также фактор роста абсолютных и относительных показателей межнациональных браков в условиях города и полиэтничный характер его социокультурной среды.

СОВРЕМЕННЫЕ ОБЩЕСТВЕННЫЕ МОСКОВСКИЕ БАНИ: ЖИВЫЕ ГОРОДСКИЕ ТРАДИЦИИ

Исследование посвящено современным традициям досуговых групп в общественных московских банях. За границами работы остаются современные частные бани, сауны, СПА и коммерческие банно-оздоровительные комплексы, а также другие виды бань, распространенные сегодня в городских квартирах и коттеджах. В основу работы легли полевые материалы 2012—2013 гг., записанные в следующих банях Москвы: Астраханские бани (Астраханский пер, 5/9), Варшавские бани (Варшавское ш., 34), Коптевские бани (Большая Академическая ул., 13а), Ржевские бани (Банная пр., 3а) и Селезневские бани (Селезневская ул., 15).

Московская традиция посещения общественных бань существует со времени основания города, никогда не прерывалась, живет и развивается в условиях современного мегаполиса. Культура сохраняет только то, что действительно востребовано, имеет смысл для жизнедеятельности ее носителей. Баня, потеряв в XX в. свою основную функцию — гигиеническую, остается востребованной и в XXI в., она не только не отмерла как пережиток прошлого, но и как бы обрела «второе дыхание». С позиции этнологии представляется весьма важным понять причины стабильной привлекательности бани в современной урбанизированной среде, насколько актуальны этнокультурные традиции для жителей современного мегаполиса.

Существует целый корпус медицинской и этнографической литературы, посвященный исследованию русской бани. О ее оздоравливающих свойствах не устают писать врачи, о месте в традиционной культуре и быте — этнографы и фольклористы. Объектом интереса последних является частная домовая баня (см. [Зеленин 1991; Липинская 2004; Байбурин 1993; Никонова, Кандрин 2003] и др.). В то же время можно говорить о явной недостаточности этнографических исследований общественных бань как феномена современной городской жизни. Сегодня интерес исследователей к общественным городским баням сосредоточен по большей части на изучении истории знаменитых на всю страну Сандуновских бань в Москве (пожалуй, именно интерес к Сандунам, о которых писали поэты, писатели, москвоведы, дал начало изучению общественной бани как городского социокультурного явления). Однако этнологические аспекты медицины, гигиены, косметологии и коммуникации в общественных банях остаются за рамками исследовательского внимания.

Мотивы посещения бани

Посетители общественных бань Москвы указывали на общеукрепляющее воздействие бани на иммунитет, на ее способности закалять, усиливать антистрессовые механизмы, улучшать психоэмоциональную адаптацию организма и пр. Мной было выявлено четыре основных причины посещения общественной бани: поддержание ментального здоровья, физического здоровья, молодости и красоты и коммуникация. Безусловно, у каждого посетителя есть ведущая мотивация, однако все перечисленные мотивы присутствуют в той или иной степени. В докладе все типы мотивации рассматриваются более детально.

Московские банные сообщества

Банное сообщество формируется годами, в них всегда есть ядро: «завсегдатаи», «старожилы», «махровые», «матерые» — вот только некоторые названия, которыми наделяют постоянных посетителей бань. «Матерые» согласны с такими своими обозначениями и зачастую полшутя, полусерьезно придумывают «официальные» названия своим досуговым сообществам. Так, например, по средам в Ржевских банях парится «Академия пара», организованная завсегдатаями — гурманами парной. Валерий, посетитель Ржевских бань рассказывает: «“Академия пара” — великолепная компания людей. А пар делают такой, что трудно переоценить! А как происходит само пребывание в парной! Это целый ритуал!» В Варшавских банях инициативные посетители придумали сообщество «Чистых людей». Один из посетителей Варшавских бань до их реконструкции рассказывает: «Пар здесь по выходным

делают члены неформального объединения любителей русской бани “Чистые люди” — коллективная фотография нескольких десятков активистов даже висела в предбаннике. По субботам и воскресеньям они на последних сеансах сами убирают парную (на это время всех просят из неё выйти), раскладывают в щели деревянной обшивки парной специально заготовленные засушенные растения (мяту, донник, полынь), выгоняют из парной застоявшийся воздух, а, после того, как всё сделано, приглашают всех желающих на настоящий “фирменный” пар. Сигнал об этом подаётся с помощью корабельного колокола с выгравированной надписью “Титаник 1912”. После удара в колокол выстраивается длинная очередь из голых мужиков. В парную все желающие обычно влезает с трудом — последние стоят вплотную друг к другу, как в общественном транспорте в час пик. Когда парная заполняется “под завязку”, один из активистов “Чистых людей” начинает “гонять пар” поверх голов с помощью простыни или большого полотенца. “Автора пара” принято благодарить аплодисментами. Нередко (обычно по субботам) после принятия пара затягивают песню. И поют в парной, пока не надоеет. Активисты “Чистых людей” относятся к своему хобби очень серьёзно. Травы (полынь, донник, мяту) высевают на своих дачных участках где-то под Рязанью. Нередко сетуют на соседей, которые-де засаживают свои прилегающие участки картошкой, что препятствует правильному опылению донника...».

Вокруг ядра банных энтузиастов формируется круг постоянных посетителей, которые специально приходят на определенного поддавальщика пара или на группу, которая «хорошо делает пар». Постоянная посетительница Ржевских бань сказала мне: «Вам не повезло, вы не попали на Милу, она сейчас в командировке. Мы все по вторникам ходим именно на ее пар. Она очень верующий человек, иконописец, все делает с молитвой. Душа и рука у нее бархатные — и пар бархатный выходит». Таким образом, посетители бани приписывают пару свойство быть проводником между человеком, который его «делает», и его духовно-нравственной сущностью. Считается, что поддавать пар нужно только в хорошем, уравновешенном настроении. Иногда в парной можно услышать, как посетители говорят тихо между собой, боясь обидеть поддавальщицу пара: «Что-то уши аж заворачиваются, видно, Наталья сегодня не в духе». По заведенной традиции, каким бы ни вышел пар, принято говорить только слова благодарности поддавальщице, в парной нельзя высказывать недовольство и ругаться.

Примерно 60—70% посетителей каждой общественной бани — люди, уже достаточно давно парящиеся вместе, представляющие собой ядро сообщества и их постоянных «адептов». Они знают друг друга в лицо, многих по именам, справляются друг у друга о здоровье членов семьи, привозят сувениры из отпуска и поздравляют друг друга с днем рождения. В жизни «вне бани» эти люди чаще всего не общаются и даже могут не поздороваться на улице, потому что не узнают друг друга в одетом виде, ср. рассказ о встрече двух парильщиц в крупном супермаркете Москвы: «Я смотрю, с корзиной наша Наташка идет. Я к ней бегу, машу, кричу “привет!”, а она на меня не реагирует — не узнает, понимаешь. Я поворачиваюсь к ней спиной, задираю пуховик, приспускаю джинсы. И тут она кричит: “Ирина, ты, что ли?! Я тебя в шапке не узнала!”».

Соотношение мужчин и женщин среди «любителей пара» приблизительно равное, однако мужчин в мужском отделении обычно несколько больше (по оценке сотрудника Астраханских бань — на 15—30%). Показательным является и тот факт, что иногда в мужское отделение может образоваться очередь, что для женского отделения крайне редко.

Возрастной состав «любителей пара» — самый разнообразный, от трех-четырёхгодовалых детей, которых только начинают «приучать к пару», до людей пенсионного возраста. Ядро парящейся аудитории составляют люди от 25 до 60 лет. Наиболее частый возраст поддавальщиков пара — 40 лет и старше. С возрастом поддавать пар становится тяжелее, и многие опытные «гуру пара» начинают выступать в качестве консультантов. Они приносят свои «запарки» для парной и пользуются уважением со стороны всех «любителей пара».

Традиция парения в городских общественных банях Москвы во все времена своего существования испытывала определенное влияние государственной политики, но продолжала развиваться естественным образом. Пожалуй, это один из немногих элементов традиционной культуры, переживших и подстроившихся под все модернизационные процессы в советском и впоследствии российском обществе. Столь востребованный нашими современниками, этот

элемент культуры не требует специальных реконструкций и работы по «консервации и сохранению» со стороны исследователей, его вживую можно наблюдать во всех общественных банях российских городов. Видимо, единственное, что сегодня угрожает существованию этой традиции, — разрушение старых зданий бань, их недостаточная реставрация со стороны частных собственников и практически полное отсутствие строительства новых общественных бань в городах и поселках России.

Литература

- Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянский обрядов. СПб.: Наука, 1993.
- Липинская В. А.* Баня и печь в русской народной традиции. М.: Интрада, 2004
- Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М.: Наука; Главная редакция вост. лит., 1991.
- Никонова Л. И., Кандрина И. А.* Баня в системе жизнеобеспечения народов Поволжья и Приуралья. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2003.

МАЛЕНЬКИЕ БОГИ (ВО ЧТО ИГРАЛИ СОВЕТСКИЕ ШКОЛЬНИКИ В 1970-Е)

На рубеже 1971—1972 гг. в новосибирском Академгородке компания десятилетних ребят, игравших в солдатиков, кукол и пластилиновых человечков, придумала для своих игр «формат», продержавшийся целое десятилетие. От лица человечков, в которых они играли, они писали «книги» («книга» представляла собой листок размером с карманный календарь, исписанный с двух сторон). Значительная часть этих «книг» сохранилась — это несколько тысяч текстов разных жанров: проза, поэзия, пьесы, исторические труды, философские и политические сочинения, пресса и т. д., а также разнообразные «документы», картины размером с почтовую марку, небольшие рисованные фильмы, бумажные деньги и прочее. Сами ребята фигурировали в текстах как «боги»: бог Сережа, бог Коля, бог Дима, бог Лёша и т. д.; наряду с «богословскими» текстами существовал сатирический жанр «поэм о богах».

Основное содержание «книг» было связано с содержанием конкретных игр и имело опосредованное отношение к реальной мировой истории и советской культуре 1970-х. «Книги» 1972—1976 гг. (когда авторам было 10—15 лет) по преимуществу были привязаны к играм в пластилиновых человечков, «книги» 1976 — начала 1982 г. (когда авторам было 15—20 лет) были основаны на виртуальной игре, существовавшей только на бумаге.

В чем интерес исследуемого материала с точки зрения этнографа и фольклориста? Как правило, взрослые пишут о детских играх, основываясь либо на воспоминаниях (собственных или других взрослых), либо на наблюдениях за играми детей [Осорина 2010; Николаева 2010]. Уникальность материала в том, что в нем игра говорит сама за себя: тексты созданы не от лица тех, кто играет, а от лица тех, в кого играют.

Вторая особенность материала — он охватывает большой период времени (конец 1971 — начало 1982 г.), за который его создатели выросли с 10 лет до 21 года, и в этом плане он представляет интерес не только для исследователей городской культуры и этнографии детства, но и для психологов, педагогов и историков. В текстах отражены процессы возрастного, сексуального, идеологического развития авторов, зарождение их профессиональных интересов, разнообразные исторические и социальные реалии так называемого периода застоя.

Третья причина, по которой данный материал представляет интерес, — это предвосхищение в нем целого ряда тенденций, характерных для культуры 1980-х, 1990-х и 2000-х гг. Термин «постмодернизм» стал широкоупотребительным в конце 1970-х гг. («Язык архитектуры постмодернизма» Ч. Дженкса, 1977), а в СССР утвердился только в 1980-е; «Хоббит» Дж. Р. Р. Толкина был издан на русском языке в 1976 г., а «толкинизм» распространился уже в 1980—1990-е. Интернет и виртуальная реальность — продукты 1990—2000-х гг. В играх советских школьников 1970-х естественным путем генерировались игровое отношение к мировой культуре, характерное для постмодернизма, идея «ролевых игр» и формирование виртуальной реальности.

Литература

Николаева Е. И. Психология детского творчества. 2-е изд. СПб.: Питер, 2010.

Осорина М. В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. 2-е изд. СПб.: Питер, 2010.

Дмитрий Вячеславович Громов
доктор исторических наук
Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва)

Алла Витальевна Громова
доктор филологических наук
Московский городской педагогический университет (Москва)

МАГИЧЕСКОЕ МИРОВОСПРИЯТИЕ В СИМВОЛИКЕ МЕСТ ИСПОЛНЕНИЯ ЖЕЛАНИЙ

Высокий уровень суеверности в современном обществе проявляется в формировании ритуальных практик, связанных с получением различных индивидуальных благ: здоровья, семейного счастья, карьерного роста.

