

Российский государственный гуманитарный университет  
Центр типологии и семиотики фольклора

## Антропология власти: фольклорные тексты, социальные практики

*Материалы XV Международной школы-конференции  
по фольклористике, социолингвистике  
и культурной антропологии*



Москва 2015

ББК 82  
УДК 398+930  
А72

При поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-00590) «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование»

Составители: *А. Архипова, С. Неклюдов, Д. Николаев, Н. Рычкова*  
Дизайн обложки *Е. Югай*

**А72 Антропология власти: фольклорные тексты, социальные практики:** Материалы XV Международной школы-конференции по фольклористике, социолингвистике и культурной антропологии / сост.: А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов, Д.С. Николаев, Н.Н. Рычкова. М.: РГГУ, 2015. 240 с.

В издании представлены материалы XV Международной школы-конференции по фольклористике, социолингвистике и культурной антропологии «Антропология власти: фольклорные тексты, социальные практики». В каждом разделе рассмотрен определенный аспект взаимодействия человека и представителя власти.

Для студентов, аспирантов, научных сотрудников филологических, социологических и исторических специальностей.

ББК 82  
УДК 398+930

© Коллектив авторов, 2015  
© Российский государственный  
гуманитарный университет, 2015  
© Е. Югай (дизайн обложки), 2015

## Содержание

### **Власть в антропологической, мифологической и исторической перспективе**

- Неклюдов С.Ю.* Степан Разин: рождение мифа  
и конструирование истории.....9
- Успенский Ф.Б.* Что можно сделать с собственным именем?  
К изучению антропологии власти в домонгольской Руси.....11
- Антонов Д.И.* Овдовевшее царство, или Четыре способа  
найти истинного государя: мифологемы власти  
в России XVI–XVII вв.....14
- Михайлова Т.А.* Ритуальное убийство несправедливого правителя  
в средневековой Ирландии как возможный источник  
некоторых форм поздней календарной обрядности.....18
- Кучерова И.А.* Скальдическая поэзия как пропаганда:  
конструирование власти.....23
- Терехов А.Э.* Образ совершенномудрых как средство  
легитимации власти в Китае рубежа нашей эры.....26
- Носов Д.А.* Традиционные представления о власти  
в эпоху революции: власть и фольклор Монголии  
в первой четверти XX в.....29

### **Власть в «народных» представлениях вчера и сегодня**

- Кирзюк А.А.* «Американец, трепещи!»: фигура В. Путина  
в современном охранительном дискурсе.....33
- Головашина О.Б.* Президент, инопланетяне и Бог —  
кто же нами управляет?.....36
- Момзикова М.П.* «Русская власть» в фольклорных сюжетах  
кочевников тундры (по нганасанским материалам).....40
- Вятчина М.В.* Телефон в микроволновке и заклеенная  
веб-камера: от конспирологических теорий  
к повседневности одной (полу)закрытой группы.....44
- Коношенко М.Б.* Лихорадка Эбола в СМИ: летучая мышь  
против многополярного мира.....48
- Малая Е.К.* «Москва, Москва, отпусти меня»: власть города  
над человеком в нарративах городских жителей.....52

## **Власть, фольклор и социальные практики в советское время**

- Скорин-Чайков Н.В.* Дар власти и власть дара: поставка  
и антропология государства Советского.....62
- Архипова А.С.* Имя для власти: Софья Власьевна  
и ее старый друг, Г.П. Ухов.....64
- Козлова А.В.* «Образцовому пионерлагерю — дозволялся  
неслыханный либерализм»: утопическая оптика изнутри  
и снаружи сообщества «Артек».....65
- Кальмре Э.* Власть, агрессия и контроль в слухах послевоенной  
Эстонии.....71
- Фахретдинов Р.И.* Песня как власть: случай Гражданской  
войны в России.....73
- Петрова Н.С.* «Кислой была ягода, но, боюсь, что и в ежовые  
рукавицы попасть не слаще»: наркомы внутренних дел  
в неподцензурном советском фольклоре.....76
- Макаров А.А.* «Открытые письма» как форма разговора  
общества и советской власти в 1960-е —  
первой половине 1980-х годов.....81

## **Портрет протеста: социальные практики и протестный фольклор**

- Архипова А.С.* «Мониторинг актуального фольклора»  
на митинге: тексты и практики протеста.....85
- Агапов М.Г.* Порядки коммуникаций на публичных  
мероприятиях: ролевые позиции, фреймы,  
локальности.....87
- Анцибор Д.В., Закальская Я.А.* От «Хто не скаче —  
той москаль» до «Герої не вмирають»: эволюция  
протестного фольклора на Майдане.....91
- Лурье В.Ф.* Майдан и Куликово Поле как пространство  
борьбы за власть.....94

## **Современные социальные практики и коммуникация с властью**

- Доронин Д.Ю.* Аэродром для Путина: дар, политика,  
власть в современном алтайском обществе.....98

<i>Радченко Д.А.</i> «Справедливый хохол», «Привет от Беса» и другие: неформальная маркировка вооружения.....	103
<i>Шклярук М.С.</i> «Язык протокола» как социализация следователя — обучение и составные части.....	106
<i>Ходжаева Е.А.</i> Стигма «карманный адвокат» в дискурсивной борьбе представителей юридической профессии.....	110
<i>Буяс М., Малая Е.К., Матвеева Э.Г., Рыговский Д.С., Чернова М.А.</i> Наука как власть: случай взаимодействия руководителя и аспиранта.....	113
<b>Власть в языке / язык власти</b>	
<i>Левкиевская Е.Е.</i> Лингвистическая демагогия — стратегия власти или «оружие слабых»?.....	122
<i>Галямина Ю.Е.</i> Мы–они: конструирование идентичности в дискурсе Владимира Путина.....	126
<i>Козлова И.В.</i> Возвращение «былинной риторики», или Как написать былинку о Путине.....	128
<i>Черванева В.А.</i> «У нас говорили»: «властители дум» в русской деревне.....	134
<i>Пиперски А.Ч.</i> Dulce et decorum est pro patria mori: родина в дискурсе власти на разных языках.....	139
<i>Коровина Е.В.</i> Язык простолюдинов и язык вождей в Океании...	141
<i>Заика Н.М.</i> Новояз с типологической точки зрения.....	144
<b>Колдуны, духи, жертвы и власть</b>	
<i>Христофорова О.Б.</i> «Ты меня попомнишь!», или Колдовство и власть в русском локальном сообществе.....	149
<i>Байдуж М.И., Рычкова Н.Н.</i> Магическая власть женщины как оправдание мужского адюльтера.....	155
<i>Ренковская Е.А.</i> Человек под властью духов: медиумизм и одержимость в шаманских практиках индийских Гималаев.....	158
<i>Наумова Ю.Н.</i> Власть над демоном, или Кто в доме «хозяин»?....	163
<i>Макаров С.С.</i> «Долг навязывая тебя угощаю»: манипулятивные стратегии в промысловых алгысах якутов.....	165
<i>Задоя К.С.</i> Власть человека над демонами и демонов над человеком: механизмы потери и обретения власти в мифологических пред- ставлениях славянского населения Украинских Карпат.....	169

<i>Теряева Н.А.</i> Функции хмельного напитка в отношениях между людьми и мифологическими персонажами.....	172
<b>Обретение статуса как борьба за власть в религиозных и национальных сообществах</b>	
<i>Душакова Н.С.</i> Власть «живой старины»: манифестации статуса в старообрядческой среде.....	176
<i>Рыговский Д.С.</i> «Воровство идентичности»: почему в конфессиональных сообществах происходит борьба за «обладание» локальными культурами?.....	179
<i>Трофимова К.П.</i> Легитимация власти с помощью символических практик: пример совместного паломничества христиан и мусульман.....	182
<i>Зайковская С.А.</i> Что для Девы хорошо, а что для Девы плохо: отношение мексиканского духовенства к вотивным приношениям.....	186
<i>Бернарделе Д.</i> Фольклорный текст как способ национального самоопределения: румынская «Миорица» и румынское «миорицеведение».....	189
<b>Мини-лекционные курсы</b>	
<i>Березкин Ю.Е.</i> Политические лидеры в фольклоре и в финальном палеолите.....	194
<i>Березкин Ю.Е.</i> Где граница Европы и Азии? Распространение фольклорных мотивов как источник данных об интенсивности и путях обмена информацией.....	196
<i>Дробышевский С.В.</i> Иерархия и прогресс: от обезьяны к человеку.....	199
<i>Дробышевский С.В.</i> Социальные структуры предков человека.....	201
<i>Дробышевский С.В.</i> Расоведение — наука или лженаука?.....	204
<i>Вахштайн В.С.</i> Переопределение ритуала: микросоциология vs. антропология.....	206
<i>Вахштайн В.С.</i> Действующие вещи. Власть, материальность и повседневность в микросоциологии.....	208
<i>Бурлак С.А.</i> История письма как инструмента власти.....	209

## **Семинары**

<i>Пиперски А.Ч.</i> От наблюдаемого к ненаблюдаемому и обратно...211	
<i>Петров Н.В.</i> Как найти сюжет? Указатели фольклорно- мифологических сюжетов оффлайн и онлайн.....212	
<i>Коношенко М.Б.</i> Введение в лингвистическую типологию.....214	
<i>Радченко Д.А.</i> Служба мониторинга актуального фольклора: количественные методы и автоматическая обработка данных.....218	
<i>Архипова А.С.</i> Служба мониторинга актуального фольклора: как посчитать анекдоты в интернете и многое другое, что вы боялись спросить.....221	
<i>Бурлак С.А.</i> Структура фольклорного текста: задачи по фольклористике, лингвистике и культурной антропологии.....222	
<i>Вахштайн В.С.</i> Политическое как повседневное: анализ фреймов голосования на Балканах.....223	
<i>Галямина Ю.Е.</i> Дискурсивная борьба за власть: роль речевых этикеток.....224	
<i>Зислин И.</i> Антропологическая психиатрия — психиатрическая антропология.....226	
<i>Юзефович Г.Л.</i> Принципы построения аргументации в академическом исследовании.....229	
<i>Кучерова И.А.</i> Как подавать статьи в рецензируемые журналы...230	
Участники Школы-конференции.....231	

**Власть в антропологической,  
мифологической и исторической  
перспективе**



## Степан Разин: рождение мифа и конструирование истории

*Сергей Юрьевич Неклюдов*

Обилие разновременных устных и письменных материалов, относящихся к фигуре Степана Разина и к его деятельности, предоставляет богатые возможности для реконструкции процесса сложения «разинской легенды» — и в фольклоре, и в литературе, и в исторических описаниях. Среди письменных источников значительное место занимают официальные документы, записки очевидцев и составленные по ним сводные сообщения. Они располагаются в значительной близости к самому событию, а потому вызывают доверие. Однако и в подобных текстах гораздо выше, чем кажется на первый взгляд, участие устной традиции, которая доносит до нас не столько информацию о подлинных лицах и событиях, сколько фольклорные рассказы, отобранные соответственно идеям коллективного сознания. Кроме того, в них неизбежно имеет место и интерпретация фактов, соответствующая идеологическим установкам историков и литераторов, обращающихся к этим рассказам.