В данном исследовании рассмотрена современная спонтанная обрядность, связанная с местами исполнения желаний в городском ландшафте. Целью было выявление в ритуалистике признаков магического мировосприятия, методом — количественный анализ обширного эмпирического материала. Выборку составили 160 объектов из 54 городов России, Украины и Белоруссии (Москва — 26, Санкт-Петербург и окрестности — 28, Киев — 17, Екатеринбург — 11, Волгоград — 7, Одесса — 5, Минск и Ярославль — по 3 и т. д.). В число объектов входили памятники и городские скульптуры — 65%; захоронения — 8%; постройки, мосты, фонтаны и др. — 17%; природные объекты (преимущественно камни-валуны) — 10%.

Анализ символики проводился по трем направлениям: семантика объекта (связь с богатством, удачей и т. п.); формально-образная специфика; отдельно рассмотрены медиаторы, к которым обращаются с просьбой (святые); знаменитости, воплощенные в памятниках, и т. д.

Семантика почитаемых объектов связана с ограниченным набором основных человеческих желаний: любовь, здоровье и сила, богатство, удача.

Любовь (25 объектов, 16%). Данный мотив чаще всего отражается в «свадебных достопримечательностях». Это интерактивные скульптуры: памятник Карлу и Эмили (Санкт-Петербург), памятник влюбленным (Саратов), скульптуры куниц (Уфа), изображения Петра и Февронии (Муром, Ульяновск, Тула и др.), — а также «исполняющие желания» мосты (Москва, Волгоград, Тюмень и др.) и «камни любви».

Здоровье, сила, плодородие (15 объектов, 9%). Символика здоровья присутствует во многих объектах — в изображениях сильных животных (например львов), почитаемых камнях-валунах, растениях. Сила как мужское качество часто подчеркивается при обрядах, связанных с окончанием военных учебных заведений. Так, в Петербурге курсанты-выпускники натирают тестикулы коня Медного всадника. «Свадебные достопримечательности» могут содержать элементы, «программирующие» рождение детей и даже их пол. Так, молодожены, посещающие в Минске Остров скорби, натирают причинное место скульптуре ангела-мальчика, чтобы обеспечить рождение в семье мальчиков.

Богатство (14 объектов, 9%) — один из самых частых мотивов в символике «мест исполнения желаний». Для инициирования обогащения устанавливают интерактивные скульптуры «символических» богатых людей (например, в Ростове-на-Дону — купец, у которого нужно потерять кошель); «памятники» деньгам («Деревянному рублю» в Томске, червонцу в Красноярске) и кошелькам (в Краснодаре, Петрозаводске, Сумах); проводят манипуляции с объектами, изображенными на денежных купюрах (например, в Ярославле, достопримечательности которого изображены на купюре номиналом в 1000 рублей).

Удача (18 объектов, 11%). Многие объекты совмещают символику богатства и удачливости: пушкинский старик с Золотой рыбкой на Манежной площади в Москве, скульптура жабы-копилки в Киеве, а также «могила» Соньки Золотой Ручки на Ваганьковском кладбище, которая пользуется популярностью у цыган и представителей криминального мира. Удачливость без тяги к обогащению присуща Шерлоку Холмсу и доктору Ватсону — на их скульптурном изображении в Москве всегда можно найти монеты.

Иногда фактор удачливости выявляется только при знакомстве с контекстом объекта («спасенный матрос» на памятнике Петру I возле Михайловского замка в Петербурге).

Качество удачи программируется не только символикой объекта, но и совершаемыми возле него игровыми действиями (например, кидание денег в цель). Формирование посылы (загадывание желания) происходит в момент, когда человеку приходит удача (он попадает в цель, находит нужное), и в этом мы видим один из моментов бессознательного следования магическому мироощущению.

Формально-образная специфика, влияющая на возникновение магической семантики, — это природность, связь с символикой «центра» и «начала», реже — форма.

Природность (55 объектов, 34%) как значимое качество относится к изображениям животных (29 объектов), растениям, камням-валунам.

Особенно заметна тенденция к магическому осмыслению городских скульптур, изображающих *животных*, причем не только домашних, которых приятно погладить (кошек, собак), но и «непривлекательных» (жучок на скульптурном изображении Прони Прокоповны и Голохвастова в Киеве, крокодильчик на Доме с химерами). Все они пользуются славой дающих удачу. Ориентация на природность заметна, например, в отношении зайчика на скульптуре Петра и Февронии в Туле.

Камни-валуны (13 объектов) относятся к объектам древней традиции камнепочитания, возродившейся в современных городах. Дающими удачу считаются как «исторические» валуны (например, Борисов камень в Полоцке, Синий камень на окраине Переславля-Залесского), так и новоделы, порой специально завезенные на центральные улицы и площади. Для подобных объектов характерна любовная символика (типичное название — «Камень любви»).

Растения среди объектов, дарующих удачу, встречаются нечасто (5 объектов), но дерево — распространенная форма таких скульптур (Петрозаводск, Кронштадт, подмосковные Люберцы).

Символика «центра» и «начала» (17 объектов, 11%) отражает архаичное магическое мировосприятие: мотивы «центра» (7 объектов) и «начала» (10 объектов) проявляются в выборе современными горожанами мест исполнения желаний. Так, в Москве пользуется популярностью знак Нулевого километра (точки, от которой происходит отсчет километража автодорог); нужно встать в его середину, кинуть монету через плечо и загадать желание.

Шарообразные предметы (9 объектов, 6%) пользуются популярностью у студентов и связаны с представлением о Шаре (мифологическим персонажем, дающем удачу на экзамене), однако есть и объекты, не имеющие такой специфики (шары-фонтаны в Санкт-Петербурге на Малой Садовой и Белгороде; стеклянный шар на набережной в Днепропетровске). Возможно, шарообразная форма вызывает ассоциации с гармоничностью и целостностью.

Символика медиатора/исполнителя. Часто формирование «магического» посылы предполагает наличие субъекта, который выступает посредником, передающим просьбы высшим существам, или исполняет их сам. К таким медиаторам относятся мифологические персонажи, покровители территории или группы, люди, добившиеся успеха в жизни, святые.

Мифологические персонажи (23 объекта, 14%) могут выступать помощниками, благодаря своей сверхъестественной сущности: грифоны и атланты (Санкт-Петербург), Нептун (Петергоф), Золотая рыбка (Москва, Астрахань), нимфа Гигея (Санкт-Петербург) и др.

Покровители территории или группы (15 объектов, 9%) — памятники основателям городов, например, Петру I в Санкт-Петербурге, Э. О. де Ришелье и И. М. Дерибасу в Одессе.

В данной группе широко представлены памятники отцам-основателям вузов и их научных направлений: для МГУ и Днепропетровского горного университета это М. В. Ломоносов; для Военно-медицинской академии (Санкт-Петербург) — С. П. Боткин, Н. И. Пирогов, В. Л. Груббер; для Московской консерватории — П. И. Чайковский.

Покровителями могут оказываться и мифологические персонажи: для курсантов петербургской Военно-медицинской академии это статуя богини гигиены Гигеи (ей натирают грудь); для студентов Литературного института (Москва) — Пегас (элемент находящегося неподалеку памятника С. Есенину).

Олицетворения успеха (19 объектов, 11%) — уроженцы провинциальных городов, добившиеся известности: Л. И. Ошанин (Рыбинск), Е. А. Евстигнеев (Нижний Новгород), С. Г. Писахов (Архангельск), Афанасий Никитин и М. В. Круг (Тверь) и др.

Святые (14 объектов, 9%) — Марфа Царицынская (Волгоград), Валентин Амфитеатров, И. Я. Корейша (Москва), Ксения Петербургская (Санкт-Петербург) и др., чьи захоронения

осознаются как места исполнения желаний и формируют вокруг себя специфическую обрядность.

Итоги. Символика мест исполнения желаний прочитывается через «магическое» соответствие категориям любви, здоровья, богатства, удачливости и т. д. Приходящие к таким объектам люди, бессознательно используя правила симпатической и контагиозной магии, программируют своими действиями желаемый результат. В этом активизируется присущее современным горожанам магическое мировосприятие, хотя для большинства «магические» действия носят игровой характер.

**СТРОИТЕЛЬСТВО ПРАВОСЛАВНЫХ ХРАМОВ:
ЛЕГЕНДЫ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЖИТЕЛЕЙ МАЛЫХ ГОРОДОВ МУРМАНСКОЙ ОБЛАСТИ
(НА ПРИМЕРЕ Г. КИРОВСКА)**

История строительства храмов в городах, появившихся в Мурманской области в советский период, изучалась нами на особом виде источников — на устных преданиях. Тексты позволяют говорить о том, что восприятие Кольского Севера как территории, длительное время остававшейся безбожной, находит отражение в формировании оценок и представлений о процессе храмостроения. Информанты с атеистическим мировоззрением воспринимают коренное население Кольского Севера (саамов) как насильно крещенное. Верующие указывают на отсутствие православной традиции, вследствие чего территория оценивается как трудная для проповеди православия.

Для многих жителей особую важность приобретает история появления храмов и выбора места для храма, и она находит отражение в городском локальном тексте.

Один из первых православных храмов, появившихся в Мурманской области после Великой Отечественной войны, — церковь Казанской Божией Матери в г. Кировске. Нам удалось записать легенды и предания о ее появлении, которые мы вслед за М. В. Ахметовой и М. Л. Лурье [Ахметова, Лурье 2010] относим к текстам, создающим городскую мифологию. В рассказах о появлении храма присутствует мотив создания культурного объекта по слову правителя (в фольклорной роли мудрого правителя выступает И. В. Сталин). Создание храма рассматривается как результат деятельности трех жительниц, имевших имя Мария, и общения одной из них со Сталиным. Например, одна из женщин — Мария Лапицкая собирала подписи под просьбой жителей Кировска дать разрешение построить православный храм и отправилась к Сталину: «...Ну как быстро...ну, до войны-то они строили. Война окончилась, только тогда же съездила к Сталину Мария... Проехала без паспорта, без билета». Дочь одной из трех Марий — Александра Лапицкая — вспоминала: «И никакого препятствия не было: села в поезд без билета, никто ее даже не заметил, ничего не спросил. Приехала в Москву и Кремль легко нашла...».

Легенды о появлении кировского храма сопряжены с мотивом чуда и «в своей основе зачастую прямо или косвенно развивают сюжет о контакте человека со святой силой» [Шеваренкова 2004]. Известен также сюжет, в котором как главный персонаж, способствовавший созданию храма, выступает академик А. Е. Ферсман. Отметим, что Ферсман — демиургическая личность «общекольского» значения [Пация, Разумова: 2006], тогда как сюжет о его причастности к появлению храма — исключительно кировский. Своеобразное коллекционирование и упоминание известных личностей весьма характерно для текстов малого города [Разумова 2003].

В полном соответствии с легендарной традицией, согласно которой место строительства храма определяется божественной волей, место для постройки первого кировского храма указал человек, которому было видение: «А место тоже не случайно. Люди рассказывали, что было видение человеку, который сюда приехал молиться. По зову Божьему он приехал сюда. Просто молиться. Не сослан он был. Ничего. И люди его знали. Вот. Этого человека. И он как-то шел, примерно, где старый вокзал. Оттуда он шел так, и ему Господь открыл, что на этом месте вот храм. Что будет здесь храм». Таким образом, странник — неместный житель, изначально не причастный к истории города, вошел в духовную историю Кировска.

Рассказы информантов-кировчан часто отражают ощущение ими своей отличительности в связи с мученической долей их предков-спецпереселенцев; появление храма в Кировске и его функционирование в хрущевские годы расцениваются как награда за страдания предков.

Для текстов горожан Кольского Севера характерна компенсаторная составляющая: сравнение «центральных» храмов (в Москве, Санкт-Петербурге, Нижнем Новгороде) с местными. Многие делают акцент на суровости климатических условий, обуславливающих сложность постройки здесь храмов. Это позволяет им говорить о вере в особую миссию Севера,

а о себе как о представителях особого типа людей: согласно рассказам, на Севере люди добрее и чище, в силу того что им приходится много претерпевать, закалять волю и характер.

Литература

- Ахметова М. В., Лурье М. Л.* Сюжет о проезде Хрущева в устных рассказах: тексты и контексты // Вестник Тверского государственного университета. Сер. «Филология». 2010. Вып. 2. С. 83—98.
- Неклюдов С. Ю.* Исторический нарратив: между «реальной действительностью» и фольклорно-мифологической схемой // Мифология и повседневность: Материалы науч. конф. 18—20 февраля 1998 г. СПб.: [Б. и.], 1998. С. 288—292.
- Разумова И. А.* Несказочная проза провинциального города // Современный городской фольклор / Сост. А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М.: Изд-во РГГУ, 2003. С. 544—559.
- Паця Е.Я., И.А. Разумова.* GENIUS LOCI (А. Е. Ферсман) // Северяне: Проблемы социокультурной адаптации жителей Кольского полуострова. Апатиты: Изд-во Кольского научного центра РАН, 2006. С. 60—69.
- Шеваренкова Ю. М.* Исследования в области русской фольклорной легенды. Нижний Новгород: Растр-НН, 2004.

Валерий Аронович Дымшиц
доктор химических наук
Межфакультетский центр «Петербургская иудаика»,
Европейский университет в Санкт-Петербурге
Санкт-Петербургский государственный университет

ЗАВОД И СИНАГОГА: СЛУЧАЙ МОГИЛЕВА-ПОДОЛЬСКОГО

На протяжении 2004—2008 гг. автор имел возможность подробно узнать внутреннюю жизнь еврейской общины г. Могилева-Подольского (Винницкая область, Украина). Сохранившееся во время войны благодаря румынской оккупации и даже увеличившееся за счет миграций из окрестных маленьких местечек еврейское население составляло весьма значительную в абсолютных и относительных числах часть населения города. В городе в доперестроечные годы действовала незарегистрированная синагога (обычная практика для малых городов Украины). Ее прихожанами были люди, сохранившие традиционный уклад жизни и традиционные формы занятости. Социальный и профессиональный статус (кустари, сотрудники быткомбината, заготовители) делал их маргиналами, при этом они были достаточно зажиточны и защищены самим своим низким статусом: его невозможно было потерять.

В то же время в Могилеве-Подольском работало чрезвычайно процветающее промышленное предприятие, завод мельничного оборудования им. Кирова, находившийся в непосредственном подчинении соответствующего союзного министерства. Работа на этом заводе в силу высоких зарплат, обширного социального пакета и продвинутого производства считалась завидным и малодоступным благом. Понятно, что сотрудники завода — евреи (как рабочие, так и, тем более, инженеры) в синагогу не ходили, боясь лишиться своего привилегированного положения.

Однако когда мы уже в 2000-е гг. оказались в Могилеве-Подольском, оказалось, что синагога почти полностью «захвачена» сотрудниками завода им. Кирова, а портные и парикмахеры из нее практически вытеснены. Более того, в синагоге сохранилась старая заводская иерархия: руководство общины состояло из заводских инженеров и представителей администрации. Пространство синагоги строго иерархизировано: у восточной стены, где расположен арон а-кодеш (шкаф со свитками Торы), находятся наиболее почетные места, у противоположной, западной стены, рядом с входной дверью — наименее почетные. Именно так были закреплены места в могилевской синагоге: на почетных местах сидели инженеры и представители администрации; ближе ко входу в молельный зал — бывшие рабочие. Следует отметить, что не все прихожане являются *соблюдающими* людьми в ортодоксальном смысле этого слова, но синагога позволяет им решать широкий круг важных проблем: от ежедневного общения до поминовения умерших родителей, что для большинства очень важно.

Синагога снова стала, по меткому выражению историка А. Зельцера, «местом демонстрации социального престижа» [Зельцер 2006], привилегированным клубом, в котором подтверждаются и закрепляются статусы, приобретенные вне ее стен. Конечно, «официальная» часть посещения синагоги «компенсируется» широкими возможностями для общения. Более того, часть инженеров завода, не связанных с местной общиной своей личной историей, приходит туда просто, потому что «так полагается», а не потому, что им этого хочется. Характерно, что прежние прихожане прихожане стали теперь появляться в синагоге крайне редко.

Сообщение будет посвящено анализу функционирования синагоги в до- и в послеперестроечный периоды, обсуждению динамики смены ее прихожан и выявлению взаимосвязи синагоги с другими еврейскими и нееврейскими институциями города.

Литература

Зельцер А. Евреи советской провинции: Витебск и местечки. 1917—1941. М.: РОССПЭН, 2006.

РИСКОВАННЫЕ ПРАКТИКИ В СОВРЕМЕННЫХ МОЛОДЕЖНЫХ СУБКУЛЬТУРАХ И ОФОРМЛЯЮЩИЕ ИХ ТЕКСТЫ: ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ

Исследование знакового и текстуального оформления молодежных субкультур начиная с классических работ Т. Б. Щепанской является своеобразным «мейнстримом» в их изучении. Однако для изучения собственно психологической проблематики этот материал, на наш взгляд, используются совершенно недостаточно, прежде всего в силу особенностей методологии, характерных для отечественных психологических исследований.

Настоящий доклад представляет попытку рассмотрения некоторых новых тенденций в символическом оформлении рискованных практик, характерных для молодежных субкультур российской провинции в контексте «диалога со столицей».

Первая важнейшая тенденция — виртуализация этих практик и текстов. Причем если на первом этапе происходила «интериоризация» Интернетом текстов и практик, сформированных в реальном поведении членов субкультурных групп, то теперь происходит их экстериоризация, то есть тексты и практики, изначально сформированные в Интернете, переносятся (но не копируются!) в реальность — особенно в периферийных, провинциальных сообществах.

При этом типичным для всех типов исследованных нами субкультур является формирование у их представителей виртуальной «текстовой» субкультурной субличности — в дополнение к базовой «нормативной». В отличие от господствующей в современной отечественной психологии позиции, мы видим в этом не проявление «зависимости», а, напротив, дополнительное средство самоактуализации в условиях, когда социальная действительность либо не предоставляет, либо прямо подавляет такие возможности.

Вторая тенденция — превращение одних и тех же типичных для той или иной субкультуры практик из осознанно рискованных в адаптационные при переходе из провинциальных «космосов» в «космос» метрополии. Иными словами, субкультурные практики и оформляющие их тексты, которые заведомо стигматизируются представителями гегемонных сообществ (а в последние годы всё в большей степени — и государством), в провинциальных субкультурах осознаются как заведомо рискованная инициация, имеющая целью самоидентификацию. Однако когда представители данной субкультуры вытесняются в мегалополис, те же самые рискованные практики позволяют им более успешно адаптироваться в пространстве мегалополиса за счет вхождения в специфические, достаточно изолированные «миры», относительно свободные от влияния гегемонных сообществ.

Третья тенденция — усложнение рискованных текстов и ужесточение рискованных практик как форма противодействия проводимой ныне политике насильственной «нормализации» субкультур.

Доклад будет проиллюстрирован примерами из практик и текстов молодежных уличных («пацанских»), «ролевых», националистических и ЛГБТ-субкультур.

В качестве объекта для сравнительного анализа были выбраны практики и тексты официальной молодежной субкультуры как образца нормализованного и даже представляемого как эталонный варианта развития молодого человека. Были выделены следующие ее особенности:

1. Вторичность текстов и практик по отношению к бытующим в негегемонных молодежных субкультурах.

2. Искусственная обедненность и примитивизация данных текстов и практик за счет исключения из них того, что заведомо неприемлемо с точки зрения гегемонных групп (обратим внимание на то, что конкретные объемы изъятого варьируют даже в пределах одного региона, причем в метрополии этот объем минимален).

3. Широкая рецепция текстов и практик, которые были характерны для советской культурно-исторической ситуации, а в современных условиях способствуют формированию дезадаптивных схем поведения.

4. Для представителей официозной молодежной субкультуры в большей степени, чем для молодых людей из альтернативных субкультур, характерна диффузная или множественная идентичность как на виртуальном, так и на реальном уровне. В результате их рискованное поведение и практики часто представляют собой попытку преодоления этого внутреннего конфликта.

5. Еще одним способом преодоления внутреннего конфликта для представителей официозной молодежной субкультуры является переезд из провинции в метрополию. Однако если для представителей альтернативных субкультур типичным вариантом является вхождение в соответствующий альтернативный «космос», то для представителей официозной субкультуры характерно существование сразу в нескольких «космосах» с разными рискованными практиками и оформляющими их текстами. При этом столкновение данных «космосов» ведет как к социальной, так и к психологической катастрофе, поэтому психологические усилия тратятся не столько на развитие, сколько на обеспечение безопасности в условиях такого двойного существования.

На наш взгляд, на сегодняшний день в научном сообществе (и в рамках научного дискурса) предельно назрела необходимость обсуждения возможных последствий подобного развития рискованных практик в молодежных субкультурах и, вероятно, разработка моделей, которые позволили бы преодолеть возможные негативные последствия.

Литература

- Щепанская Т. Б.* Система: тексты и традиции субкультуры. М.: ОГИ, 2004. (Антропология / фольклор: новые исследования).
- Brown G.* Urban (Homo)Sexualities: Ordinary Cities and Ordinary Sexualities // *Geography Compass*. 2008. Vol. 2(4). P. 1215—1231.
- Halberstam J.* What's that Smell? Queer Temporalities and Subcultural Lives // *International Journal of Cultural Studies*. 2003. Vol. 6(3). P. 313—333.

**«ВООБРАЖАЕМАЯ СТАТЬЯ»: ПРИЕМЫ ТЕКСТУАЛИЗАЦИИ
В УСТНОМ ПОВЕСТВОВАНИИ СОВРЕМЕННОЙ ГОРОДСКОЙ СКАЗИТЕЛЬНИЦЫ**

Выводы классиков о радикальных изменениях, которые письменность вносит в способы мышления и познания, и, как следствие, о различиях между культурами письменными и устными [Goody, Watt 1963; Ong 1982; Лотман 1987] уже не раз подвергались критике в эмпирических исследованиях фольклористов и антропологов, работавших с локальными примерами бытования устных текстов и взаимодействия устной и письменной традиций [Ben-Amos 1978; Bauman 1986 и мн. др.]. Продолжая эту линию, предлагаемый доклад представляет случай из полевой практики сбора биографических интервью, который позволяет проблематизировать границу письменного и устного в культуре современного города.

Город Обнинск Калужской области был основан в 1956 г. на месте режимного закрытого поселка вокруг научной лаборатории. Благодаря особому статусу города, специализирующегося на научных и технологических разработках в атомной сфере, многие сюжеты обнинской истории до недавнего времени не могли быть опубликованы и бытовали только устно. После 1991 г. и особенно после 2000 г., когда Обнинск получил статус наукограда, началась активная публикация текстов по истории города и градообразующих предприятий — воспоминаний, краеведческих сборников, газетных статей; к 50-летию города был издан солидный обобщающий том [Обнинск 2006]. В формировании обнинского исторического нарратива участвуют городские научные институты, Музей истории города Обнинска, пресса, краеведы, а также старожилы, среди которых есть свидетели самых первых лет жизни города.

В таких условиях граница между личной и общей, устной и письменной, неофициальной и официальной историей, между историей и фольклором о городской истории очень подвижна. Одни и те же сюжеты кочуют из устных рассказов в опубликованные тексты и обратно, перетекая между сферами фольклора и истории, «невидимой» и «видимой» культуры (о современном фольклоре как «невидимой культуре» см.: [Dorson 1978]).

В 2012—2013 гг. в рамках «Обнинского проекта» ЦГИ РАНХиГС в Обнинске было собрано более 200 биографических интервью с жителями города. Сейчас под руководством А. Л. Зорина и Г. А. Орловой разворачивается заключительная стадия проекта — подготовка открытой электронной базы собранных материалов (интервью, архив городской газеты, мемуары). Здесь в равной степени получают видимость и записанные нами устные рассказы, и тексты, уже освященные авторитетом печатного слова. Цифровой формат публикации с системой сквозных тематических кодов и возможностью поиска позволит проследивать траектории сюжетов и мотивов и анализировать их модификации.

В своем докладе я бы хотела остановиться не на сюжетной, а на формальной стороне рассказов, записанных мной от одной из старейших жительниц Обнинска, сотрудницы первого городского научного института. Несмотря на высшее образование, интеллектуальную профессию и любовь к литературе, в отличие от многих других обнинских старожилов, она почти не пишет, будучи мастером устного повествования. В ее репертуаре — истории из семейного архива о родственниках и предках, биографические рассказы, из которых одни относятся только к ней и ее семье, другие отчетливо связаны с историей города и его первого института. Это яркие, детальные, явно хорошо «обкатанные» в разных коммуникативных ситуациях истории. Как искусный рассказчик, она обладает высокой рефлексивностью по отношению к собственному повествованию и, в частности, нередко проговаривает вслух свои повествовательные тактики и мнемонические приемы, позволяя исследователю наблюдать работу памяти непосредственно в контексте исполнения.

В ситуации конкурентной борьбы между локальными активистами памяти единственный способ получить доступ к видимости и авторитетности печатного слова для моей героини — это журналисты, которые пишут историко-краеведческие статьи на основе ее рассказов. Придя к ней с просьбой о биографическом интервью и в результате оказавшись в роли такого

корреспондента, я получила возможность наблюдать, как моя собеседница редактирует свое повествование непосредственно в ходе исполнения, ориентируясь не только на формальные конвенции письменного текста, но и на соответствующие критерии валидности информации. Отбирая сюжеты, конструируя их линейную последовательность, используя разные приемы управления восприятием слушателя, обнинская сказительница в конечном итоге устными средствами создает настоящую историческую статью, иллюстрированную воображаемыми фотографиями и снабженную ссылочным аппаратом, пытаюсь таким образом использовать журналистов и исследователей как инструменты текстуализации своего знания по истории города.