Источники 1670-х гг., современные самим событиям или чрезвычайно близкие к ним, позволяют описать работу механизмов «культурной памяти», с помощью которых традиция превращает в тексты свои «первичные» исторические впечатления. Среди «мифологических моделей», используемых при этом, особенно активны две: «демонологическая» и «апокалиптическая». В первом случае успешность фольклорного Разина-разбойника объясняется его колдовскими свойствами, с которыми связана и его посмертная судьба (призрака, охраняющего свои клады, «ходячего мертвеца» и пр.). Во втором случае Разин после своей гибели становится героем эсхатологических сюжетов — грядущим спасителем от вселенской беды (форма позитивная) или великим грешником, ожидающим Страшного Суда, даже разрушителем мира (форма негативная). В исторической беллетристике XIX–XXI в. определение «колдовской» истолковывает исключительность лич-

ности Разина, хотя романисты иногда приписывают ему наличие некой магнетической силы.

Центральным эпизодом «разинской легенды», несомненно, является эпизод утопления персидской княжны, известный едва ли не каждому русскому человеку — благодаря песне на стихи Садовникова «Из-за острова на стрежень...». В основе этого сюжета лежит рассказ одного из непосредственных свидетелей движения Степана Разина, голландца Яна Стрёйса, мастера парусного дела, находившегося на русской службе. Описание его путешествий и приключений, которое с 1676 г. и до конца XVIII в. издавалось не менее 15 раз — не только по-голландски, но также на немецком, французском, английском языках, получило широкую известность, а сам эпизод с персидской княжной был проиллюстрирован выразительной гравюрой. Именно опора на письменный источник, якобы отразивший «непосредственное свидетельство» современника, укрепляла уверенность в том, что речь здесь идет о подлинном факте. На самом же деле исследование показывает, что перед нами — сюжет о принесении девушки в жертву речному духу, имеющий ритуалистическую основу и попавший в книжную традицию уже в деформированном виде. Однако именно утрата им исходных мотивировок и фабульной логики приводит к тому, что дальнейшая передача в традиции «исторического сообщения» запускает процесс непрекращающегося сюжетопорождения, наглядно иллюстрирующий механизм спонтанного «конструирования истории» в массовом и индивидуальном сознании.

*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-00590 «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование»).*

## Что можно сделать с собственным именем? К изучению антропологии власти в домонгольской Руси\*

*Федор Борисович Успенский*

Жизнь династии в средневековой Европе охватывалась целой сложной сетью норм, правил и запретов, часть из которых фиксировалась на письме (впрочем, обыкновенно — с заметным опозданием, когда сами правила грозили уже выйти из употребления). Другая же часть и вовсе навсегда оставалась неписаной, и тем не менее каждый шаг династического обихода этими неписаными правилами поддерживался и одновременно всякий раз подтверждал их существование. Речь идет не только о церемониале и, так сказать, династическом этикете, но и о своеобразном родовом предопределении, заставляющем различных членов династии и их ближайшее окружение брать на себя определенные функции и вести себя так, а не иначе.

Одной из сфер, регулируемых подобными неписаными, но весьма эффективными нормами, является имянаречение, выбор имени. Если посмотреть на жизнь разных европейских дворов в эпоху, условно говоря, с IX по начало XIII в., мы можем выделить некий набор параметров, по которым в принципе могут даваться имена представителям правящего рода и посмотреть, какие из этих параметров актуальны для каждой отдельно взятой династии, причем здесь очень легко убедиться, что часть этих параметров как бы сцеплена, связана между собой. Сами эти структурные связи весьма интересны как для создания целостного династического портрета, будь то правители Франции, Венгрии, Польши, Руси или Скандинавии, так и в перспективе установления определенных правовых отношений с помощью имен собственных.

---

\* В этой работе использованы результаты проекта «Восток и Запад Европы в Средние века и раннее Новое время: общее историко-культурное пространство, региональное своеобразие и динамика взаимодействия», выполненного в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2014 г.

Самыми значимыми, самыми системными, определяющими все прочие параметры, являются, пожалуй, следующие два: *может ли новый член династии получить имя своего живого отца или деда и могут ли династические имена в массовом порядке жить за пределами династии?* В самом деле, во всех европейских правящих родах эпохи Средневековья при нормальном течении событий новорожденные с наибольшей вероятностью получают имена своих предков. Но вот можно ли использовать имена живых родителей или — в соответствии с некими реликтами архаических представлений о своеобразной реинкарнации предка в потомке — только предка умершего?

В интересующее нас время славянские династии Центральной Европы, например, не знают запрета на повтор имени живого отца, так что в роду Пястов или у Пржемысловичей могут фигурировать подряд два *Мешко* или два *Болеслава*, отец и сын. В Скандинавии же очень долго такое имянаречение могло бы означать только одно — что сын является постумом, т.е. появился на свет непосредственно после гибели или внезапной кончины своего отца. Соответственно, уже не отец выбирает ему имя, это осуществляется другими членами рода. Точно так же обстояло дело и на Руси, более того, русские князья придерживались этого принципа дольше и последовательнее, чем их северные соседи: подобно тому, как конунг по имени *Харальд* или *Хакон*, не мог назвать *Харальдом* или *Хакон* своего сына, у Рюриковичей князь *Святослав* или *Владимир* не мог наречь собственного отпрыска своим династическим именем. В Скандинавии некоторый ономастический сдвиг приходится на XII в. и касается он в основном Дании — во второй половине столетия могущественный датский конунг Вальдемар Великий называет *Вальдемаром* одного из своих законных сыновей. Вообще говоря, Дания из всех стран скандинавского полуострова демонстрирует в этом отношении наибольшее число отклонений, в Норвегии же, как и на Руси, вплоть до XIII в. сыновья государей почти никогда не становятся тезками своих живых отцов.

Нельзя не отметить, что тем самым как бы упускается очень выгодная с точки зрения престолонаследия возможность своеобразной десигнации путем повтора имени. Вспомним, что право на имя всюду в Европе так или иначе связано с правом на власть. Нарекая сына собственным именем, правитель как бы с самого начала представляет его всему миру как своего легитимного наследника. Русскому же князю или скандинавскому конунгу, на первый взгляд, как будто бы некуда деть свое родовое имя при жизни. Он лично как будто бы вообще не может его использовать, ему остается надеяться, что после смерти оно будет востребовано и только тогда с его помощью будет декларирована властно-правовая преемственность по отношению к нему какого-то неведомого потомка. На самом деле подобный запрет не только ограничивал князя, но и порождал ситуацию более изощренного манипулирования династическими именами.

## Овдовевшее царство, или Четыре способа найти истинного государя: мифологемы власти в России XVI–XVII веков

*Дмитрий Игоревич Антонов*

В конце XV–XVI в. в Московском государстве формировалась новая идеология власти, основанная отчасти на византийских, отчасти на монгольских моделях. В этой совокупности мифов, тесно связанных с династией Рюриковичей-Калитичей, ключевую роль играли две значимых для средневековой культуры «гипертемы»: о происхождении земной власти и о грядущем конце света. В отличие от Византии, на Руси оформилось представление о роде *прирожденных/природных* государей, которым сам Господь, источник всякой власти на земле, поручил «обладать людьми». Иван Грозный настойчиво утверждал, что лишь он и его наследники могут быть истинными правителями, так как династия их по прямой линии, от отца, к сыну восходит к великому князю московскому Ивану Даниловичу Калите — при этом родословную самого Калиты, как известно, через легендарного Пруса, брата Рюрика, возводили к «обладателю Вселенной», римскому императору Октавиану Августу, «правнуком» которого считал себя Иван IV. Эта была идеология не только для внутреннего потребления — ее пытались утверждать в рамках официальных дипломатических связей, в контексте споров о титулах с Речью Посполитой, высказывая претензии на равенство московских правителей с императорами Священной Римской империи. Вторая идея развивалась в контексте эсхатологических ожиданий, которые актуализировались на Руси в конце XV в.: она сводилась к тому, что царь лично ответит перед Христом-Судией за души своих холопов, подобно тому, как за спасение своих холопов, жены и детей отвечает каждый домовладелец (по распространенной формуле, присягнув на кресте, люди «отдавали души» государю). Идея перекликалась с мотивом, который отразился в переводном греческом апокрифе «Откровение Мефодия Патарского»: последний праведный император Михаил должен победить врагов и передать корону самому

Христу перед наступлением последних дней. В эсхатологическом дискурсе роль властителей последнего, третьего Рима, была особо акцентирована — некоторые исследователи не без оснований характеризуют русскую мифологию власти XVI в. как «династическое мессианство».

В конце XVI в., когда идеология укрепилась и вошла во множество различных текстов (летописи, сказания, учительные памятники и проч.), «богоизбранный род» прервался. Со смертью бездетного Федора Ивановича в январе 1598 г. и пресечением династии крах постиг всю выработывавшуюся на протяжении столетия систему представлений. В стране начиналась Смута, а людям было необходимо понять, где и как найти царя для «овдовевшего» царства.

В 1598–1613 гг., на фоне бурных событий Смутного времени, сложилось несколько уникальных конкурирующих моделей, которые позволяли так или иначе разрешить династический кризис. Первая и важнейшая из них, как ни странно, известна хуже остальных. В 1598 г. под руководством патриарха Иова были созданы документы, где с помощью достаточно любопытных аргументов обосновывался, казалось бы, парадоксальный вариант — получить истинного государя, не выбирая его в буквальном смысле слова (решение определенного круга лиц явно не могло стать весомой альтернативой представлению о богоизбранном роде), но при этом отталкиваясь от выбора людей. Так сформировался «избирательный канон» — специфическая мифологема (и зависящая от нее процедура) избрания царя, которая логично обосновала приход к власти Бориса Годунова и оставалась актуальной почти столетие после его смерти. Идея о богоизбранности, единственный значимый для средневековой культуры аргумент, с помощью целого ряда оригинальных тезисов была обращена тут на фигуру человека, не относившегося к правившей династии. Этот канон использовался в правление Василия Шуйского, легитимировал воцарение Михаила Романова и, в конце века, совместное правление Ивана и Петра Федоровичей. Более того, в

1652 г. его использовал митрополит новгородский Никон, избранный патриархом Московским и всея Руси.

Вторая модель и главный «конкурент» избирательного канона — возвращение на престол законного наследника. Эту беспрюгрышную карту разыгрывали самозванцы, первый из которых появился всего через несколько лет смерти последнего из «прирожденных» государей. Такая стратегия лишь однажды позволила лженаследнику войти в столицу, но оказалась самой живучей, актуализируясь вплоть до середины XX в.

Третья модель, которую поддерживали сперва в лагере «тушинцев» (сторонников второго самозванца), а затем и в Москве — призвание инославного государя, представителя другого правящего рода, и крещение его в православие. Это действие описывали как своеобразную ботаническую селекцию: от великого древа, прозябающего во мраке и тьме, нужно отрезать молодую поросль, оросить водой истиной веры, пересадить на московскую почву и сочетать браком с русской девушкой. Многоходовый сценарий пытались воплотить в жизнь — после официальной присяги царем Московским в 1610 г. стал Владислав Ваза, однако нежелание его отца Сигизмунда III отдавать сына москвитам перечеркнуло весь план. И все же именно на такой вариант легитимации власти своего рода рассчитывал в последние годы жизни Михаил Романов.

Наконец, четвертая, фольклорная модель зафиксирована в «видениях», распространившихся в период Смуты. Сакральный персонаж, явившийся визионеру, указывает людям единственный путь спасения: после трехдневного поста и всеобщей молитвы, нужно оставить в церкви бумагу, чтобы ночью на ней возникло имя нового царя, начертанное самим Богом. Некоторые элементы этого плана воплотили в жизнь участники избирательного собора 1613 г.