Литература

- Лотман Ю. М.* Несколько мыслей о типологии культур // Языки культуры и проблемы переводимости. М.: Наука, 1987. С. 3—11.
- Обнинск — первый наукоград России. История и современность. Обнинск: Ресурс, 2006.
- Bauman R.* Story, Performance and Event. Contextual Studies of Oral Narrative. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986.
- Ben-Amos D.* The Modern Local Historian in Africa // World Anthropology: Folklore in the Modern World. The Hague; Paris: Mouton Publishers, 1978. P. 327—343.
- Dorson R.* Folklore in the Modern World // World Anthropology: Folklore in the Modern World. The Hague; Paris: Mouton Publishers, 1978. P. 11—51.
- Goody J., Watt I.* The Consequences of Literacy // Comparative Studies in Society and History. 1963. Vol. 5. No. 3. P. 304—345.
- Ong W.* Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. London; New York: Methuen, 1982.

Наталья Геннадьевна Комелина

кандидат филологических наук

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург)

СОЛДАТСКИЕ ПИСЬМА В СТИХАХ С ФРОНТОВ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ: ПАТРИОТИЗМ, ПОЭЗИЯ И МИСТИФИКАЦИЯ

Материалом для доклада послужат тексты 17 солдатских писем с фронтов Первой мировой войны (Рукописный Отдел ИРЛИ, р. V., колл. 1, п. 17, № 10—38). Письма обращены к трем девушкам/женщинам, проживавшим в Петрограде, которые отправили на фронт кистеты с вложенными туда стихами. Эти стихи в декабре 1914 — январе 1915 г. были опубликованы в газетах «День» и «Вестник X армии». В ответ на девичьи стихи солдаты прислали около 400 писем, в том числе в стихах. Часть этих писем была опубликована в журнале «Голос жизни» за 1915 г.

Автором писем к солдатам оказалась З. Гиппиус, которая писала их от имени? своей прислуги и провоцировала солдат на ответное стихотворчество. Позднее, в 1915 г. З. Гиппиус составила лубочную книжку «Как мы воинам писали и что они нам отвечали. Книга-подарок» (М., 1915), изданную в типографии И. Д. Сытина, куда вошли стихи к солдатам и их ответы (50 ответов).

В докладе не будут рассмотрены мотивы, которые подвигли профессиональную поэтессу Гиппиус к этой мистификации. Внимание будет обращено на содержание и формальную организацию солдатских писем.

Поскольку письма написаны в стихах, они хорошо укладываются в теорию «наивной литературы», предложенную в соответствующем сборнике [Наивная литература 2001]. В предисловии к сборнику и в ряде статей сделана попытка вписать наивное сочинительство в рамки «постфольклора» (например, [Лурье 2001]). Кроме того, рассматриваемые письма могут быть описаны в терминах «персональный нарратив»/«истории персонального опыта», предложенных для определения меморатов (историй из личной жизни) в американской фольклористике [Stahl 1982].

Следовательно, на основе корпуса писем можно выявить **социальную принадлежность** их авторов (казаки, офицеры, штабные писари и др.). В зависимости от степени грамотности и социального статуса разнятся и используемые ими в письмах **формулы** и частотность их употребления. Формализованы, как правило, начальная и конечная часть писем («Беру перо в руки, / Пишу письмо от скуки», «Ты лети, мое письмо, / Выше лесу стоячего / Вейся, извивайся, / Никому к руки не давайся»). Вероятно, подобная клишированность связана, с одной стороны, с эпистолярной культурой, в которой были выработаны определенные шаблоны письма, с другой стороны, с солдатской субкультурой, и шире — с субкультурой любой закрытой группы, в которой распространены письменные жанры: граффити, альбомы и др. [Головин, Лурье, Кулешов 2003; Ефимова 2003; и др.]. Кроме того, стихотворная форма писем в данном случае выступает как **игра** — в ответ на письма в стихах. В солдатских ответах можно проследить развитие тем и образов, подсказанных стихами З. Гиппиус. Некоторые стихотворные / рифмованные формулы характерны для писем, поэтому они органично вписываются в попытки солдат выразить благодарность и высказать просьбы автору. Некоторые письма в стихах претендуют на статус серьезной и высокой поэзии и могут быть рассмотрены в рамках «наивной литературы».

В содержании писем можно выделить несколько аспектов: гендерные отношения, описание войны и боевых действий (с разбросом от ура-патриотических высказываний до выражения скуки, уныния и страха), благотворительность.

Литература

В армию // Голос жизни. 1915. № 13. С. 1.

Гиппиус З. Как мы воинам писали и что они нам отвечали. Книга-подарок. М.: Типография И. Д. Сытина, 1915.

- Головин В. В., Лурье М. Л., Кулешов Е. В.* Субкультура солдат срочной службы // Современный городской фольклор: Сб. ст. / Сост. А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М.: Изд-во РГГУ, 2003. С. 186—230.
- Ефимова Е. С.* Субкультура тюрьмы // Современный городской фольклор: Сб. ст. / Сост. А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М.: Изд-во РГГУ, 2003. С. 231—266.
- «Наивная литература»: исследования и тексты / Сост. С. Ю. Неклюдов. М.: МОНФ, 2001.
- Лурье М. Л.* О феномене наивного сочинительства // «Наивная литература»: исследования и тексты / Сост. С. Ю. Неклюдов. М.: МОНФ, 2001. С. 15—28.
- Солдатские письма // *Голос жизни*. 1915. № 6. С. 15—17; № 9. С. 12—14.
- Ушакин С.* «Нам этой болью дышать?»: О травме, памяти и сообществах // *Травма: Пункты*: Сб.: ст. / Сост. С. Ушакин. М.: Нов. лит. обозрение, 2009. С. 5—41.
- Oushakine S. A.* The Patriotism of Despair: Nation, War, and Loss in Russia (Culture and Society After Socialism). Ithaca: Cornell Univ. Press, 2009.
- Oushakine S. A.* Emotional Blueprints War Songs as an Affective Medium // *Interpreting Emotions in Russia and Eastern Europe*. Illinois: Northern Univ. Press, 2011. P. 248—276.
- Stahl S. K. D.* Personal Experience Stories // *Handbook of American Folklore* / Ed. by R. M. Dorson. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1982. P. 268—276.

Федор Сергеевич Корандей
кандидат исторических наук
Тюменский государственный университет

Михаил Геннадьевич Агапов
доктор исторических наук
Институт проблем освоения Севера СО РАН (Тюмень)

**ОБРАЗ ГОРОДА ТЮМЕНСКИХ КРАЕВЕДОВ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XX в.).
«ДРЕЙФУЮЩАЯ ЛАКУНА»:
ОТ БИОГРАФИЧЕСКИХ РАССКАЗОВ К УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ**

В докладе на материале краеведческой историографии первого сибирского города рассматривается проблема «дрейфующей лакуны» (floating gap) в представлениях тюменских краеведов о прошлом города [Vansina 1985].

Первая часть работы посвящена анализу территориальных и хронологических рамок исследований, опубликованных в тюменской краеведческой периодической печати в 1959—2011 гг. Возникновение органов периодической печати датирует складывание ряда локальных краеведческих сообществ [Очерки старой Тюмени: Предисл.]. В нашей работе характеризуются инициаторы процесса, состав авторов и историографические стратегии наиболее значительных периодических сборников: «Ежегодник Тюменского областного краеведческого музея» (1959—1965, 2001—2008), «Лукич» (1998—2003), «Словцовские чтения» (1988—), «Тюменский исторический сборник» (1996—). Основным предметом работы является практика регионализации и периодизации краеведческих исследований, а также рефлексия краеведов по этому поводу. Анализ содержания сборников позволяет утверждать, что в 1991—2001 гг., в период возрождения и институционального оформления местного краеведческого движения, фокус внимания этих исследований направлен на конец XIX в. (пиком является 1890 г.). Вместе с тем в 2001—2011 гг. корпус работ, посвященных истории XX в., постоянно расширяется.

Более сложным представляется вопрос регионализации предмета краеведческих исследований: для возрожденного краеведения рубежа XX—XXI вв. доминирующей моделью идентичности в данном случае является городская, допускающая ряд других идентичностей: краевых, областных и региональных. Во второй части статьи вышеуказанные вопросы (хронология сдвига фокуса краеведческого внимания, эволюция историографических моделей и проблемы идентичности краеведческого сообщества) рассматриваются на материале интервью с участниками процесса.

Доклад подготовлен в рамках программы исследования антропологии локальных интеллектуальных сообществ [Агапов, Корандей 2013].

Литература

- Агапов М. Г., Корандей Ф. С.* Университетские интеллектуальные сообщества: интерактивные ритуалы и модели сборки // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2013. № 4(23) С. 133—141.
- Очерки старой Тюмени: Воспоминания старожилов (Н. Захваткин, А. Иванов, Н. Калугин, С. Карнацевич, А. Улыбин) / Сост., биограф. справки, библиограф. указатель: Л. В. Боярский; Предисл.: Ф. С. Корандей. Тюмень: ППШ, 2011. (Живая история).
- Vansina J.* Oral Tradition as History. Madison, Wisconsin: Univ. of Wisconsin Press, 1985.

**«ШАРИК», «МЕШОК» И «БАБА С ПОЛОТЕНЦЕМ»:
ПАМЯТНИКИ КАК ЗЕРКАЛО КАЛУЖСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

Городские памятники (не только собственно мемориальные монументы, но и шире — любые скульптурные сооружения) — важные элементы локального текста города. Они структурируют городское пространство, формируют образ города, включаются в повседневные и ритуальные практики и, наконец, порождают разнообразные тексты. Эта полифункциональность, символическая значимость, а также включенность городских памятников в местный фольклорный контекст делает их объектами, способными отражать многие особенности и доминанты локального текста. Иными словами, тексты о памятниках позволяют многое понять о городе [Лурье 2003; Алексеевский, Лурье, Сенькина 2010], в первую очередь (хотя и не исключительно) — в том, что касается локальной идентичности: образа города, местных культурных особенностей, городских брендов и символов. Так, дискурс о памятниках города Калуги в устной традиции, печатных текстах и на сетевых ресурсах довольно точно отражает актуальное состояние локальной идентичности местных жителей.

В отношении символов и идей городской локальной идентичности современная ситуация в Калуге неоднозначна. С одной стороны, существуют «старые», устоявшиеся и очевидные для горожан символы и формулы — связанные либо с космической тематикой (личность К. Э. Циолковского, формула «Калуга — колыбель космонавтики»), либо с идеей историко-архитектурного и духовного наследия города (формула «Старая Калуга»). С другой стороны, им противопоставляется «новый» образ Калуги как «инвестиционно-привлекательного региона» и «региона автомобилестроения». С третьей стороны, ни «старые», ни «новые» символы не являются сегодня полноценными идентификационными формулами, консолидирующими городское сообщество: «космические» сюжеты, привычно выступающие главными в образе города, все чаще воспринимаются как уже неактуальные, официозные и искусственные; формула «Старая Калуга» консервативна и разделяется незначительным числом горожан, а активно пропагандируемый образ Калуги как «региона автомобилестроения» многими воспринимается скептически. В результате при наличии нескольких распространенных идентификационных формул в городе отсутствует «конвенциональная символика, интегрирующая территориально-поселенческую общность в целостное культурное пространство» [Казакова, Андреева, 2009]. Отсутствие «живых» идей и символов, которые единодушно признавались бы локальным сообществом, не казались «затертыми» и изжившими себя и работали бы на формирование и закрепление внешнего имиджа, в настоящий момент осознается как острая проблема властью и активно рефлексруется городской общественностью. Город находится в активном поиске идентичностей, образов их символизации, брендов, которые сделали бы его заметным, узнаваемым и востребованным, в частности туристами, — и пребывает в некоторой растерянности по поводу путей решения этой проблемы.