Каждой из четырех моделей, возникших в период 1598–1613 гг., было суждено пережить турбулентную эпоху междоусобия и так или иначе влиять на будущие события русской истории. Каждая из них отразилась во множестве устных и



письменных текстов. При этом мифотворчество вокруг событий Смуты и способов обретения «истинной власти» продолжается по сей день, порождая новые нарративы.

Основное внимание в лекции будет сфокусировано на «избирательном каноне», его формировании, конкурировании с другими моделями в период Смуты и дальнейшей судьбе в XVII в.

### **Рекомендуемая литература**

*Антонов Д.И.* Смута в культуре средневековой Руси: эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII в. М., 2009.

*Вальденберг В.* Древнерусские представления о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII в. М., 2006.

*Дьяконов М.А.* Власть московских государей. СПб., 1889.

*Каравашкин А.В.* Русская средневековая публицистика: Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский. М., 2000.

*Найденова Л.П.* Мир русского человека XVI–XVII вв. (По Домострою и памятникам права). М., 2003.

*Фильюшкин А.И.* Модель «царства» в русской средневековой книжности XV–XVI вв. // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 10. М., 2000. С. 262–279.

*Фильюшкин А.И.* Титулы русских государей. М.; СПб., 2006.

*Успенский Б.А.* Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998.

*Успенский Б.А.* Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Этюды о русской истории. СПб., 2002. С. 149–197.

## Ритуальное убийство несправедливого правителя в средневековой Ирландии как возможный источник некоторых форм поздней календарной обрядности

Татьяна Андреевна Михайлова

### О понятии «правды правителя»

Своего рода юридический и идеологический концепт «правды правителя» (др.ирл. *fír flathemon*). как принято считать, сложился еще в дохристианской Ирландии (см. [Henry 1982: 35–38]) и, более того, восходит к самым архаическим установкам индоевропейского общества (см. [Watkins 1979]). Принятие христианства данный концепт, естественно, развило, и более того, именно монастырская культура смогла породить множество текстов (как латинских, так и ирландских), его поддерживающих. Однако, если, например, юридический концепт *cáin* ‘закон, установление’ имел непосредственное христианское происхождение и обычно связывался с именем того или иного святого, составившего данный свод правил и запретов, понятие «правды правителя» связывалось с христианством далеко не в первую очередь, что достаточно ясно просматривается в дошедших до нас текстах. Ни о каком загробном покаянии, ни о каком вмешательстве Господа речь в них обычно не идет. «Правда правителя» — это сложная система соблюдения определенных обязательств и воздержания от нарушения определенных заповедей-запретов, которые могли быть и универсальными, но дополнительно — накладывались на каждого короля индивидуально. Соблюдение «правды правителя» не только гарантировало долгие годы счастливого правления и удачи в делах ему самому, но и обеспечивало благополучие вверенных ему земель.

Как формулируется в одном из трактатов о поучениях молодому правителю (*Audacht Morainn* — Наставления Морана):

*Правда правителя создает благо, здоровье, мир, радость, покой, удачу, крепкое сердце;*

*Правда правителя обеспечивает продолжение рода в каждом доме и рождение растений на полях;*

*Правда правителя делает землю обильной, а скот — тучным;  
Правда правителя наливает в срок злаки зерном;  
Правда правителя заставляет плодоносить деревья лесные и  
наполняет их сладостью;  
Правда правителя хранит каждую корову в стаде у рачитель-  
ного хозяина;  
Правда правителя заставляет овец плодиться, жен тяже-  
леть, а соковища — умножаться... (сокращенный пер. по  
[Fomin 2013: 120]).*

Тема получает развитие и в саговой традиции. Так, например, в саге «Разрушение Дома Да Дерга» говорится, что в годы правления короля Конайре «по колено желудей было осенью, вволю рыбы в июне, не случалось ни одному ирландцу погубить другого. От середины весны до половины осени не шевелил ветер хвосты скотине, не бывало бурь, а жены не умирали от родов». Однако нарушение королем ряда наложенных на него зароків вызывает набег грабителей из Британии, от рук которых он сам в результате и погибает (подробный анализ саги см. в недавно вышедшей монографии [O’Connor 2013]). Повесть о гибели короля Конайре считается классическим примером изображения правителя как сакрализованной фигуры, лишенной собственной воли. Нарушение зароків-гейсов автоматически угрожает обществу в целом, и поэтому его убийство становится неизбежным («Личность короля священна. Он является не только защитником общества, но и лицом обязанным подавать пример моральных и материальных норм» [Dillon 1975: 102]). Но можем ли мы, строго говоря, употреблять в данном случае понятие «ритуальное убийство»?

### *Что означает «правда»?*

Сторонник архаического происхождения ирландского концепта М. Диллон видел в др.ирл. *fír* не этимологическое продолжение и.-е. понятия Правды, воплощенной также в др.инд. *ṛtá*. Так, с одной стороны, носитель Правды совершает верные деяния. Но с другой — он отличается мудростью, позволяющей ему выносить

верные суждения, что в саговой традиции воплощается в нарративы о своего рода тестах, позволяющих опознать в мальчике будущего «праведного правителя». В первую очередь, таким образом, праведность правителя воплощается в верности его суждений, которые не только правдивы, но и истинны и мудры.

Аналогичным образом суждения лживые, как и неверные поступки и суждения ошибочные демонстрируют «неправедность» правителя и, следовательно, представляют опасность для общества в целом. Ср. также понятие «неудачливого правителя», близкое к «неправому», встречающееся в других традициях (так, в валлийской повести о Талиесине рассказывается о сыне короля, который не мог наследовать престол, потому что был не удачлив от природы и, в частности, не мог ничего найти на морском берегу после бури, а шведский конунг Домальди уже в XIII в. был убит прямо в церкви своими подданными, которые решили, что в нем скрыта причина неурожая и голода в стране).

### *Нарушение и наказание*

И трактаты, и саговые нарративы дают множество примеров убийства «неправедного правителя», однако далеко не всегда речь в них идет об осознанных нарушениях основных принципов правления или осознанной лжи. Невольная ошибка, нарушение странного зарока также могут привести к гибели правителя. В данном случае оказывается неважным, сознательно или нет, произнесено было неправое речение или совершено неправое деяние. Так, король Мак Кон погибает от того, что стена дома обрушилась на него после того, как он не сумел правильно ответить на вопрос, какое возмещение следует за съеденную овцами траву, а Кормак — от того что случайно услышал игру на прорезной арфе, что было для него запретом. Видимо, неправое деяние или речение в глазах компилятора традиции снимало с короля ауру сакральной неприкосновенности, и он становился уязвимым как для сил природы, так и для своих поданных, которые считали возможным безнаказанно лишить его жизни.

### *Формы умерщвления правителя*

Формы убийства несправедливого правителя были необычайно разнообразны. Причем, естественно, не следует думать, что средневековая Ирландия составляет здесь какое бы то ни было исключение (вспомним Юлия Цезаря или Павла I). Однако от рядового дворцового переворота обстоятельства убийства ирландского короля отличают два момента, которые как раз и позволяют говорить о его ритуализации. Так, в работе [Dalton 1970] приводится список из 19 королей, убитых поданными, и в каждом из случаев отмечается наличие переодевания (женщиной, шутом, чудовищем и проч.), характеризующее сам процесс убийства и делающее его как бы «маскарадным» или «шутовским». К его списку можно добавить, например, убийство короля Федельмида мак Кримтана (846 или 844), совершенное, согласно Анналам, святым Киараном (ум. 547), но реально, видимо, кем-то, кто переоделся святым и нанес этому явно несправедливому королю рану копьем (король умер примерно через 8 месяцев после этого).

### *Роковые дни*

В этой же работе отмечается, что день убийства, как правило, связан с праздником Самайн (1 ноября), причем периодичность подобных убийств — семь лет. Последний вывод — спорен. Однако сама идея, что именно в ночь на Самайн король становится наиболее уязвимым кажется перспективной. Учитывая дату и обстоятельства убийств, они действительно начинают представлять как ритуальные. Более того, свидетельства XVII–XVIII вв. о бесчинствах ряженых именно в этот день (совр. Хэллоуин) демонстрируют архаические корни обрядности и раскрывают ее глубинную суть.

### **Литература**

Dalton 1970 — *Dalton G.F. The Ritual Killing of the Irish Kings // Folklore. Vol. 81. No 1. 1970. P. 1–22.*

Dillon 1975 — *Dillon M. Celts and Aryans. Survivals of Indo-European Speech and Society. Simla, 1975.*

Fomin 2013 — *Fomin M.* Instructions for Kings. Secular and Clerical Images of Kingship in Early Ireland and Ancient India. Heidelberg, 2013.

Henry 1982 — *Henry P.L.* The Cruces of Audacht Morainn // *Zeitschrift für celtische Philologie*. Vol. 39. 1982. P. 33–53.

O'Connor 2013 — *O'Connor R.* The Destruction of Da Derga's Hostel. Kingship and Narrative Artistry in a Mediaeval Irish Saga. Oxford, 2013.

Watkins 1979 — *Watkins C.* Is tre fír flathemon: Marginalia to Audacht Morainn // *Ériu*. 1979. Vol. 30. P. 181–189.

## Скальдическая поэзия как пропаганда: конструирование власти

*Ирина Алексеевна Кучерова*

По выражению П. Мёленграхта Сёренсена, «исландцы были профессионалами, своего рода литературной швейцарской гвардией, которую призывали в случае необходимости переложить историю стихами или прозой» [Meulengracht Sørensen 2000: 13]. Действительно, начиная с X в. фактическая «монополия» — по крайней мере, если верить сохранившимся источникам — на сочинение придворной поэзии перешла к исландцам. Скальдическая поэзия — представлявшаяся современниками как история в стихотворной форме, с трудом подвергавшейся искажению, но, очевидно, сложенная с «нужной» точки зрения — оказалась незаменима в качестве пропаганды, пусть и рассчитанной в первую очередь на сравнительно узкую «придворную» скандинавскую и, возможно, английскую аудиторию. В докладе на примере текстов X–XIII вв. планируется рассмотреть поэтические приемы и стратегии, используемые в хвалебных произведениях скальдов.

Высокая «формализованность» скальдической поэзии привела к созданию определенного стандартного набора «хвалебных блоков», не исключавших при этом индивидуального творчества и позволявших варьировать хвалу в соответствии с конкретной задачей. Так, скальд выбирал форму поэмы (престижную драпу или более простой флокк) и «статусность» стилистики в зависимости от влияния адресата. Описания реальных битв — особенно в заграничных походах, — морских путешествий и сцен раздачи сокровищ дружине подтверждали соответствие правителя «героическому» идеалу и повышали его престиж — зачастую недвусмысленно описывая его жестокую расправу с недовольными подданными или пытающимися перехватить власть противниками. Скальдические панегирики использовались и для «закрепления» прав на землю: через генеалогии, хейти (например, «владыка трендов») и мифологические мотивы брака правителя и

персонифицированной земли — при этом мужественность могла подчеркиваться и сексуальными коннотациями.

Христианизация усложнила задачу, вынудив поэтов отказаться от традиционно престижных кеннингов с именами языческих богов и создавать стилистические фигуры для новых христианских понятий; в то же время «языческие кеннинги» превратились в инструмент противостояния в политической борьбе: так, Ф. Стрём [Ström 1981] описывает скопление придворных поэтов вокруг ярла Хакона, объясняющее его политическую позицию: традиционная скальдическая стилистика идеально подходила для прославления одного из влиятельных сторонников язычества. Тем не менее, как отмечает Дж. Джеш на примере «Драпы об Эйрике» Маркуса Скеггясона, к XII в. поэты вынуждены приспособиться к новым христианским реалиям: теперь хвалы удостоиваются не только мужество, щедрость и военные успехи, но и мудрость и набожность правителя; описываются строительство церквей, паломничество и заключение политических союзов [Jesch 2003]. Представление о «власти от бога» становится новым ценным ресурсом для хвалы: правители не только получают «божественную» поддержку, но и уподобляются «небесному конунгу»-Христу.