Эта растерянность непосредственным образом проявляется в отношении калужан к городским памятникам. Калужское пространство насыщено разнообразными памятниками — от сдержанных бюстов героев войны и символических монументальных сооружений до игровой городской скульптуры. Все они в разной степени пользуются популярностью у местных жителей и осваиваются городским фольклором. Однако при всей многочисленности и разнообразии скульптурных объектов в городе нет такого, который бы позитивно воспринимался большинством населения и служил бы репрезентативным символом города. «Старые» советские памятники (К. Э. Циолковскому на Сквере Мира, С. М. Кирову, Стела Победы) слишком официальные. Их официальный статус, регулярно закрепляемый в торжественных праздничных мероприятиях, провоцирует обыгрывание их в подчеркнуто сниженном, скабрёзном ключе (памятник Циолковскому именуется «Мечтой импотента», а женская фигура со спутником и олицетворяющей Оку лентой в руках, призванная

символизировать победу советского народа в войне, интерпретируется как «дама» / «баба» / «барышня» с «туалетной бумагой» / «полотенцем»). Памятники, репрезентирующие космическую тематику («Шарик» на въезде в город и «Ракета» около музея космонавтики) активно осваиваются в повседневных практиках и фольклоре, однако при этом их космическая семантика полностью игнорируется, что фактически нейтрализует их символический статус. Фигура К. Э. Циолковского — ключевой образ «космической» Калуги — представлена в городской скульптуре в разных форматах, от торжественно-помпезного (в памятниках на Сквере Мира и в Парке Циолковского) до «бытового» (в памятниках на Театральной ул. и на ул. Королева). Но ни те ни другие не оцениваются однозначно: первые отталкивают излишним пафосом, а вторые — чрезмерной «простотой». «Новые» памятники, в большом количестве появившиеся в Калуге в последние годы и заметно изменившие облик города, также по-разному воспринимаются горожанами, по-разному включаются в пространство города и в локальный текст. Одни воспринимаются нейтрально, настолько, что описание или даже посвящение памятника вызывает затруднение у местных жителей. Другие, напротив, наделяются эмоциональными характеристиками, провоцируют соответствующие нарративы и включаются в разные (псевдо)ритуальные практики. Одни (как «Памятник театральному зрителю») пользуются популярностью у горожан, оцениваются положительно, но как локальный символ обладают практически нулевым потенциалом, другие (как «Мешок с деньгами»), наоборот, воспринимаются как символический объект, но именно в этом качестве вызывают устойчивую отрицательную реакцию.

Так или иначе, в целом местные жители равнодушны к памятникам, которые являются предметом активной рефлексии городского сообщества, в первую очередь — в контексте актуальной проблемы городской символики и брендов. Благодаря этому тексты о памятниках в известной степени позволяют судить о структуре и конфигурации локальной идентичности, о ее ключевых компонентах и актуальном состоянии.

Литература

- Алексеевский М. Д., Лурье М. Л., Сенькина А. А.* Легенда о памятнике Гоголю в Могилеве-Подольском: опыт комментария к фрагменту локального текста // Антропологический форум. 2010. № 12. С. 375—420.
- Казакова А. Ю., Андреева В. А.* Калужский сувенир как средство брендинга территории: попытка конструирования и моделирования: [Электрон. ресурс:] <http://brand-kaluga.livejournal.com/26451.html>.
- Лурье В. Ф.* Памятник в городе: Ритуально-мифологический контекст // Современный городской фольклор / Сост. А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М.: Изд-во РГГУ, 2003. С. 420—429.

ГОРОДСКИЕ ПЕСНИ В НАУКЕ И ПУБЛИЦИСТИКЕ НАЧАЛА XX В. (К ВОПРОСУ О ПОСТФОЛЬКЛОРЕ)

В 1880—1900-е гг. на страницах журналов, газет и книг проходила долгая дискуссия, участники которой спорили об эстетическом достоинстве и социальных корнях так называемых новых (городских) песен, распространившихся в деревне и вытеснявших, по мнению многих, старую крестьянскую поэзию. Многие из того, о чем тогда говорилось с особой идеологической и эмоциональной заостренностью, уже в 1910-е гг. фактически стало вполне легитимным и даже модным объектом фольклористических публикаций и статей — частушки, жестокие романсы, народные песни на стихи русских поэтов, лубочные песенники и др.

Советская власть, поменяв некоторые идеологические акценты, в первое время едва ли существенно повлияла на динамику интересов и подходов в фольклористике. В частности, ранняя советская фольклористика и публицистика парадоксальным образом унаследовали от старого спора о «новых песнях» основную интерпретационную рамку, некоторые оценочные параметры и даже отдельные риторические тактики, вплоть до конкретных соответствий (например, жестокий романс всё так же высмеивался за его надуманные страсти и плаксивую сентиментальность, всё так же наделялся пейоративной социальной характеристикой «мещанский», всё так же объявлялся классово чуждым и вредным для трудящихся народных масс, хотя теперь уже, в большей степени, не крестьянских, а пролетарских). И в целом песня не только не перестала быть одним из наиболее активно обсуждаемых явлений народной культуры, но и не утратила в научном и публицистическом дискурсе статуса фольклорного жанра, непосредственно и адекватно отражающего картину мира, вкусы и идеологию среды своего бытования.

В связи с этим еще большее распространение получил давно и хорошо отработанный подход, в рамках которого песни того или иного класса или сообщества рассматривались как лучший источник для составления его социального портрета, что, с одной стороны, предопределило востребованность песен как материала в не фольклористических работах — статьях социологов, психологов, криминологов, посвященных в основном (но не только) маргинальным социальным группам (беспризорникам, заключенным и т. п.), с другой стороны, послужило для фольклористов основанием практической целесообразности изучения, во-первых, актуальных песенных традиций, а во-вторых, не (только) крестьянской, но преимущественно связанных с городом: рабочей, мещанской, «городской улицы», «деклассированных групп». Как уже было сказано, этот тренд в фольклористике начал формироваться еще в предреволюционные годы, но особенное развитие получил именно в первые советские десятилетия.

В собирание, публикацию и комментирование городских песен в это время так или иначе включились (и, судя по всему, с искренним интересом и увлечением) фольклористы разных поколений, ранее и впоследствии занимавшиеся совершенно иными фольклорными явлениями: Ю. и Б. Соколовы, М. Азадовский, Н. Ончуков, Е. Кагаров, В. Чичеров, А. Астахова, З. Эвальд, Э. Гофман (Померанцева), В. Сидельников, Н. Хандзинский и другие. Интерес к данному материалу был не только данью академической моде или конъюнктуре. Изучение современной и динамичной традиции, не имеющей древних корней и развивающейся непосредственно «на глазах» у исследователя, привлекало некоторых ученых возможностью увидеть «жизнь» фольклорного текста или жанровой разновидности «от и до», учесть его возможные источники, механизмы варьирования, контексты порождения и бытования, социальную прагматику и рецепцию — и таким образом, рассматривая это исследование как модельное, прийти к пониманию общих закономерностей функционирования фольклора.

В период с 1925 по 1928 г. появилось не менее десятка публикаций, статей и очерков о песнях города, армии, криминального мира и тюрьмы, а в 1932—1933 гг. было подготовлено одно учебное пособие и четыре сборника, полностью или частично посвященных современным песням. Вольно или невольно, фольклористы приняли на себя роль экспертов по части

песенных традиций различных классов и групп, что в те годы подразумевало не только фиксацию и дескрипцию, но и обязательную эстетическую и политическую оценку, высказывание прогнозов и рекомендаций — иными словами, активное включение в неакадемический дискурс. На этом поле исследователи фольклора оказались бок о бок с журналистами, литераторами и музыкантами (композиторами и музыковедами), причем, поскольку последние проявляли особенную активность в «борьбе за новую песню», фольклористы охотно заимствовали у них конкретные положения и риторические модели. В результате, как и в вышеупомянутой «песенной» дискуссии конца XIX в., научный и публицистический дискурс о современной песне оказался фактически неразличимым. Однако более важен другой эффект марксистской социологизации раннесоветских фольклористических исследований песенных традиций и почти тотального включения их в пропагандистско-идеологический дискурс: этот «сдвиг» заставил фольклористику деактуализировать в отношении к современной песне антитезу фольклорного / авторского (профессионального, институционального) и таким образом «по умолчанию», без теоретической рефлексии, поменять свой исследовательский объект с *фольклора* на *постфольклор*, для которого это противопоставление принципиально нерелевантно.

**ЕВРЕЙ ИЗ МЕСТЕЧКА И ЯЗЫК ИДИШ В ГОРОДСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ БИРОБИДЖАНА
(НА МАТЕРИАЛЕ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)**

1. Основные положения

В данном докладе я рассмотрю городскую среду Биробиджана — столицы Еврейской автономной области. С 2010 г. я провожу полевые исследования среди биробиджанских евреев — в диаспоре и в биробиджанских землячествах в Израиле. На основе собранных фотоматериалов и биографических интервью я попытаюсь ответить на вопрос, является ли Биробиджан еврейским городом и что его делает таким? Перенесли ли сюда его жители топосы и топонимы, характерные для местечек, а также традиции, связанные с ними? Как менялся город и влияло ли это на его «еврейскость»? Как в городской среде Биробиджана функционирует язык идиш и какие функции он выполняет?

2. Еврейские акценты в геоэтике Биробиджана

Кеннет Уайт определял геоэтику как сферу, объединяющую философию, природу и культуру в пространстве. Владимир Абашев, в свою очередь, считает, что «геоэтика вводит нас в сферу чувственных, глубоко страстных и пристрастных отношений человека с пространством». Мои информанты говорят об этом так: «Мы уносим свой Биробиджан с собой». Их родители — первые биробиджанские переселенцы перевозили в Биробиджан свои представления о том, что должно быть в еврейском городе, как должна быть организована его жизнь. Именно поэтому в Биробиджане появлялись характерные для местечка места встреч, например лавочка в сквере, где обладавшая авторитетом часть мужского населения города собиралась, чтобы обсуждать на идише важнейшие новости. Возник и «биробиджанский Бродвей» — пешеходная улица в центре города, место массовых прогулок. Аналогичные топосы можно обнаружить, например, в Маалоте (который называют «израильским Биробиджаном»), где в центре города «на мерказе» традиционно каждый вечер собираются биробиджанцы. Пространство городской площади разделено на мужскую и женскую части, которые не пересекаются между собой и имеют прежде всего функции обмена информацией и совершения различных гешефтов. Таким образом, городу старались придать еврейский колорит, наделить его внешней еврейскостью.

В докладе я рассмотрю топонимы Биробиджана и Еврейской АО (центральная улица Шолом-Алейхема, советские еврейские колхозы «Эмес», «Вальдгейм» и т. п.), частично полученные в наследство от еврейских колонизаторов Украины и Белоруссии.

В современном Биробиджане обращает внимание также двуязычие в городской среде — двуязычные вывески (на русском и идише — в упрощенном советском варианте), названия магазинов и кафе на идише и иврите (кириллицей), стилизация русских названий на вывесках под еврейскую письменность. Я затрону также городские истории, связанные с языком идиш: был ли он языком повсеместного общения или тайным языком, употребление которого порождало забавные ситуации, ставшие городскими анекдотами?

Отдельный предмет моего исследования — скульптуры на улицах современного Биробиджана. Город был отстроен в 2004 г. к юбилею основания Еврейской АО — тогда по заказу биробиджанских чиновников китайские скульпторы создали массу небольших памятников, изображающих главным образом пожилых местечковых евреев с музыкальными инструментами, а также памятник Шолом-Алейхему, именем которого названы улица и местный вуз, памятник первым переселенцам, семиметровую менору на привокзальной площади и почему-то памятник Евгению Онегину на набережной реки Биры.

Интересным представляется и то, как в Биробиджане возвращение к «местечковости» пересекается с типично советскими топосами (например, площадь Ленина), где проходят еврейские фестивали и праздники.

Литература

- Балла О.* Роман с пространством: запрограммированные неожиданности // Русский журнал. 7.03.2013: [Электрон. ресурс:] <http://russ.ru/layout/set/print/Mirovaya-povestka/Roman-s-prostranstvom-zaprogrammirovannye-neozhidannosti>.
- Ледер Я.* В Биробиджане открыли памятник Шолом-Алейхему // BBC Russian. 10.09.2004: [Электрон. ресурс:] http://news.bbc.co.uk/1/hi/russian/russia/newsid_3646000/3646410.stm.
- Książek M.* Kto nie zdążył, zostaje // Polityka. 2.02.2010: [Электрон. ресурс:] <http://www.polityka.pl/swiat/obyczaje/1503025,1,birobidzan-historia-pewnego-eksperymentu.read>.
- Lustiger A.* Czerwona księga. Stalin i Żydzi: Tragiczna historia Żydowskiego Komitetu Antyfaszystowskiego i radzieckich Żydów. Warszawa, 2004.
- Makarowa M., Sawaniewska-Mochowa Z.* Społeczność żydowska w Birobidżanie w świetle przyszłych badań kulturowo-językowych // *Silva Rerum Philologicaru: Studia ofiarowane Profesor Marii Strycharskiej-Brzezinowej z okazji Jej jubileuszu* / Red. J. S. Gruchała i H. Kurek, Kraków, 2010. S. 201—211.
- Patek A.* Birobidżan. Sowiecka ziemia obiecana? Żydowski Obwód Autonomiczny w ZSRR, Kraków, 1997.
- Tokarska-Bakir J.* Żyd z pieniążkiem podbija Polskę // *Gazeta Wyborcza*. 18.02.2012: [Электрон. ресурс:] http://wyborcza.pl/1,75475,11172689,Zyd_z_pieniazkiem_podbija_Polske.html.
- White K.* *Atlantica. Wiersze i rozmowy, wybór i przekł.* K. Brakoniecki. Olsztyn, 1988.