К XIII в., однако, скальдическая поэзия постепенно переходит в другую сферу: хвалебные песни начинают слагаться в честь христианских святых. Снорри Стурлусон и его племянник Стурла Тордарсон еще пытаются завоевать расположение норвежских правителей панегириками — не без определенного успеха (что в случае Снорри однозначно рассматривается как пропаганда его исландскими противниками). Но все же на первый план по значимости выходит уже письменная литература — и Снорри вставляет в «Эдду» свой «Перечень размеров»: драпу о конунге Хаконе и ярле Скуле, перемежаемую комментариями, а Стурла «расставляет» фрагменты своих поэм по заказанной ему тем же Хаконем саге: норвежский правитель уже желает быть увековеченным не только и не столько в поэзии, сколько в прозе.



## Литература

Jesch 2003 — *Jesch J.* Old and new in Markús Skeggjason's Eiriksdrápa // Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages. Papers of the 12th International Saga Conference. Bonn / Germany, 28th July — 2nd August 2003 / Eds. R. Simek and J. Meurer. Bonn, 2003. P. 268–274.

Meulengracht Sørensen 2000 — *Meulengracht Sørensen P.* Social institutions and belief systems of medieval Iceland (c. 870 — 1400) and their relations to literary production // Old Icelandic literature and society / Ed. M. Clunies Ross. Cambridge, 2000. P. 8–29.

Ström 1981 — *Ström F.* Poetry as an instrument of propaganda. Jarl Hakon and his poets // *Specvlvm Norroenvm.* Norse studies in memory of Gabriel Turville-Petre / Ed. U. Dronke et al. Odense, 1981. P. 440–458.

## Образ совершенномудрых как средство легитимации власти в Китае рубежа нашей эры

*Антон Эдуардович Терехов*

Проблема обоснования права монарха на престол всегда занимала важное место в политической теории и практике Древнего Китая. Одним из важнейших средств легитимации служила апелляция к образам совершенных мудрецов (*шэн жэнь*), почитавшихся наивысшим воплощением интеллектуально-нравственного и духовного совершенства. Хотя изначально большинство из них являлось сугубо мифологическими персонажами и наделялось божественными атрибутами, постепенно их образы начали подвергаться обратной эвгемеризации, т.е. переосмыслению в виде древних правителей. Это вполне отвечало интересам правителей эпохи Сражающихся царств (Чжаньго, V–III вв. до н.э.). Претворяя в жизнь порядки, учреждение которых приписывалось легендарным государям, они утверждали свою с ними тождественность, и тем самым легитимизировали как предпринимаемые меры, так и собственную власть. Таким образом, к последним векам до нашей эры совершенные мудрецы воспринимались в качестве реальных исторических фигур.

Тем не менее на рубеже нашей эры их образы претерпевают значительные изменения, в наиболее отчетливом виде отразившиеся в корпусе так называемых апокрифических текстов (*чэнь вэй*), религиозно-политических по характеру сочинений, важнейшей функцией которых была легитимизация правящего дома династии Хань (202 г. до н.э. — 220 г. н.э.) с мистически-философских позиций.

В этих текстах образы совершенномудрых правителей подверглись унификации и были перекроены по единому шаблону, вновь придавшему им божественный ореол. Связанные с ними предания отодвигались на второй план, уступая место типовым атрибутам, наиболее значимыми из которых являлись чудесное рождение, удивительная внешность и сопровождающие их деятельность благие знамения.

Некоторые исследователи склонны видеть в этом некое «возрождение» древней мифологической традиции, однако есть основания усомниться в подобной трактовке этого феномена. Хотя каждый из упомянутых атрибутов имел достаточно долгую историю, до эпохи Хань они никогда не объединялись вместе и лишь изредка связывались с образами древних мудрецов. Таким образом, хотя эти аспекты образа совершенномудрых появились не на пустом месте и в определенной мере стали результатами переосмысления рудиментов их изначальной мифологической природы, неверным было бы понимать этот процесс как простое возвращение к ней. Напротив, суть его заключалась в создании принципиально новой мифологии, обожествлении деятелей, к тому времени воспринимавшихся традицией в качестве исторических, что позволяет говорить о феномене ремифологизации.

Причиной такой переработки образов древних правителей стало, как я пытаюсь доказать, стремление сблизить их с фигурой основателя династии Хань Лю Бана (ум. 195 г. до н.э.). Вместо того чтобы обращаться к авторитету мудрецов древности, на родство с которыми он не мог претендовать в силу своего низкого происхождения, Лю Бан распространял слухи о своем зачатии от дракона, специфических внешних чертах и различных знамениях, демонстрировавших поддержку высших сил. Хотя все эти атрибуты восходили к представлениям образованных верхов, подобное их применение стало результатом переосмысления древней традиции на низовом уровне: легенда о чудесном рождении восходила к древним мифам о появлении на свет основателей предшествующих династий, представления об удивительной внешности основывались на популярном в народе искусстве физиогномики, а благие знамения, в предшествующей официальной традиции являвшиеся атрибутами далекой древности, оказались перенесены в политическую действительность.

Таким образом, предпринятые Лю Баном меры по повышению собственного авторитета можно считать образцом «простонародной» легитимации, построенной на низовых верованиях и рас-

считанной не столько на образованную элиту, отношения с которой у основателя Хань не складывались, сколько на средние и низшие слои китайского общества, выходцами из которых были как сам Лю Бан, так и большинство его соратников.

На протяжении некоторого времени подобное обоснование прав ханьских императоров на престол было достаточным, однако в I в. до н.э. династия стала испытывать серьезный кризис легитимности, и ассоциация ее основателя с совершенномудрыми древности, которые теперь (во многом благодаря ему же) выступали в виде персонажей божественных, призвана была укрепить позиции правящего дома. Таким образом, модель легитимации, предложенная в апокрифических текстах, явилась сочетанием элитарных и простонародных представлений: одним из ее источников стали низовые народные верования, в основе которых, в свою очередь, лежали специфически переосмысленные представления образованных верхов. В результате, совершенные мудрецы оказывались прообразами ханьских правителей и прецедентом для их обожествления; кроме того, в их число было включено несколько министров, что позволяло защитить позиции ученых, к числу которых относились некоторые из авторов *чэнь взй*. Таким образом, древние правители и их советники стали отражением государей и сановников ханьского Китая.

## **Традиционные представления о власти в эпоху революции: власть и фольклор Монголии в первой четверти XX в.**

*Дмитрий Алексеевич Носов*

Первая четверть XX в. стала переломной эпохой для политической и культурной истории Монголии. В это время произошел целый ряд знаковых для страны событий: крах империи Цин в Китае (1644–1912) и объявление Монголией независимости, китайская оккупация (1919–1921) и провозглашение Народной Республики. Завершением процесса коренных перемен в политическом и общественном устройстве Монголии можно считать смерть последнего теократического правителя страны — Богдо-гэгэна VIII в 1924 г. и переход всей полноты власти в руки Монгольской Народно-Революционной партии [Яскина 2007: 67–77].

Одновременно со столь бурно развивавшимися событиями, включавшими вооруженные столкновения и появление новых, ранее неизвестных монголам социальных институтов, культура большей части населения продолжала носить традиционный кочевой характер. Процессы легитимации власти и политических изменений в такой культуре сопровождались фольклорными произведениями, созданными на базе структуры и образных систем топонимических легенд, этиологических и мифологических рассказов. Реакция народа на различные происшествия также могла выражаться в малых стихотворных формах, паремиях и загадках.

Особо в устном народном творчестве было отмечено присутствие в Монголии барона Р.Ф. Унгерна фон Штернберга (1886–1921), вторгшегося в страну в 1920–1921 гг. и Джа-ламы Дамбиджалцана (1860–1923) — калмыка, выдававшего себя за монгольского дворянина. Помимо отражения в фольклоре проявленной ими жестокости при освобождении населенных пунктов от китайцев и борьбе со своими внутренними врагами, можно отметить произведения, создававшиеся их сторонниками с целью фор-

мирования в народном сознании ассоциации военачальников с традиционными сакральными образами буддийских божеств и фигурой Чингис-хана (1162–1227).

Отдельного внимания заслуживает процесс придания участникам событий черт мифологических и фольклорных персонажей, что может быть косвенной характеристикой отношения к ним со стороны носителей фольклорной традиции.

К сожалению, все эти процессы пока мало затрагивались фольклористами-монголоведами как в силу идеологических причин, так и в силу установки на формирование идеального представления об устном народном творчестве как отражении традиционных, мифологических представлений.

Последние открытия в отечественных, монгольских и европейских архивах дают исследователям множество новых сведений о бытовании актуального фольклора у монголов. У нас появляются свидетельства того, как фольклор реагировал на политические изменения в Монголии первой четверти XX в. Они содержатся в материалах путешественников, посещавших страну и работавших в ней. К этому времени в России и Европе сформировалось научное и практическое монголоведение, представители которого не ограничивались деятельностью в своих областях. Филологи, историки, дипломаты, военные разведчики и миссионеры различных христианских конфессий внимательно следили за тем, как отражались изменения политической ситуации в народном сознании. Их отчеты и дневниковые записи изобилуют упоминаниями о реакции на различные знаковые события, облаченной в традиционную устную форму. Зачастую сами путешественники не осознавали, что фиксируют по сути акт исполнения фольклорного произведения.

Сравнение этих источников с созданным во второй половине XIX в. корпусом записей текстов различных жанров устного народного творчества монголов, бурят и калмыков (см., например, [Потанин 1883; Потанин 1893; Хангалов 1889]) позволяет увидеть, как на протяжении почти ста лет менялись представления о власти, бытовавшие в среде носителей фольклора.

Также имеется значительное количество публикаций и полевых записей фольклора, сделанных во второй половине XX — начале XXI в. Они могут быть использованы для сравнения с источниками рассматриваемого периода с целью выявить изменения представлений монголов о власти в советскую и постсоветскую эпохи.

Не менее важным представляется выявление подобных представлений в период установления господства маньчжурской империи Цин в Монголии (XVII–XVIII вв.), когда у монголов формировались новое понимание своей роли в государстве и отношения с центральной властью.

### Литература

Потанин 1883 – Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879 г. по поручению Императорского Русского географического общества членом-сотрудником оного Г.Н. Потаниным. Выпуск IV. Материалы этнографические. СПб., 1883.

Потанин 1893 – Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Путешествие Г.Н. Потанина 1884–1886. Т. I–II. СПб., 1893.

Хангалов 1889 – Бурятские сказки и поверья, собранные Н.М. Хангаловым, о. Н. Затопляевым и другими. Записки Восточно-Сибирского Отдела Императорского русского географического общества. Т. I. Вып. 1. Иркутск, 1889.

Яскина 2007 – История Монголии. XX век. Отв. ред. тома Г.С. Яскина. М., 2007.