Игорь Борисович Орлов

доктор исторических наук

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва)

«СЛОВНО МУХИ, ТУТ И ТАМ...»:

СЛУХИ КАК ИСТОЧНИК КОММУНИКАЦИИ И ФОРМА ПОСТФОЛЬКЛОРА

*Наша история — это во многом история слухов
(В. В. Кабанов, советский и российский историк)*

Действительно, слухи представляют собой своеобразную, пусть и полную искажений и нелепостей, народную версию истории. Например, в годы Первой мировой войны по всей стране упорно ходили слухи об измене, гнездившейся в царской семье. Но не менее распространены были и верноподданнические настроения, которые подпитывали циркулировавшие в крестьянской среде слухи о том, что царь отнимет у «панов» землю и отдаст крестьянам [Поршнева 2000: 130].

Слухи как разновидность неформальной коммуникации существовали всегда, однако в СССР состояние информационного пространства создавало условия для их активного формирования и распространения. Не случайно И. В. Нарский, изучая стратегии выживания жителей Урала в условиях революции и Гражданской войны, большое внимание уделил «простонародным интерпретациям» происходивших со страной и обществом событий, и прежде всего слухам [Нарский 2001: 561]. Ведь слухи свидетельствуют, «что народ жил не радостью свершаемого, как нам твердила официальная пропаганда, а в тревожном ожидании неизвестного» [Кабанов 1997: 1].

Тем не менее долгое время в среде представителей социогуманитарного знания слухи не считались объектом сколько-нибудь серьезного исследования. Зато сегодня у подавляющей массы ученых нет сомнений, что слухи являются не только способом передачи социально значимой информации, но и источником реконструкции и понимания отдельных (особенно латентных) социальных явлений и процессов. В литературе существуют различные точки зрения на сущность слухов: от «испорченного телефона» и даже «интеллектуального рака», загрязняющего информационную среду и разрушающего общественные связи, до «главной радиостанции свободы». Более нейтральна характеристика слухов как совокупности информации о неподтвержденных событиях, «теневого рынка» информации, ценность которой заключается в ее неофициальности и доверительности (см. [Балянин; Дмитриев, Латынов, Хлопьев 1996: 84]). Слух позволяет зафиксировать уникальную информацию, не передаваемую другим путем. Хотя большая часть слухов не имеет под собой реальной основы, в их содержании можно обнаружить отзвуки произошедших событий и их оценки, общественные ожидания и индивидуальные притязания. Активная циркуляция слухов о покушении «евреев», «студентов» и «революционеров» на символы царской власти и церковные святыни в годы Первой русской революции и о грядущей или свершившейся смене власти в Петрограде на всем протяжении 1917 г. стала основанием для всплеска коллективных страхов. Более того, обыватель нередко черпал из слухов информацию, служащую руководством к действию. Пример тому — хлебная паника периода Февральской революции 1917 г. как одна из основных причин беспорядков в Петрограде [Аксенов 2002: 34—35].

Но слухи — не только следствие, но и генератор определенной (эмоционально окрашенной и образной) картины мира. Лингвист и мифолог Е. Е. Левкиевская определяет слухи не только как канал коммуникации, но и как специфический (существующий только в рамках устной культуры и неформального дискурса) речевой и фольклорный жанр [Левкиевская 2009]. Социолог Б. В. Дубин предпринял попытку «типологического конструирования» слухов, то есть выявления их структуры и функциональной значимости. Рассматривая слухи как особый способ записи и передачи культурных значений, исследователь отнес их к текстам «фольклорной культуры» или «традиционной культуры» [Дубин 2001: 70—71].

Логика рассуждений французского лингвиста Эмиля Бенвениста позволяет характеризовать слух не только как «речь», но и как некий «рассказ» — относительно обобщенное (не сводимое к частному случаю) и «достоверное» сообщение от имени отсутствующих анонимных «чужих».

При этом слух, как продукт разломанного и десакрализованного мира, выходит за рамки традиционного фольклора, трансформируясь в форму постфольклора. По определению С. Ю. Неклюдова, постфольклор представляет собой область словесности, тексты которой развиваются по фольклорным схемам, но не подходят под формальные критерии фольклора. Как «третья культура», постфольклор дистанцирован от элитарной и патриархальной культуры, включая в себя массовую культуру, низовой фольклор и «наивную» литературу, создаваемую непрофессиональными авторами [Неклюдов 1995].

Конечно, своей апелляцией к нерасчлененному коллективному «мы» слух близок к традиционному фольклору². Как в сказке и былине, образующими элементами слухов служат социально значимые *герои и экстраординарные события, обнажающие* ипостась реальности (см. [Дубин, Толстых 1993]). Подобно анекдоту, слух аккумулирует культурные значения социальных иерархий, ролей и статусов и является способом символической адаптации нового и чужого к прежнему и своему. Как и в случае с другими видами фольклора (былинами, старинами и пр.), достоверность слуха не устанавливается.

«Тайный шепот широких масс» [Ахиезер 1991: 339] формирует общую духовную атмосферу в обществе. Если рассматривать слухи как традиционалистскую реакцию на модернистскую (затем постмодернистскую) перестройку сложившейся картины мира и его реалий, то становится понятным «жанровая» характеристика слуха с его актуализацией сенсационности, скандальности и разоблачительства. Слухи могут быть забыты уже на следующий день, но могут, передаваясь из поколения в поколение, превращаться в устойчивые мифы. Именно ориентация на мифотворчество и распространение «потаенного знания» делает слухи частью обрядового фольклора.

Но слух вполне вписывается в характеристики постфольклора. К примеру, как и в случае с «наивной» литературой, интерес к слуху обусловлен не языковыми качествами, а обстоятельствами его возникновения. Кроме того, слух в современном мире всё более дифференцируется по социальным стратам и сообществам, становясь языком групповой (корпоративной) доверительной коммуникации. С сетевым фольклором его объединяет анонимность. Кроме того, Интернет не только служит удобным и эффективным каналом распространения слухов, но и задает новые характеристики коммуникации — анонимность, умноженная на анонимность. Признаком постфольклора и является использование слухов в качестве коммерческой рекламы, получившее наименование «вирусного маркетинга».

Литература

- Аксенов В. Б. Повседневная жизнь Петрограда и Москвы в 1917 году: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2002.
- Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта. Т. 3. М.: Философское общество СССР, 1991.
- Балянин К. Ю. Так ли безобидны слухи // Master Mind: [Электрон. ресурс:] <http://mastermind-company.ru/sluhi>.
- Дмитриев А. В., Латынов В. В., Хлопьев А. Т. Неформальная политическая коммуникация. М.: РОССПЭН, 1996.
- Дубин Б. В. Речь, слух, рассказ: трансформация устного в современной культуре // Дубин Б. В. Слово — письмо — литература: Очерки по социологии современной культуры. М.: Нов. лит. обозрение, 2001. С. 70—81.
- Дубин Б. В., Толстых А. В. Слухи как социально-психологический феномен // Вопросы психологии. 1993. № 3. С. 15—31.
- Кабанов В. Советская история в слухах // История. 1997. № 29. С. 1—3.
- Левкиевская Е. Е. Слухи как речевой жанр: [Тез. Весенней школы — 2009] // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика: [Электрон. ресурс:] http://www.ruthenia.ru/folklore/ls09_program_levkievskaya.htm.
- Нарский И. В. Жизнь в катастрофе: Будни населения Урала в 1917—1922 гг. М.: РОССПЭН, 2001.
- Неклюдов С. Ю. После фольклора // Живая старина. 1995. № 1. С. 2—4.
- Поршнев О. С. Менталитет и социальное поведение рабочих, крестьян и солдат России в период первой мировой войны (1914 — март 1918 г.). Екатеринбург: УрО РАН, 2000.

² Под фольклором здесь понимается словесное коллективное народное творчество, отражающее его жизнь, воззрения и идеалы.

НЕУЗНАННЫЙ ФОЛЬКЛОР: РИТУАЛИЗАЦИЯ ПРОШЛОГО
(НА ПРИМЕРЕ АНАЛИЗА НЕИГРОВОГО КИНОФИЛЬМА Д. ОППЕНГЕЙМЕРА «ACT OF KILLING»)

Прокатившаяся по многим международным кинофестивалям неигровая лента «Act of killing» режиссера Д. Оппенгеймера (2012) является своеобразной попыткой исторической реконструкции. Участники массовых расправ с коммунистами в середине 1960-х гг. в Индонезии возвращаются к прошлому, снимая собственный фильм, в котором наряду с воссозданием сцен допросов, пыток и казней существуют фантазийные сюжеты, костюмированные танцы и другие «странные» элементы. Поражающий сознание западного человека театр смерти в «Act of killing», однако, имеет много точек соприкосновения с традиционными формами культуры региона, прежде всего с ритуальными танцами, практикой вхождения в транс, представлениями о ритуалах посвящения, которым могли предшествовать встречи с мертвыми, нисхождение в Ад, сменяющееся восхождением на Небо, и т. д.

Хрупкость, условность границ между миром игры и миром реальности усиливается многократно за счет удвоения кинематографических средств повествования (кино в кино). Юношеский опыт убийств интерпретируется героями фильма в категориях как массовой западной (прежде всего американской), так и традиционной культуры. Он обращается ими в своеобразную игру, к которой они принуждают и окружающих, в том числе реальных жертв массовых чисток в Индонезии и членов их семей. Историческая трагедия, таким образом, низведена до акта убийства, разыгрываемого на камеру.

На более глобальном уровне интересно также проследить, как взаимодействуют в процессе фильма индивидуальная память главных героев картины с коллективной памятью индонезийцев (массовки), как выстраивается героическое повествование о событиях 1965—1966 гг., как эти события и их участники с обеих сторон визуально репрезентируются.

«СВЯТОЕ ПИСЬМО» В СОВЕТСКОЙ ШКОЛЬНОЙ ПАРТЕ

Фольклорные тексты горожан и связанные с ними практики могут быть как достоянием относительно узких субкультурных групп, так и массовым феноменом, не ограниченным демографическими, этническими, социальными рамками. Вместе с тем, такие широко распространенные фольклорные явления могут неодинаково оцениваться носителями, принадлежащими к различным социальным слоям. К явлениям такого рода относятся, в частности, практики взаимодействия с так называемыми святыми письмами. На протяжении XX в. в трансмиссии этих текстов принимали участие представители самых разнообразных групп, отличающихся по возрасту, социальному статусу, образованию, отношению к религии. Соответственно, различались и мотивы, побуждающие их к распространению «святых писем» / «цепочных писем» (см. [Dundes 1975; Лурье 2003]). Как в рамках этих групп, так и вне их складывались и стереотипные представления о том, кто и почему переписывает «письма» — нередко на крайне зыбких основаниях (ср., например, «цепочное письмо», распространение которого в зоне влияния нацистской Германии приписывалось евреям [Anderson 1938]). При этом нередко ситуации, когда приписываемые определенной группе мотивации значительно отличаются от рефлексии представителей этой группы. Одним из характерных примеров является практика распространения «святых писем» в среде детей младшего и среднего школьного возраста в контексте формирования медийного фрейма о ребенке как жертве воплощенной в «святых письмах» религиозной пропаганды (см., например, [Смит 2005]). Детские и молодежные практики взаимодействия с «цепочными письмами», зафиксированы в ряде работ, посвященных детскому фольклору в целом и почтовым практикам детей в частности (например, [Борисов 2003; Пономарева 2006; Luczeczko 2009] и т. д.). Задачей настоящего доклада, в свою очередь, является сопоставление фреймов медиа, массовой атеистической и педагогической печати с представлениями детей об этой практике и о себе как ее носителях, отраженными как в свидетельствах, синхронных бытованию текстов, так и в воспоминаниях о них.

Медиа (в широком смысле) и частные воспоминания описывают носителя практики — ребенка в целом одинаково: это, в основном, учащиеся средних классов школы. Имеющиеся у нас свидетельства не позволяют точно определить возраст носителей практики, но косвенные данные позволяют определить наиболее вероятный возраст в диапазоне от 10 до 14 лет. Получателями «святых писем» выступают как мальчики, так и девочки, однако именно девочек 80% свидетельств указывает в качестве распространителей письма. С одной стороны, такая картина вписывается в распространенную объяснительную модель, согласно которой получение письма — случайно и может затронуть лицо любого пола, а переписыванием и рассылкой занимаются преимущественно лица женского пола (более подверженные суевериям). С другой стороны, эти данные в целом согласуются с гендерной структурой рассылки позднейших «писем счастья» в Интернете (см. [Радченко 2013]). Наконец, в отношении политической принадлежности «ребенок-жертва», как правило, не принадлежит к религиозной семье, является пионером / комсомольцем и декларирует атеизм.

Расхождения начинаются на уровне оценки «святых писем» как явления, анализа возможных причин и последствий их распространения.