## **Власть в «народных» представлениях вчера и сегодня**



## **«Американец, трепещи!»: фигура В. Путина в современном охранительном дискурсе**

*Анна Андреевна Кирзюк*

Протестные движения, начавшиеся зимой 2011 г. в России, уже неоднократно становились предметом исследований [Антропология протеста 2014; Политика аполитичных 2014]. При этом внимание социологов, антропологов и фольклористов было направлено преимущественно на проявления оппозиционной активности; между тем различные высказывания в поддержку действующей власти (в том числе и в форме масштабных уличных акций), стали не менее заметной частью современного публичного дискурса, чем политический протест.

«Охранительным дискурсом» мы называем всю совокупность высказываний в защиту политического status quo. Для консервативного политического мифа традиционно важна фигура правителя («национального лидера»), который является главным означающим «своего» мира, нуждающегося в защите от враждебных сил. Поэтому представляется важным понять, каким образом конструируется в охранительном дискурсе фигура действующего президента В. Путина (далее — ВП).

Материалом исследования послужила информация, собранная в 2012 и 2015 гг. группой «Мониторинг актуального политического фольклора». Это: 1) плакаты (лозунги и визуальные материалы) с упоминанием ВП и невербальная символика на митинге в Лужниках (23.02.2012); 2) лозунги и невербальная символика на автопробеге (18.02.2012); 3) плакаты (лозунги и визуальные материалы) с упоминанием ВП на митинге и шествии «Антимайdan» (01.03.2015); 4) устные высказывания о ВП, полученные в ходе интервью на «Антимайдане».

Исследование «Антимайdana» и предыдущих акций в поддержку власти [Громов 2013, Кальк 2012] показало, что доля плакатов авторского происхождения на таких мероприятиях невелика; наблюдателями также фиксировались миграции плакатов по толпе

митингующих, т.е. высказывания на акциях с охранительной идеологией предельно анонимны (у них в самом буквальном смысле нет автора), что делает их привлекательным объектом для исследователя политического фольклора.

Тексты политического фольклора («политлора») — так же, как и фольклорные тексты других видов — монтируются из накопленных традицией дискурсивных «блоков» по некоторым устойчивым моделям. Комплекс охранительных высказываний последнего времени стал интересным случаем реактуализации различных по своему происхождению мифологем и дискурсов. Будучи весьма эклектичным и в семантическом, и в стилистическом планах, охранительный текст о ВП (под которым здесь понимается совокупность имеющихся в нашем распоряжении визуальных и вербальных высказываний) также являет собой пример пластичности «политлорных» форм, их способности трансформироваться под влиянием изменений в медийном поле. В первом приближении он видится составленным из дискурсов «заботы о народе» и «неподкупной власти», образов вассальной преданности, «царя-защитника» и «царя-избавителя». Этот текст вписан в антизападную мифологию холодной войны. При этом для носителя охранительного сознания атрибутика героя голливудского боевика в изображении ВП, видимо, вполне естественно сочетается с миссией этого персонажа изолировать страну от пагубного западного влияния.

Для выяснения того, как «сделана» фигура ВП в охранительном дискурсе, будут произведены следующие дескриптивные и аналитические операции:

— определение доминирующих риторических приемов, используемых в высказываниях о ВП (векторы адресации высказываний, метафорика);

— выявление фреймов (прецедентные тексты / ситуации), к которым отсылают высказывания о ВП; определение доли таких отсылок в общем числе высказываний;

— вычленение типов дискурсов и основных мифологем, служащих «строительным материалом» для «сборки» высказываний о ВП.

## Литература

Антропология протеста 2014 — «Мы не немцы!»: Антропология протеста в России 2011–2012 гг. / сост. А. Архипова, М. Алексеевский. Тарту, 2014.

Громов 2013 — *Громов Д.* Зимнее противостояние 2011–2012 гг.: две тактики мобилизации и самопрезентации // *Этнографическое обозрение*. 2013. № 2. С. 109–125.

Кальк 2012 — *Кальк А.* «Креативная» Болотная и «народная» Поклонная: визуальный ряд митингов в Российских СМИ // *Laboratorium*. 2012. № 2. С. 164–172.

Политика аполитичных — Политика аполитичных: гражданские движения в России 2011–2013 гг. М., 2015.

## Президент, инопланетяне и Бог — кто же нами управляет?

*Оксана Владимировна Головашина*

В рамках работы над проектом «Историческая память и гражданская идентичность современного россиянина» в четырех регионах центральной России проводилась серия опросов. Первые 200 анкет были получены на случайной выборке, однако, когда проведенный анализ подтвердил предварительную гипотезу о зависимости образов памяти от возраста, генеральная совокупность была разделена на типы по годам рождения респондентов, а внутри каждого типа был случайным образом произведен отбор единиц в выборочную совокупность. Общее количество проанализированных анкет — 900 (анкеты, на которых осуществлялась проверка гипотезы, в общую совокупность не включались). Источниками для формирования выборки послужили студенты вузов Тамбова, Саратова, Липецка, Воронежа, работники предприятий, образовательных, медицинских учреждений данных регионов, прохожие на улицах. Основной массив ответов был получен в результате устных опросов с использованием диктофона. 18% анкет заполняли сами респонденты. Несмотря на различные методы заполнения анкет, принципиальной разницы по содержательной части в ответах обнаружено не было.

*Таблица 1. Распределение выборки по регионам, %*

Регион	После 1985 г.р.	1984–1970 г.р.	1969–1955 г.р.	До 1954 г.р.
Тамбовская область (г. Тамбов, Рассказово, Моршанск, с. Дегтянка, Горелое, Малиновка, Шапкино, Старотомниково, Советское)	36	30	29	40
Липецкая область (г. Липецк, Усмань, Грязи, с. Синявка, Петровка, Стебаево, Никольское, Грачевка)	14	28	24	12
Саратовская область (г. Саратов, Балаково, Ртищев, с. Ивановка, Багаевка, Дубки, Сосновка)	26	20	26	36

Воронежская область (г. Воронеж, Борисоглебск, Лиски, с. Георгиевка, Петровское)	24	22	21	22
--	----	----	----	----

Так как в рамках данного исследования сознательно были взяты регионы, схожие по географическому и социально-экономическому положению, небольшая разница в количестве респондентов из каждого региона, не повлияла на результаты.

Один из вопросов анкеты «Кто нами управляет?» был направлен на выявление представлений о власти в различных возрастных группах.

*Таблица 2. Распределение ответов респондентов по возрастным группам, %*

Кто нами управляет	После 1985 г.р.	1984–1970 г.р.	1969–1955 г.р.	До 1954 г.р.
Политики	44	26,5	33	34,5
Бандиты и олигархи	8	27	25,5	12
Евреи, масоны и мировое правительство	7	18	21	23
Высшие силы	23	14	11	24,5
Мы сами	16	11,5	6,5	4
Затруднились ответить	2	3	3	2

В приведенной таблице видно, что приблизительно треть россиян считает, что нами управляют политики. Кроме редких цитат из учебников по обществознанию (например, «органы государственного и местного самоуправления») у, наверное, хорошо сдавших ЕГЭ студентов, в ответах не встречается ссылка на местные органы власти. Наиболее популярные варианты: «Президент», часто — «Путин», на втором месте «Правительство». Вряд ли это может свидетельствовать о развитом политическом сознании современных россиян, скорее — о доминировании в нем стереотипов, в том числе вследствие нежелания серьезно задумываться на тему «Кто же нами управляет». П. Бурдьё, критикуя распространение различных опросов общественного мнения,

доказывает ошибочность представлений о том, что «все люди могут иметь мнение» и «все мнения значимы» [Бурдьё 1993: 161]. Когда у россиян спрашивали прямо, существует ли мировое правительство, число уверенных в том, что оно нами и управляет достигло 45% [ВЦИОМ. Существует ли...]. В нашем исследовании подобный вариант так же был, однако в первую очередь о мировой закулисе вспоминают около 17% респондентов, причем число выбравших именно этот вариант растет в зависимости от возраста опрашиваемых. Состав участников «заговора» тоже меняется: если более молодые респонденты чаще упоминают Америку или инопланетян, то с возрастом популярнее становятся привычные поколениям евреи и масоны.

Говорят ли россияне о мировом правительстве или просто о том «Кто нами управляет», значительное число респондентов связывают власть с деньгами и теми людьми, у кого эти деньги есть [ВЦИОМ. Из кого состоит...]. Более старшие респонденты практически всегда ставили рядом богатство и криминал («разбогатевшие нечестные люди, которые заработали, прихватили собственность народную в свои руки и угнетают, унижают народ, не имеющий капиталов», «олигархи, заработавшие деньги нечестным трудом» и т.д.), а среди первого постсоветского поколения, которое не запомнило «лихие 90-е», данный вариант встречался только в 8% случаев.

В том, что всеми нами управляет Бог, более остальных уверены представители самой старшей и самой младшей возрастных групп, причем если первые говорили именно о Боге, то вторые — больше о судьбе, высших силах, «надматериальных сущностях» и т.д. Но все эти варианты в любом случае свидетельствуют о нежелании брать на себя ответственность за собственную жизнь.

Уверенность в том, что мы сами является субъектом власти, более остальных возрастных групп испытывают рожденные после 1985 года. Кто это — «мы» выяснить не всегда удавалось (однако в этот блок включался и встречающийся среди более старших возрастных групп ответ «народ»), но присутствующее в данном вари-

анте ощущение себя субъектом власти вызывает осторожный оптимизм насчет строительства гражданского общества в России.

Часто респонденты в ответах выражали свое мнение насчет власти, и в этом случае оно, как правило, было отрицательным: «Правительство. Люди, которые не совсем помогают обществу развиваться» и т.д. В целом, негативные характеристики (например, «Путин-краб», «шайка жирных, обнаглевших чиновников», «Президент и стадо депутатов») встречались в почти 40%. Затруднились с ответом на вопрос «Кто нами управляет» 2–3% респондентов — это очень низкий процент по сравнению с ответами на другие вопросы анкеты, т.е. россияне готовы сказать свое мнение о власти, но не готовы задуматься.

### Литература

Бурдые 1993 — *Бурдые П.* Общественное мнение не существует // П. Бурдые. Социология политики. М., 1993.

ВЦИОМ. Существует ли... — ВЦИОМ. Существует ли мировое правительство? URL: [http://wciom.ru/zh/print\\_q.php?q\\_id=67809&s\\_id=985](http://wciom.ru/zh/print_q.php?q_id=67809&s_id=985) (дата обращения: 15.03.2015).

ВЦИОМ. Из кого состоит... — ВЦИОМ Из кого состоит Мировое правительство? URL: [http://wciom.ru/zh/print\\_q.php?s\\_id=985&q\\_id=67813&date=24.08.2014](http://wciom.ru/zh/print_q.php?s_id=985&q_id=67813&date=24.08.2014) (дата обращения: 15.03.2015).

## «Русская власть» в фольклорных сюжетах кочевников тундры (по нганасанским материалам)

*Мария Петровна Момзикова*

В одном из нганасанских мифов о сотворении людей и получении ими земных благ [МС 1976: 44–49] встречается упоминание Дярауле нгонте (Цветочных лепестков, Цветочного пуха царя), местом нахождения которого является русское пространство (с избами, русским лекарем «Лёса лекарем», солдатами). У этого «царя» главный герой мифа — культурный герой Дейба-нгуо, должен взять лошадь, которая доставит его на небо к Коу-нямы (Солнца матери): «Если до Дярауле-нгонте дойдешь, то у него есть три лошади. Самая сильная из них имеет железные крылья. Она прикована к ледяному дому» [МС 1976: 45].