Бросается в глаза, что на всем протяжении советской истории «святые письма» прочно ассоциировались печатью с религиозной агитацией. Более чем в 30% сообщений периодики в качестве их распространителей выступают «религиозники»: священнослужители и активные миряне. В этой модели ребенок в известной степени автономен от семьи, «церковники» напрямую работают с детьми школьного возраста. Обязанностью защитить детей от религиозной агитации наделяется один из основных проводников атеистической идеологии — школа. С этой обязанностью, судя по сообщениям печати, школа не вполне справляется и в результате оказывается значимым локусом распространения практики: не менее 40%

обнаруженных нами в материалах печати случаев получения «святых писем» детьми происходят в школе. Святые письма обнаруживаются в школьных партах, в учебниках, реже — передаются из рук в руки. Вплоть до 1970-х гг. значимый взрослый, к которому обращаются дети при столкновении с письмами, — школьный учитель. Однако (в медийных материалах) коллектив класса и даже отдельный школьник вполне способен самостоятельно идентифицировать и нейтрализовать «религиозную угрозу» и выявить ее конкретного носителя. Только в середине 1950-х гг. идея об определенной автономности ребенка в идеологическом пространстве начинает уступать место представлению о семейном влиянии на религиозное воспитание: дети не только советуются со старшими членами семьи, но и привлекаются ими к переписыванию и распространению «святых писем». Последнее, таким образом, предстает прямым следствием слабости атеистической работы как с детьми, так и с семьей в целом.

В советской печати «святые письма» — форма религиозной агитации, нацеленная в том числе на детей и осуществляемая «церковниками» через семью и детский школьный коллектив. Дети в этой модели выступают как потенциальные жертвы, слабо защищенные взрослыми, но часто принимающие решение о прекращении этой практики: большинство детей — персонажей медийных материалов отвергает «святые письма», если семья не склоняет их к обратному.

Интересно, что осмысление детьми феномена святых писем серьезно отличается от того, что предлагает доминирующий медийный дискурс. При анализе детского взгляда на это явление мы сталкиваемся с проблемой аутентичности свидетельства. Поскольку в задачу настоящего исследования входит анализ проблемы в исторической перспективе, непосредственные свидетельства носителей, синхронные осуществлению практики, отсутствуют. Нам приходится полагаться в основном на свидетельства мемуарного характера. Эти тексты (интервью, записи в Интернете, опубликованные воспоминания) могут отличаться по уровню спонтанности и структурированности, но все они демонстрируют отношение ребенка к практике, описанное взрослым через призму своего последующего опыта. С другой стороны, мы располагаем рядом синхронных свидетельств, в основном касающихся детских писем в редакцию, или фрагментов интервью, опубликованных в качестве иллюстрации к медийным текстам. Такие тексты неизбежно проходят своего рода «цензуру»: авторы медийных материалов, если и не редактируют сообщение, то по крайней мере отбирают те сообщения из потока, которые соответствуют пафосу статьи. Эти особенности материала заставляют нас с особой осторожностью подходить к его содержанию.

Тем не менее, материалы обоих типов (и мемуарные, и синхронные свидетельства) вполне последовательно отражают взгляд на феномен «святых писем», значительно отличающийся от медийных фреймов.

Прежде всего, в «детских» текстах ребенок предстает как «наивный носитель», не анализирующий, кто и почему рассылает святые письма, принимающий практику как должное. Такие попытки анализа встретились нам только в двух интервью. В обоих случаях взрослые члены семьи, к которым обращаются дети за помощью, реагируют на святые письма с необъяснимым для детей отторжением и брезгливостью; дети же заинтригованы необычностью текстов и самим фактом их таинственного появления в почтовом ящике. Мотив тайны, необычности писем в целом характерен для «детских» свидетельств (его содержит не менее трети текстов); таинственность привлекает к себе внимание и провоцирует к участию в практике.

Другой тип реакции, крайне распространенный в свидетельствах, — это реакция на угрозу, заключенную в письме (ребенок может в этом случае осознавать себя тайным спасителем семьи). Этот мотив «магической помощи» актуализируется как в случае наличия в тексте угрозы семейному и личному благополучию, так и в ситуации обещания выгоды.

Итак, наиболее значимыми характеристиками «святого письма» для носителей практики школьного возраста оказываются таинственность, необычность и магические последствия участия / неучастия в ней. С другой стороны, квазирелигиозная составляющая текстов обращает на себя внимание не более 15% информантов. Отторжение или недоумение по поводу столкновения с этим феноменом отразилось в таком же числе сообщений. Основная реакция школьников на «святое письмо» (по крайней мере, при первом столкновении) — интерес, энтузиазм, стремление эксплуатировать магические возможности при практически полном

отсутствии религиозных ассоциаций и, тем более, последующего вовлечения в религиозные практики.

Литература

- Борисов С. Б.* Почтово-эпистолярные «трансмиссионные» практики // *Борисов С. Б.* Культурные коммуникации и ритуалы. Шадринск: Изд-во Шадринского пединститута, 2003. С. 5—76.
- Лурье В. Ф.* «Святые письма» как явление традиционного фольклора // *Русская литература.* 1993. № 1. С. 142—149.
- Пономарева Е. Н.* Письмо как рукописная игровая практика в современной подростковой субкультуре // *Детский фольклор и культура детства: Материалы науч. конф. «XIII Виноградовские чтения» (31 июня — 4 июля 2003 г.) /* Ред.-сост. Е. В. Кулешов, М. Л. Лурье. СПб.: СПбГУКИ, 2006. С. 76—84.
- Радченко Д. А.* Одно абсолютно счастливое письмо: к вопросу о распространении фольклора в Интернете // *Антропологический форум.* № 18. 2013. С. 163—187.
- Смит С.* Небесные письма и рассказы о лесе: «суеверия» против большевизма // *Антропологический форум.* 2005. № 3. С. 284—290.
- Anderson W.* Kettenbriefe in Estland // *Verhandlungen der gelehrten estnischen Gesellschaft.* XXX. Tartu: Opetatud Eesti Selts, 1938. P. 1—23.
- Dundes A., Pagter C. R.* Urban Folklore from the Paperwork Empire. Austin: American Folklore Society, 1975.
- Luczeczko P.* Zebracza kartka, studencka anegdota I lancuch szczescia, czyli opozytkach uprawiania folkloru styki przez socjologow // *Folklor w dobie Internetu.* Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2009. S. 145—160.

**«...И СЛОВА ЖЕСТОКИХ РОМАНСОВ ЩЕМИЛИ ПРОСТОДУШНЫЕ СЕРДЦА ГОРОЖАН»:
ПЕСНЯ В КУЛЬТУРЕ ГОРОДА РУБЕЖА XIX—XX вв.**

В докладе речь пойдет о чрезвычайно популярном культурном явлении в урбанистической среде — о городской песне, которую иначе называют городским, жестоким или бытовым романсом, «по аналогии с его чопорным кузеном — классическим романсом» [Сафрошкин 2011: 90]. Используя разные фрагментарные сведения — воспоминания, художественную литературу, материалы дореволюционных журналов, я хочу попытаться представить целостную картину существования городской песни в российском городе на рубеже XIX—XX вв.

Во-первых, городской житель слышал эту песню повсюду, она заполняла разные пространства города — эстраду, откуда она звучала из уст знаменитых Вяльцевой и Плевицкой; кафешантаны и ресторанчики; дома и квартиры, где играли пластинки или пели хозяева и гости; улицы, по которым ходили шарманчики, проигрывая популярные песни, и уличные певцы. Во-вторых, городской зритель видел песню на лубочных картинках, в песенниках, на почтовых открытках, а также в кинотеатрах. Наконец, в 1910-е гг. приобрел популярность жанр кинопесни. «О моде снимать <...> фильмы по мотивам романсов Иван Николаевич Перестиани вспоминает: “Рассказывали, что владелец ателье Харитонов держал у себя каталог нотных изданий Циммермана с заранее отчеркнутыми названиями ходовых названий романсов и требовал от режиссеров подгонки картин под эти названия”» [Цивьян 1991].

Таким образом, каждый городской житель, независимо от своего социального статуса, в том или ином месте соприкасался с городской песней, слышал, видел ее и знал: от императора Николая II, любившего слушать Плевицкую, Александра Блока, увлеченного песнями Вяльцевой, до фабричных барышень и их кавалеров.

Литература

- Сафрошкин В.* Анастасия Вяльцева. Под чарующей лаской твоею. М.: Эксмо-пресс, 2001.
Цивьян Ю. Г. Историческая рецепция кино. Кинематограф в России, 1896—1930. Рига: Зинатне, 1991.

Михаил Викторович Строганов

доктор филологических наук

Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)
НИЦ тверского краеведения и этнографии, Тверской государственной университет

Рьяна Александровна Боровик

независимая исследовательница (Москва)

ФУТБОЛЬНЫЕ КРИЧАЛКИ КАК ЖАНР ГОРОДСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Фольклор футбольных фанатов (песни, кричалки, речевки, баннеры) рассматриваются обычно как современный городской фольклор. Мы намерены показать связь кричалок с традиционным фольклором.

По содержанию футбольные кричалки делятся на два типа. В одних кричалках идеализируется любимый клуб, игрок, тренер:

Акинфееву ура!
Им гордится вся страна,
Им гордится весь народ!
ЦСКА идет вперед!

Другие кричалки высмеивают команду противника, игрока, тренера:

Эх, «Динамо» — жемчужина футбола,
Эх, «Динамо» — не можешь жить без гола,
Эх, «Динамо» — ты самый «лучший клуб»,
И отсоси, «Динамо», три тысячи з...

Реже встречаются кричалки, которые одновременно высмеивают противника и восхваляют свою команду:

Все бабы — стервы, весь мир — бардак,
Когда болеешь за «Спартак»!
Прекрасны женщины и мир красив,
Когда с тобой «Локомотив»!

Существуют также ситуативные кричалки, не адресованные определенному клубу. В них обычно высмеивается команда соперника:

Атакуй — не атакуй,
Всё равно получишь х..!

Известны сатирические кричалки в адрес команды, которая не участвует в матче. Их исполняют фанаты обеих команд, обычно в начале матча. Так, на матче 34-го тура чемпионата России в сезоне 2011/2012 гг. между столичными ЦСКА и «Динамо» фанаты команд-соперников, сидевшие на противоположных секторах стадиона «Лужники», в течение нескольких минут скандировали: «Москва без Мяса! Москва без Мяса!» (*Мясо* — команда «Спартак», Москва). Ультраправые шовинистские и ксенофобские настроения приводят к появлению кричалок в адрес не участвующей в матче команды, наподобие «Е...ть, Кавказ, е...ть!» — при этом невозможно определить, какая именно команда имеется в виду: «Анжи» (Махачкала), «Терек» (Грозный), «Спартак» (Нальчик) или «Алания» (Владикавказ).

Ультраправые и националистические настроения порождают также кричалки типа «Русские, вперед!», «Только Русь! Только победа!» Они популярны не только на матчах футбольной сборной России или на международных футбольных встречах отечественных футбольных команд, где их употребление имеет определенный практический смысл, но и на встречах команд во внутреннем чемпионате. Здесь, под словами *русские*, *Русь* фанаты понимают исключительно местных игроков своей команды.

Две группы кричалок футбольных фанатов — восхваляющие свою команду и осуждающие команду-соперника — целесообразно рассматривать по аналогии с величальными и корильными песнями княжеского стола традиционной свадьбы. Последние выполняют магическую функцию, перераспределяя общую «долю» при создании новой семьи; ту же

функцию выполняют и кричалки футбольных фанатов. Любое спортивное состязание является способом перераспределения «доли», и в этом смысле оно относится к обрядам перехода. Не случайно спортивные состязания зародились как элемент поминального обряда при распределении наследства покойного. Получение первого, второго и т. д. места в турнирной таблице, завоевание кубка — всё это отголоски древнего ритуала состязания. Иначе сказать, любое спортивное соревнование — это институция по перераспределению «доли», и борьба за лучшую долю, участь, богатство (во всех архаических связях этих терминов) составляет смысл спортивного соревнования.

В этой борьбе участвуют, конечно, и сами спортсмены, в нашем случае — футбольные команды. Болельщик же является просто зрителем, свидетелем этой борьбы. В отличие от болельщика, футбольный фанат не просто смотрит спортивное состязание, а участвует в матче активно, поскольку полагает, что от него зависит результат матча. Его «величальные» кричалки усиливают мощь своей команды и приближают ее победу, а «корильные» кричалки уменьшают силу команды соперника и делают ее проигрыш обязательным. Фанат верит в магическую силу слова: то, что сказано, непременно сбудется в силовом состязании.

Тексты, сопровождавшие состязания при дележе наследства, до нас не дошли. Зато сохранились песни, исполнявшиеся на свадебном пиру. Сходство свадьбы и похоронного обряда как обрядов перехода хорошо известно. Это и позволяет нам перенести названия песен князьего стола: *величальные* и *корильные* — на кричалки футбольных фанатов.

Литература

- Идле А. Футбольный фанатизм в России: Фан-движение и субкультура футбольных фанатов // Молодежные движения и субкультуры Петербурга. СПб.: Наука, 1999. С. 154—173.
- Громов Д. В. Прагматика современной молодежной речевки // Труды ученых МГПУ. Вып. 4. М., 2007. С. 148—156.
- Громов Д. В. Сленг молодежных субкультур: лексическая структура и особенности формирования // Русский язык в научном освещении. 2009. № 1(17). С. 228—240.

ПЕСЕННЫЙ ПОСТФОЛЬКЛОР ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ

Гражданская война 1917—1922 гг. радикально перемешала слои российского общества. Границы между сословиями, между культурами элитарной, традиционной сельской и городской, расшатанные в результате реформ Александра II, развития капитализма, появления новых средств коммуникации, войн и революций начала XX в., отошли на второй план, уступив место границам идеологическим.

И элита, и крестьянская масса, и горожане, сохраняя свой культурный багаж, оказались в рядах военных формирований в той или иной степени смешанного состава, где вынуждены были приспособлять свои практики, в том числе песенные, к новым условиям. Происходила активная интерференция практик разных сословий и местностей. Складывались новые внесословные группы с собственной идентичностью и собственным, отличным от других песенным репертуаром, уже не «крестьянским» или «городским», а «красноармейским», «чапаевским», «корниловским», «антоновским» и т. д. Частым явлением в годы Гражданской войны был переход из одного лагеря в другой, что еще больше усиливало интерференцию.

Крестьянин из Поволжья, мобилизованный в Народную армию Комуча, шел в атаку вместе с недавними гимназистами под пение «Шарабана». Затем, отступив с Колчаком в Сибирь, он мог перейти к красным партизанам — тоже преимущественно крестьянам, но сибирским, — и петь с ними песню своей партизанской роты или эскадрона, переделанную неграмотным бойцом из старой военной песни и понравившуюся всем, или песню всего отряда, слова которой сложил на клочке бумаги командир — поклонник книжной поэзии, приспособив к ним популярный в Сибири мотив. При слиянии с Красной армией наш герой мог попасть в полк, когда-то сформированный из рабочих, но даже если рабочих там почти не осталось, полк продолжал петь принесенные ими песни. Представим нашего героя на концерте для красноармейцев, где исполняет арию бывшая оперная певица — ведь ей надо на что-то жить. И, наконец, в финале Гражданской войны герой марширует на Дальнем Востоке под песню, которая совершенно никому не нравится, кроме комиссара, который вычитал ее в газете и пытается привить бойцам. И наверняка к этому времени герой выучил, наконец, «Интернационал». А если он и забыл слова, то теперь под рукой есть сборник с текстом.

Похожий путь проходили сотни тысяч участников Гражданской войны, сталкиваясь с упомянутыми выше и многими другими не упомянутыми здесь песенными практиками.

Практики эти содержат основные признаки явления, для которого С. Ю. Неклюдов предложил термин «постфольклор» [Неклюдов 1995: 2—4; Неклюдов 2003]. Постфольклор распространяется разными способами: устно, письменно, через звукозапись. Он синтетичен, полицентричен и маргинален, границы авторского и анонимного, институционального и стихийного, границы групп носителей размыты. Здесь есть и низовое творчество, и творчество профессионалов, адресованное массам.

Эти же признаки применимы к песенным практикам Первой мировой и Русско-японской войн, но во время Гражданской войны они проявились гораздо ярче по следующим причинам:

- гораздо более гетерогенная среда — по социальному, этническому, профессиональному, возрастному, гендерному и др. составу: участниками и очевидцами войны оказалось все население;

- дальнейшее развитие способов коммуникации, альтернативных устному (газеты, листовки, книги, граммофон, кино);

- война физическая шла вместе с войной идеологий; для последней были созданы органы пропаганды, и одним из инструментов этой пропаганды — в продолжение старой военной и революционной традиций — стала песня.

В докладе пойдет речь о различных видах песенных практик в вооруженных формированиях разных воюющих сторон Гражданской войны 1917—1922 гг. Будут рассмотрены сами практики, их связь с социальным составом воюющих, условиями войны, идеологией, техническим прогрессом и другими факторами, а также специфичность такого

феномена, как песенная культура Гражданской войны, в ряду других постфольклорных явлений.

Литература

Неклюдов С. Ю. После фольклора // Живая старина. 1995. № 1. С. 2—4.

Неклюдов С. Ю. Фольклор: типологический и коммуникативный аспекты // Традиционная культура. 2002. № 3. С. 3—7.

ЗУБОВСКИЙ ИНСТИТУТ: ФОЛЬКЛОР ПЕРЕХОДНОГО ВРЕМЕНИ

Не так уж часто мы становимся прямыми свидетелями возникновения фольклорных текстов, можем фиксировать их в реальном времени, в конкретной ситуации, во всем многообразии форм и жанров. Чаще нам случается застать отдельные фрагменты, воспоминания о некоем событии, подкрепленные «зарисовками» в духе фольклорной импровизации, — имитацию живого исполнения или передачу по памяти. Тем более ценной представляется возможность отследить и по возможности полно передать корпус текстов, рождающихся, функционирующих здесь и сейчас, выявляя как ситуативный контекст, так и синхронные аспекты его бытования.

Зубовский институт (Российский институт истории искусств), отметивший недавно юбилей, пережил на своем веку не одну реорганизацию. Во все времена богатый талантами, он творил собственную параллельную историю, преподнося многие события в юмористическом виде. Архивные материалы свидетельствуют, что и прежде — в 1920-е, 1930-е, 1970-е гг., как и теперь, сотрудники откликались на необыденные ситуации, создавая разного рода тексты. «Уважающий себя воспитанник Института истории искусств пишет стихи на случай <...>, склонен к эпистолярной прозе и каламбурам (некоторые любят и анекдоты); <...> он тщательно блюдет завет неакадемичности, то есть не всегда почтителен со старшими», — писала Л. Гинзбург в 1925—1926 гг. [Гинзбург 2003: 93]. Слушатели Высших государственных курсов тех лет — Лидия Гинзбург, Лидия Чуковская, Лев Успенский — сберегли и донесли до нас некоторые из этих сочинений. В их воспоминания об Институте инкрустированы краткие яркие четверостишья. Подборка собственных стихов сохранилась в архиве Н. П. Колпаковой; до сих пор жива и передается изустно частушка об институтской стенке, навсегда припечатавшая имя Яшки Назаренко — разрушителя Зубовского института в 1930 г.

По свидетельству Е. В. Назаровой, в 1970-е гг. на советах и партсобраниях сотрудники постоянно перебрасывались эпиграммами, живо отзываясь на различные события. Опубликованы многие из блистательных, изящно-ироничных стихов В. Э. Вацура [Вацура 2005]. Острым языком отличались А. А. Гозенпуд, В. М. Красовская; все время сочинял прибаутки — легко, по любому случаю — А. Н. Сохор. В Кабинете рукописей хранятся тексты капустников 1990—2000-х гг. В них — отзвуки проблем того времени: попытки риэлтерского захвата здания Института, закрытие диссертационного совета...

Таким образом можно говорить о традиционности, об устойчивых формах самовыражения людей в конкретных ситуациях. В некоторых случаях в самих текстах видны черты преемственности, аллюзии к прошлому.

Сегодня для Института снова наступили непростые времена. Опять появляются тексты, передающиеся из уст в уста, мгновенно становясь отражением общего настроения и оценки происходящего. Их сбор велся с применением метода включенного наблюдения, позволяющего фиксировать увиденное и услышанное в естественной среде.

Некоторые из материалов я фиксировала сама, в ряде случаев мне довелось быть свидетелем возникновения текстов. Кроме того, я обратилась к собраниям коллег. В настоящее время есть как минимум три независимых архива, они постоянно пополняются.

Все материалы можно условно разделить на четыре неравные группы. Самая малочисленная связана с визуальными образами: плакаты, рисунки. Вторая — краткие афористичные высказывания, ругательства, неологизмы и каламбуры, чаще всего обыгрывающие фамилии высмеиваемых персонажей. Третья включает эпиграммы, частушки, тексты, созданные на основе известных стихов или песен. Наконец, четвертая — развернутые тексты, прозаические и поэтические — сюда можно отнести «Оду Великому Институту», «Песенку о Палочке», «Новогодние частушки», «детектив». Еще раз подчеркнем: такое деление весьма условно. Например, за пределами этой классификации оказалась вырезанная из «Российской газеты» статья А. Хадаева «Палочку Коха можно сломать» [Хадаев 2013], которая долгое время висела на доске объявлений. В ней высказывалась гипотеза о том, что найденные

в Арктике бактерии способны помочь в лечении туберкулеза. Для сотрудников содержание статьи было несущественным: достаточно было видеть бодрящий заголовок, отсылающий к актуальной в контексте последних событий фамилии.

Большинство материалов можно отнести к разным формам вербальной защиты. Отметим, что в Институте в этот период резко возросло использование обценной лексики, однако в большинстве случаев вновь создаваемые частушки, эпиграммы и даже ругательства оказывались в пределах языковой нормы (об особенностях речевой деятельности и некоторых форм фольклора в ситуации стресса см.: [Адоньева 2004; Дандис 2003; Китаев-Смык 2005]).

Трансмиссия текстов происходила несколькими путями. Первый (характерный для фольклорных форм) — изустная передача, иногда с комментариями. Имя автора при этом, как правило, не упоминается. Так расходились прозвища, ругательства, каламбуры, некоторые эпиграммы. Вторая форма — помещение материалов в публичное пространство (они вывешивались на доске объявлений или публиковались в Интернете). В этих случаях весть о новом тексте облетала Институт. Люди степенно, словно по делу, отлучались с рабочего места, чтобы пройти мимо вновь вывешенного материала и иметь возможность познакомиться с ним. Иногда лист открепляли, чтобы снять копию, и снова вешали на место. Если одни и те же плакаты появлялись сразу в нескольких экземплярах, часть из них оставалась на досках объявлений, остальные сотрудники разбирали для личных коллекций. Судьба сетевых публикаций была различной. Например, размещенную в «Фейсбуке» фотографию плаката сняли буквально через два часа, однако некоторые сотрудники успели сохранить ее. А «Новогодняя частушка» уже несколько месяцев висит в «Живом журнале».

Часть текстов (эпиграммы и более крупные формы) показывалась лишь некоторым — лицам, которым автор более всего доверял. Далее могли передаваться сами тексты (часто без упоминания автора) или информация о них, закреплявшая имя создателя и общее впечатление. Так, многие держали в руках, читали яркие жесткие стихи, написанные К., однако ни у кого из сотрудников не сохранилось ни их списков, ни копий.

Интересным представляется отношение к авторству. В случае с короткими высказываниями этот вопрос ни разу не возникал: они « витают в воздухе », могут прийти на ум и на язык каждому. Некоторые прочно вошли в институтский быт. Например, каждой понедельник проводятся «кохедральные соборы» — учрежденные новой администрацией малый и административный советы. И. охарактеризовал их так: «Они называются совещаниями, но никакого “со-” там нет». Авторство текстов, передаваемых в списках, в той или иной степени известно. Обнаружение материалов в общем информационном пространстве влечет за собой предположения, и в какой-то момент догадку об авторстве начинают сообщать как достоверный факт. Так, мне называли «создателя» «Оды Великому Институту». Авторство появившегося в июле плаката приписывалось сразу троим; мало того, несколько экземпляров в дальнейшем стали описывать как *разные* плакаты: якобы на одном было написано «лжец», на другом — «подлец».

Большинство собранных материалов рассчитано на небольшой круг людей, знающих ситуацию, ориентирующихся в ней. Даже краткие высказывания наподобие «нам покохело», «и кохельбэкерно, и тошно» или «обундэть» предполагают, что человеку известны как минимум фамилии новых руководителей Зубовского института. Собранные воедино тексты продуцируют связи, преодолевающие эту обособленность.

Литература

- Адоньева С. Б. Прагматика частушки // Адоньева С. Б. Прагматика фольклора. СПб.: СПбГУ, 2004. С. 137—195.
- Вацуро В. Э. Материалы к биографии. М.: НЛЮ, 2005.
- Гинзбург Л. Я. Записи 1920—1930-х годов // Российский институт истории искусств в мемуарах. СПб.: РИИИ, 2003. С. 92—101.
- Дандис А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ: Сб. ст. / Пер. с англ. М.: Наука, 2003.
- Китаев-Смык Л. А. Сексуально-вербальная защита и агрессия (матерная речь и матерная ругань) // Речевая агрессия в современной культуре. Сб. науч. тр. Челябинск: Челяб. гос. ун-т, 2005. С. 17—21.
- Хадаев А. Палочку Коха можно сломать // Российская газета. 11 сент. 2013 г.; № 6178(202).