В другом нганасанском мифе образ Николая Угодника (Миколки) помещается рассказчиком на место божественного персонажа, который дает людям огонь («Без огня плохо. Надо огонь просить. Русский бог есть Миколка, надо его просить» [МС 1976: 53]), обычно за огонь отвечает Туй-нямы (Огня Мать). В другом мифе Николка («Я-то Николка бог, не знаешь? Я Большая помощь» [МС 1976: 49]) выступает прародителем людей.

Железный Конь Микулуска, который «управляет „крепким паспортом“ и имеет в своем распоряжении „тысячи каменных людей, тысячи железных русских, рождение всех машин“» [Хелимский 1993], был одним из основных духов-помощников нганасанского шамана Тубяку Костеркина. Он, по всей видимости, сочетает в себе «возможности и интересы, соотносимые с православным христианством, с советским строем и с нетрадиционными для нганасанов технологиями» [Хелимский 1993]. Стоит отметить, что среди атрибутов шамана Тубяку была иконка Владимирской Божьей матери [Хелимский 1993; Хелимский, Костеркина 1994], «небольшая икона Николая-Угодника стала для него койка (шаманским идолом)» [Добжанская 2002: 19].

Ленин — другой персонаж, участвующий в творении мира в повествовании Тубяку: «лексика и фразеология упоминаний о Лени-



не повторяет тексты мифов о сотворении земли и ее воссоздании после потопа (ср.: „добрый рост жителей расстеленной Лениным земли“, „отцовский закон и материнский закон, расстеленные Лениным“)» [Хелимский 1993].

Итак, мы видим, что представления о русском «царе», христианском святом, «русском боге», «советской власти», новых «русских» технологиях появляются в важных сакральных текстах культуры — мифах о мироздании и текстах камланий шаманов, как персонажи, равносильные божествам нганасанского пантеона.

Стоит отметить, что образы религиозные и «светские» (связанные с государственными символами), описанные выше, малоразличимы (см., например, описание Железного Коня Микулуску, который отсылает нас и к Миколке, и к «крепкому паспорту»). На это указывает и отрывок из одного «исторического предания», в котором русские наказывают жителей тундры за серьезные проступки методом распятия: «Это мне все равно. [По старому русскому закону]<sup>1</sup> Пробьем мы тебе лоб и руки железными гвоздями» [ЛСН 1938: 64–73; ФД1]. Таким образом, можно говорить о том, что персонажи, с которыми мы имеем дело, и их практики являются образом «русской власти» вообще.

Для чего нганасаны могли включать подобных персонажей в одни из самых важных текстов культуры — это отдельный вопрос, который я и попытаюсь рассмотреть во время доклада. Можно предположить, что присутствие мифологических представителей «русской власти» в фольклорных повествованиях нганасан, являлось урегулированием отношений между этническими группами на символическом уровне через включение важного этнического соседа в представления об устройстве мира. Важно учитывать то, что в социальной действительности отношения нганасан и русских были отношениями меньшинства с правящим большинством.

В ходе доклада будут подробно проанализированы тексты, в которых мы встречаем подобных персонажей. Будет рассмотрено, в

---

<sup>1</sup> В квадратных скобках помещен фрагмент, который не попал в опубликованный текст и существует только в архивных материалах.

каких эпизодах они появляются, с какими персонажами взаимодействуют, кто вместо них присутствует в других вариантах тех же сюжетов (если существуют подобные записи).

Основные материалы доклада — публикации и архивные записи текстов повествовательной прозы нганасан, некоторые публикации поэтических повествований, а также материалы других исследований, которые затрагивают эту тему.

### Сокращения

ЛСН 1938 — Легенды и сказки нганасанов. Красноярск, 1938.

МС 1976 — Мифологические сказки и исторические предания нганасан, М., 1976.

ФД — Архив ИЭиА РАН, фонд Б.О. Долгих.

ФД 1 — ФД. Папка 1, Хэлиптэ Кокары, «О Лисю лентяе», соб. Б.О. Долгих, 1935-01-06.

### Литература

Грачева 1979 — *Грачева Г.Н.* К вопросу о влиянии христианизации на религиозные представления нганасан // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX-нач. XX в.). Л, 1979.

Добжанская 2002 — *Добжанская О.Э.* Песня Хотарэ. Шаманский обряд нганасан: опыт этномузыковедческого исследования. СПб., 2002.

Хелимский 1993 — *Хелимский Е.А.* Заимствования из православной религии и советской идеологии в ритуальной практике нганасанского шамана // Традиционные культуры и среда обитания: I Международная конференция: тезисы. М., 1993. С. 98–100.

Хелимский, Костеркина 1994 — *Хелимский Е.А., Костеркина Н.Т.* Малые камлания большого шамана // Таймырский этнолингвистический сборник. М., 1994.

### **Основные публикации фольклорной прозы нганасан**

Гусев В.Ю. Нганасанские тексты // Аннотированные фольклорные тексты обско-енисейского языкового ареала. Томск, 2010. С. 212–262.

Долганские и нганасанские сказки. Запись и перевод А. А. Попова. // Сказки народов Севера. М.–Л., 1959, С. 131–132; 136–140; 251–252.

Легенды и сказки нганасанов. Красноярск, 1938.

Мифологические сказки и исторические предания нганасан. М., 1976.

Переводы нганасанских, долганских и якутских сказок // Сказки народов Севера. М.–Л., 1951, С. 109–126; 265–279; 607–627.

Сказки народов Сибирского Севера. Вып.3. Томск, 1980. С.3–54.

Сказки народов Сибирского Севера. Вып.4. Томск, 1981. С.159–177.

### **Основные архивные материалы**

ИЛИ РАН: архив Н.М. Терещенко

ИЭА РАН (им. Н.Н. Миклухо-Маклая): архив Б.О. Долгих

МАЭ РАН (Кунсткамера): архивы А.А. Попова, Г.Н. Грачевой

Корпус нганасанских фольклорных текстов В.Ю. Гусева. URL: <http://www.iling-ran.ru/gusev/Nganasan/> (дата обращения: 09.02.2014)

Фонотека Таймырского радио

## **Телефон в микроволновке и заклеенная веб-камера: от конспирологических теорий к повседневности одной (полу)закрытой группы**

*Мария Васильевна Вятчина*

Конспирологические нарративы распространены среди самых разных групп, причем удивительным образом они могут ассоциироваться с сообществами диаметрально противоположными. Какие они, повседневные практики, ставшие результатом подверженности теории заговора? Кто инициирует исполнение этих практик, давая тем самым прецедент? Есть ли их теоретическое обоснование внутри сообществ? Какие внешние факторы обуславливают такие действия? Что специфично (и связано с пространством религии), а что является общим? Эти вопросы стали отправными точками для нового взгляда на мусульманское сообщество N. (название не упоминается в тексте исходя из исследовательской этики и в связи с полулегальным положением изучаемой группы в РФ).

Исследования конспирологических нарративов и развитие *surveillance studies* касаются, в первую очередь, западного мира [Найт 2010], а также активно изучаются на примере эсхатологических сценариев, берущих начало в христианской культуре. В то же время ислам, являясь зачастую источником для создания образа врага, использует данные схемы выстраивания объяснительных моделей (куда удачно вписываются и «жидомасонские заговоры», и антиамериканский дискурс). Таким образом, получают символические конструкции, подлежащие все новым и новым интерпретациям.

Об особой предрасположенности («валентности», по выражению А. Панченко) религиозных явлений к конспирологическим объяснительным моделям говорят сегодня многие авторы [Панченко 2014: 10]. При проведении полевого исследования среди мусульманской молодежи Татарстана такая информация долгое время оставалась для меня фоновым знанием, поскольку я кон-

центрировалась на сборе историй религиозного обращения. Вместе с тем, разрозненные наблюдения постепенно дали возможность говорить о некоем общем нарративе, а сами практики (в том числе включенность в них) станут предметом обсуждения в данном докладе.

По своей форме наблюдаемые практики не являются уникальными или специфичными. Разнообразные примеры можно найти в художественной литературе, кинематографе, воспоминаниях старших поколений и т. д. (х/ф «Штази» или более современные приемы слезки, показанные в фильме «Пятая власть»; упоминания о телефоне, который закрывали подушкой в советских квартирах, а «серьезные» разговоры вели исключительно на кухнях, и т. п.). Общество в условиях действия репрессивного аппарата изобретало и изобретает массу способов избегания техник слезки (причем появление нового оборудования стимулирует соответственно развитие анти-действий). Не углубляясь в «теорию вещей», остановимся на том, как развиваются сценарии. Для этого будут использоваться классификации, описанные Т. Амиряном в работе «Они написали заговор» [Амирян 2013]. Я постараюсь определить место наблюдаемых явлений среди систем, предложенных разными авторами, например, М. Баркуном (конспирология событий; системные заговоры и суперзаговоры) [Barkun 2003] и понять вписанность и/или невписанность наблюдаемых процессов.

Основу для развития теорий заговора, актуальных в сообществе N., дают, как минимум, три известных источника. Это, во-первых, традиция, берущая начало в советском прошлом, богатом на подобные практики; во-вторых, глобалистские сценарии, распространенные сегодня по всему миру, и, в-третьих, современный российский контекст, в котором группа подвергается регулярным информационным атакам в СМИ (порождающим моральные паники) и находится под надзором силовых структур. Можно задаться вопросом, какая здесь связь с мусульманами, если эти теории не специфичны? Вероятно, дело в том, что именно в границах наблюдаемого сообщества эти практики воспроизводятся и

наделяются конкретными смыслами, им даются объяснения такого рода, которые не всегда понятны человеку, находящемуся за рамками группы. То есть специфичны не практики, специфичны способы их легитимации и объяснения.

Структура группы и внутренние идеологические режимы способствуют развитию идей о «заговорщической культуре». Так, это показывают фигура лидера, имя которого обычно не произносится, а заменяется специальными терминами, призванными подчеркнуть высокую миссию; способы передачи материалов для обсуждения/обращений лидера и техники по их «сокрытию» (начиная от неперемного стирания файлов с проповедями после изучения и заканчивая запретом на хранение таких материалов дома).

Сама организация N. функционирует по сетевому принципу, связующими звеньями в которой становятся специальные образовательные учреждения. Мобилизация сообщества произошла в тот момент, когда в результате обысков и прокурорских проверок значительная часть преподавателей школ была вынуждена спешно покинуть территорию Российской Федерации, что стало важным элементом истории группы и коммеморативным водоразделом (для конструирования «золотого века» сообщества и переопределения, что было «до» и что стало «после»/ «сейчас»). Для восполнения сложившегося дефицита педагогического состава были приглашены выпускники разных лет, которым таким образом символически напомнили о «долге» перед общиной. Функционирующий внутри группы политический и бытовой фольклор оказываются тесно связаны между собой. Помимо персонажей общероссийского и регионального значения, лиц из элит разных групп, в устные тексты попадают добившиеся определенных высот участники группы, а также те, кто наделяется статусом «героев» и «предателей» в связи с усложнившейся политической ситуацией.

### Литература

Панченко 2014 — *Панченко А.* Компьютер по имени Зверь: эсхатология и конспирология в современных религиозных

культурах // Конспирологические нарративы в русской культуре: проблемы и перспективы исследования. 29 — 30 ноября 2014 г. Программа семинара. СПб., 2014. С. 10.

Найт 2010 — *Найт П.* Культура заговора. М.: Ультракультура 2.0, 2010.

Barkun 2003 — *Barkun M.* A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003.

Амирян 2013 — *Амирян Т.Н.* Они написали заговор. Конспирологический детектив от Дэна Брауна до Юлии Кристевой. М. : Фаланстер, 2013.

## Лихорадка Эбола в СМИ: летучая мышь против многополярного мира

*Мария Борисовна Коношенко*

В феврале 2014 года в Республике Гвинея были официально зафиксированы случаи заболевания лихорадкой Эбола, за которыми последовала страшная эпидемия — самая сильная из всех вспышек этого заболевания, начиная с 1976 года. Редкий вирус, естественными носителями которого, как считается, являются летучие мыши, распространился в нескольких странах Западной Африки — прежде всего, Гвинее, Либерии, Сьерра-Леоне.

Представители международных медицинских организаций («Врачи без границ», «Красный крест» и др.), отправившиеся в Западную Африку, чтобы прекратить эпидемию, столкнулись с многочисленными трудностями — прежде всего с отсутствием сертифицированной вакцины и эффективных методов лечения, плохими санитарными условиями и слабо развитой системой здравоохранения в затронутых странах. 8 августа 2014 года Всемирная организация здравоохранения признала нынешнюю эпидемию угрозой мирового масштаба [1], что было отражено в средствах массовой информации и привело к усилению панических настроений во всем мире.

Примечательно, что обсуждение лихорадки в мире приняло также политический и даже идеологический характер. В настоящем докладе показано, что возникновение эпидемии и ее возможные последствия часто интерпретируются в СМИ в зависимости от специфики властного дискурса, актуального в том или другом государстве, — речь идет, прежде всего, о России и США.

Многие авторы и «эксперты» независимо друг от друга высказывали предположение о том, что вирус Эбола — это биологическое оружие. Однако на вопрос, против кого может быть направлено это оружие, они отвечали по-разному. Ниже мы рассмотрим два основных предположения.



Первая точка зрения: Эбола — это биологическое оружие США, разрабатываемое в целях укрепления их мирового господства. Начиная с августа 2014 года, это предположение высказывается в проправительственных российских СМИ — в газетах «Правда» [2], «Комсомольская правда» [3], в новостных программах, ток-шоу и документальных фильмах на телеканалах Россия 1 [4], [5], НТВ [6], 1 канал [7] и других. Ср. высказывание Владимира Жириновского в ток-шоу 1 канала «Время покажет», выпуск от 15 октября 2014: «Беспокойство Обамы по поводу лихорадки Эбола — это на воре шапка горит. Это все проделки американцев, это один из видов бактериологического оружия, а Африка для них — как испытательный полигон» [5]. Таким образом, в лояльных власти российских СМИ эпидемия предстает как инструмент пропаганды против политики США.

Аналогичные предположения, только с более широкими обвинениями в адрес Западного мира в целом (во главе которого, впрочем, так или иначе стремятся быть США), высказывались и в африканской прессе. Наибольший резонанс получила статья в либерийской газете «Daily Observer» от 9 сентября 2014 года [8]. Ее автор, профессор ботаники Сирил Бродерик, предполагает, что вирус Эбола — это генно модифицированный организм, который создают и тестируют западные «биотеррористы» — исследовательские институты и фармакологические компании, прежде всего в США.

В октябре 2014 года, вскоре после возникновения единичных случаев заболевания вирусом в США и странах Европы, в западных СМИ высказывается опасение, что вирус Эбола могут взять на вооружение исламские террористические группировки [9]. Такие предположения соответствуют общей антиисламистской риторике этих стран на фоне возникновения агрессивного «Исламского государства», идущего на открытую военную конфронтацию [11]. 29 октября 2014 года госсекретарь Испании по делам безопасности Франсиско Мартинес заявил в парламенте, что террористы «Исламского государства» предполагают использовать вирус в качестве биологического оружия [12].

Таким образом, африканцы оказались в центре большой геополитической игры, в которой стороны защищают собственные интересы, а сам вирус стал если не биологическим оружием, то во всяком случае инструментом антипропаганды.

*Исследование было проведено при поддержке гранта РГНФ 14-04-00488 «Языковые контакты в Африке».*

### **Литература**

1. <http://www.who.int/mediacentre/news/statements/2014/ebola-20140808/en/>
2. 11 августа 2014, статья «Неизлечимый вирус Эбола придуман в США как биологическое оружие?» <http://www.pravda.ru/news/world/restofworld/africa/11-08-2014/1220809-ebola-0/>
3. 9 сентября 2014, статья «Вирус Эбола: биологическое оружие или месть природы?» <http://www.kp.ru/daily/ebola/?view=desktop&cp=0#comment>
4. 31 августа 2014, новость: «В смертоносной лихорадке Эбола разглядели новое биологическое оружие США» <http://www.ntv.ru/novosti/1204919>
5. 25 августа 2014, ток-шоу «Прямой эфир»: «Лихорадка Эбола: разбуженный вирус или тайное оружие?» [http://russia.tv/video/show/brand\\_id/5169/episode\\_id/1047436/video\\_id/1038494/viewtype/picture](http://russia.tv/video/show/brand_id/5169/episode_id/1047436/video_id/1038494/viewtype/picture)
6. 25 октября 2014, документальный фильм: «Эбола. Эпидемия из пробирки» [http://russia.tv/brand/show/brand\\_id/58574](http://russia.tv/brand/show/brand_id/58574)
7. 15 октября 2014, ток-шоу «Время покажет»: «Вирус Эбола: бояться или нет?» <http://www.1tv.ru/prj/timewilltell/vypusk/33673>
8. 9 сентября 2014, статья “Ebola, AIDS Manufactured By Western Pharmaceuticals, US DoD?” <http://www.liberianobserver.com/security/ebola-aids-manufactured-western-pharmaceuticals-us-dod>
9. 20 октября 2014, статья “A ‘Dark Winter’ of Ebola terrorism?” [http://www.washingtonpost.com/opinions/marc-thiessen-a-dark-winter-of-ebola-terrorism/2014/10/20/4ebfb1d8-5865-11e4-8264-deed989ae9a2\\_story.html](http://www.washingtonpost.com/opinions/marc-thiessen-a-dark-winter-of-ebola-terrorism/2014/10/20/4ebfb1d8-5865-11e4-8264-deed989ae9a2_story.html)

10. 27 октября 2014, статья “Evaluating Ebola as a Biological Weapon” <http://www.forbes.com/sites/stratfor/2014/10/27/evaluating-ebola-as-a-biological-weapon/>

11. 26 сентября 2014, статья “What is Islamic State?”  
<http://www.bbc.com/news/world-middle-east-29052144>

12. 30 октября 2014, новость “Isis wants to spread Ebola: security chief” <http://www.thelocal.es/20141030/spain-security-chief-warns-of-isis-threat-to-spread-ebola-islamic-state>

## **«Москва, Москва, отпусти меня»: власть города над человеком в нарративах городских жителей**

*Елена Константиновна Малая*

Данный доклад посвящен особому типу нарративов — текстам о мифологизации и гипостазировании города. Материалом исследования послужили 20 интервью, а также 58 текстов, бытующих в социальной сети «Живой журнал».

Сравнительно небольшой объем выборки искупает устойчивое сходство элементов текстов, что позволяет говорить об их структурной общности. Рассмотрим основные аспекты власти города над человеком, находящие отражение в данных нарративах.

### **1. «Город держит»**

В основе текстов этого типа лежит представление о том, что город может удерживать человека в себе вопреки его желанию. Авторы ряда нарративов связывают свои трудности отъезда с волей города, который их не отпускает. При этом «удерживание» может происходить двумя способами — назовем их условно «абстрактным» и «конкретным». В первом случае информант перечисляет ряд событий, мешающих ему уехать (причем, что характерно, этот набор оказывается подчеркнуто положительным или же, наоборот, негативным). Само появление этих событий в жизни информанта связывается с волей города, что явно эксплицируется:

*[...] **Город не отпускал, так всегда бывает, когда редко ходишь, город затягивает, держит крепко, вставляет палки в колеса, вырваться сложно. Дети устроили у бабушки небольшой погром, и она готова была отказаться с ними сидеть, а ведь итак еле-еле уболтали, одна-то бабушка сразу пошла в отказ, так-то мы бы еще в июне сходили, да бабуля нас завтраками кормила, город не отпускал... когда редко ходишь, оно так, сложно вырваться, Саше подкидывали работу, не отказаться, то да се, но тут надо было уже рвать когти, потому что НАДО!!!** [У каждого 2012]*

[...] янка под гитару, самые красивые люди вокруг, море внимания и тепло по телу ото всего, что происходит и произносится. **Это называется, я уехала из Зе ))) вроде как я даже вещи собрала и увезла в горск еще в субботу утром. Но нет же — город не отпускает ))) по-хорошему так не отпускает (за что ему отдельное спасибо)** [Хороший был день 2008]

О власти города над событиями в жизни человека мы поговорим немного позднее, а сейчас обратим внимание на второй способ реализации модели «город держит». Выше я назвала его более конкретным по сравнению с первым из-за того, что он охватывает собой только одно событие — случившееся или бывшее очень вероятным опоздание на поезд/самолет, которое иногда усугубляется незнанием дороги к вокзалу. Активизируется представление о вокзале как о воротах города, последнем рубеже его власти.

**Этот город не отпускает, морочно выводит на другие выходы со станции метро и за 12 минут до окончания посадки мы пугаем распросами беременную девочку, дрожащего старичка, и только услышав мой мат откликается проходящая русская старушка и правильно направляет нас** [Городостров 2011].

Идея подвластности отъезда воле города (которую нужно преодолевать) связана с мифологическими интерпретациями блуждания в городе в целом. Город может водить кругами, путать дороги, открывать короткие или длинные пути к нужной точке, показывать или скрывать места. Иными словами, город становится хозяином ситуации, определяя маршруты человека.

**Берлин [...] говорит: ну давай, давай, давай бегать и играть, давай я тебе покажу еще вот это, а давай я тебя сейчас заведууу вон тудаа!.. [...] например, в первый вечер поехала встречаться с Аней и Ильей и потерялась на станции Фри-**

*дрихитрассе. бегала вниз-вверх; чувство такое, будто указатели вроде и есть, но я НЕ МОГУ ПОНЯТЬ [...] и вот, ровно после того, как прооралась и посмеялась, нужный переход нашелся, причем, было непонятно, как я его не видела все это время. и так почти всякий раз, стоит мне остаться с городом наедине [Еще про Берлин 2013].*

Блуждание в городе устойчиво связывается с его волей. Интересно было бы провести сравнение, разумеется, требующее дополнительных материалов, этих представлений с традиционными текстами о блуждании в необжитых (неосвоенных) пространствах — в лесу («леший водит» в русском фольклоре), в холмах (например, по воле ирландского «малого народца») и т.п. Неосвоенность пространства, вероятно, оказывается ключевым фактором мифологизации города в этом ракурсе — человек чувствует свою неспособность гарантировать успешность достижения нужного места в городе, степень неопределенности растет, и у информанта создается впечатление подвластности его ненадежного, не поддающегося прогнозированию перемещения не его воле, а некой другой силе, отождествляемой с местом блуждания.

Рассмотрев модель удержания городом человека, обратимся к тому, что же делать, если город тебя не отпускает? Информанты считают, что в таком случае с ним нужно говорить.

## 2. Диалог с городом

*Я никогда в жизни так не опаздывала на поезд. Время, допустим, у меня пять минут до поезда, да, до отправления, а я еще в метро. А мне надо выйти, пойти на вокзал, найти путь, прийти в поезд, ну это п\*\*\*\*ц, короче. И я просто еду и понимаю, что... ну, я реально на грани оставания, а у меня... сто рублей. То есть, у меня нет вообще денег. Абсолютно. И... я, короче, еду такая... и просто говорю с Москвой <...> говорю: «Слушай. Ну, блин, ну, я понимаю, что... ну, что ты... ты хочешь, чтоб я тут осталась...» Потом говорю: «Ну слушай,*

*я щас не в силах вообще... тут остаться... давай, я обязательно к тебе приеду, ты же знаешь, что я приеду еще, и еще, и еще, и в конце концов скорее всего даже останусь...» — и так далее, потом говорю: «Давай ты сейчас меня отпустишь, чтобы я смогла вырасти до тебя и заработать денег, как бы... и приехать достойной тебя, вообще.. давай, пожалуйста, я щас уеду в Питер обратно...» — и я успела на поезд [Инф. 1].*

Данный нарратив интересен не только объединением идеи двух моделей — города, который держит, и разговора с ним, но и явно выраженным представлением о том, что именно благодаря обращению к городу информантка успела на поезд. Она не называет никаких других действий, предпринятых для этого, не говорит, как ускоряла шаг или искала нужный путь — нет, для нее итог «я успела на поезд» является логическим продолжением рассказа о диалоге с пространством.

Модель диалога с городом может воплощаться в разных формах: в виде просьбы, как в этом случае, а также в виде благодарности, приветствия или прощания, вопроса и т.п.

*Я благодарила Львов. [...] Я была счастлива, два дня проведя во Львове, гуляя там и мечтая жить. Уезжала оттуда в 23.32, слушала мелодию, отправляющую поезда, и благодарила со слезами на глазах. Шептала слова какие-то, уже не помню всех подробностей [Инф. 2].*

*Прилетая на новое место, я всегда прошу Город принять меня и помочь осуществить задуманное, улетая — я благодарю Город за гостеприимство и покровительство. Может быть, чушь собачья, но в моем случае — работает.. )) [Про покорителей столицы 2007]*

Обращение к городу может быть выражено и письменно:

*Питеру — да, просто тупо писала ему прощальные письма перед отъездом и оставляла в щелях старых зданий [Инф. 3].*

Несомненно, эти нарративы базируются на представлении о том, что город слышит и видит человека. Антропоморфизация города уходит корнями во времена появления первых из них, об этом подробно пишет С.Ю. Неклюдов в статье о «теле Москвы» [Неклюдов 2005]. Кроме того, этот вопрос, помимо ряда прочих, поднимает В.Н. Топоров в «Петербургском тексте русской культуры» [Топоров 2003]. Однако я предлагаю рассмотреть эту проблему с другого ракурса — если люди наделяют город человеческими качествами и способностью к восприятию в целом, то, естественно, они пытаются построить и свою коммуникацию с ним, которая подразумевает не одностороннее общение, но взаимный диалог с полноценными ответами.

*Каламита. Однажды я задала вопрос — город ответил в течение часа. Ответ верен до сих пор. Ну, понятно, что не город ответил, но картинка красиво сложилась [Инф. 4].*

Несмотря на рефлексивность информанта и рациональное объяснение произошедшего, он все равно использует модель коммуникации с городом, а также подчеркивает правильность полученного ответа, что указывает на наличие мифологических интерпретаций, хоть и отрицаемых.

*Но чем мне понравился Город в этот раз — что бы я ни попросила, он выполнял мою просьбу в течение двадцати минут. Я сказала в сердцах: «Да боже мой, мне всего лишь нужны тетрадь и ручка!» За следующим поворотом оказался книжный магазин [Mayhem 2009].*

Иногда «ответ» города воплощается не ситуационно, а вполне вербально, т.е. полностью на человеческом языке:

*В Париже всегда на этих улочках как-то сами собой находят интересные места и вещи, а Питер «подбрасывает» таблички с именами знаковых для меня людей и юморит вывесками и граффити, с понятными мне скрытыми смыслами [Инф. 3].*



Итак, мы можем говорить о модели диалога, в которой коммуникантами оказываются город и человек. Однако они не являются равными участниками общения. Иерархия коммуникационного акта подразумевает за человеком роль просящего, а за городом — дающего. В одном из нарративов, приведенных выше, информантка просит Москву отпустить ее. Кроме того, все тексты, рассмотренные нами до этого, указывают на представление о подвластности маршрутов человека воле города. Итак, человек зависим от города, но не только в вопросе физического перемещения. Первый рассмотренный нами кейс — «город держит» — включал в себя, помимо нарративов об опоздании на транспорт, еще и тексты о **событиях**, препятствующих отъезду. Другие записи говорят об этой же модели — о том, что многие информанты связывают все события, происходящие с ними, с «рукой» города. Так, ситуации, в которые попадает человек в городе, воспринимаются им как некоторый код, через который локус выражает свою волю.

Перед нами модель диалога, в котором городу отводится роль обладателя власти, а человеку — или просящего, или благодарящего, или еще каким-то образом реагирующего на проявление чужой воли. События, происходящие с человеком в городе, трактуются им в ракурсе диалога, начинают восприниматься как обладающие дополнительным смыслом, т.е. начинают читаться как знаки. За каждой ситуацией возникает дополнительный денотат, а именно то, что хочет город с ее помощью сказать человеку.

*Я закурила и начала писать. После первых двух строчек ручка наотрез отказалась выдавать хоть какое-то подобие чернил, хотя после этого в других декорациях она писала отменно — и до сих пор продолжает. Он [Санкт-Петербург] даже не позволяет мне писать о себе [Mayhem 2009].*

### **3. Город программирует события**

Развиваясь из идеи «ситуационного кода», власть города начинает распространяться на программирование судьбы находящегося в нем человека. Часто это воплощается в формулировках «город меня принял» или «не принял». Но даже если формулировка пред-

ставлена иначе, маркировка отношения города к приезжему все равно присутствует в тексте. Обычно она сопровождается перечислением событий-знаков, на основании которых был сделан тот или иной вывод, т.е. приводится нечто вроде мифологической симптоматики, из которой выводится тот или иной «диагноз» — о принятии или непринятии городом человека. Показательным является также тот факт, что большинство нарративов продуцируются гостями города, а не постоянными его жителями.

*У меня, на самом деле, тоже в Москве всякие чудеса происходят постоянно, и... ты такой думаешь: «Господи...вообще... ты такая сумасшедшая, вообще, Москва». Не, классный город, вообще [...] Во-первых, у меня постоянно какое-то добро происходит в Москве... то есть, во-первых, ко мне постоянно подходят люди с какими-то разными вещами... Во-вторых, открываются какие-то новые, не знаю, места... какие-то интересные штуки... неожиданные встречи там и так далее [Инф. 1].*

*Мне кажется, она [Москва] со мной смирилась. В какой-то момент она просто подумала — ну, что делать? Это как первая седина. Я — ее седина. Она в начале меня закрашивала [...] Например, когда мы приехали в Москву впервые, первое, что я сделала — это потерялась в метро, конечно же. Когда мы приехали второй раз с концертом, у нас на концерте было ровно 5 человек. Ну и так продолжалось какое-то время. **Все было ужасно, дорого, страшно, много людей.** [...] Все это было странно, ну а потом как бы... **я привыкла, она привыкла — и мы успокоились** [Инф. 5].*

Перед нами — модель толкования, присущая гадательному дискурсу. В ее рамках события приобретают характер примет, причем примет-толкований [Христофорова 1998], сообщающих о настоящем положении дел или о его причинах. Иными словами, такое отношение к явлениям внешнего мира позволяет их объяснить, исходя из конструируемой внутренней логики, метатекстового объединения их в единую систему. «Гадательной» эта модель является не сколько по принципу открытия будущего (хотя у нас

есть тексты, в которых информанты спрашивают у города именно это), а по принципу «фильтрованного» восприятия, направленного на вычленение из общего потока жизни тех событий, которые «ложатся» в ту или иную схему — в нашем случае положительного или отрицательного отношения города.

Как видно из рассмотренных примеров, восприятие человеком города может реализовываться через идею зависимости. Расшифровка приезжим событий, происходящих с ним в городе, как проявлений воли локуса, вероятно, является реакцией на ощущение городской среды как неосвоенного и чужого пространства.

Власть города воплощается в трех основных моделях, которые могут как существовать самостоятельно, так и объединяться в одном нарративе. Таковыми моделями являются следующие: «город держит», «диалог с городом» и «город программирует события». Вероятно, их общий механизм заключается в антропоморфизации среды, окружающей человека, восприятии мира как «Ты» в терминологии Г. и Г.А. Франкфуртов [Франкфурты:1984] или, иными словами, межличностной коммуникации с внешним миром по определению Е.С. Новик [Новик: 1998]. В результате этого человек вступает с городом в квази-диалог, расшифровывая городское «высказывание» как лексический или ситуационный код.

## Литература

Неклюдов 2005 — *Неклюдов С.Ю.* Тело Москвы. К вопросу об образе «женщины-города» в русской литературе // Тело в русской культуре. Сост. Г.Ф. Кабакова, Ф. Конт. М.: НЛЮ, 2005 (Научное приложение. Вып. LI). С. 361–385.

Новик 1998 — *Новик Е.С.* Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 110–163.

Топоров 2003 — *Топоров В.Н.* Петербургский текст русской литературы. // СПб.: Искусство, 2003. – 617 с.

Франкфурты 1984 — *Франкфурт Г., Франкфурт Г.А.* Миф и реальность // В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984. С. 25, 27.

Христофорова 1998 — Христофорова О.Б. Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М.: РГГУ, 1998.

### **Источники**

У каждого 2012— У каждого свой Икстлан // Блог на Livejournal.com. 2, 15 авг.: URL: <http://alisaboulee.livejournal.com/179216.html>

Хороший был день 2008 — «Хороший был день — насыщенный»...))) // Блог на Livejournal.com. 2008, 8 сент. URL: <http://double-name.livejournal.com/1080725.html>

Город-остров 2011 — «Город-остров» // Блог на Livejournal.com. 2011, 26 июл. URL: <http://orang-m.livejournal.com/740723.html>

Еще про Берлин 2013 — Еще про Берлин и не только // Блог на Livejournal.com. 2013, 1 июл. URL: <http://olga-nebel.livejournal.com/1429791.html>

Про покорителей столицы 2007 — Про покорителей столицы // Блог на Livejournal.com. 2007, 30 авг.: URL: <http://slowranger.livejournal.com/37015.html?thread=189847>

Mayhem 2009 — Mayhem // Блог на Livejournal.com. 2013, 2009, 16 мая. URL: <http://random-fox.livejournal.com/6189.html>

### **Информанты**

Инф. 1 — М.М., 1991 г.р., жен., род. в г.Барнаул, живет в СПб, обр. высшее, зап. Е. Малой, ноябрь 2014 г.

Инф. 2 — А.С., 1996 г.р., жен., род. в г. Феодосия, живет в г. Симферополь, обр. неполн. высшее, зап. Е. Малой, февраль 2015 г.

Инф. 3 — М.Э., 1980 г.р., жен., род. и живет в г. Красноярск, обр. высшее, зап. Е. Малой, февраль 2015 г.

Инф. 4 — Д.Ш., 1987 г.р., жен., род. и живет в г. Симферополь, обр. высшее, зап. Е. Малой, февраль 2015 г.

Инф. 5 — Е.Г., 1987 г.р., жен., род. в Запорожье, живет в г. Москва, обр. высшее, зап. Е. Малой, февраль 2015 г.

**Власть, фольклор и социальные практики  
в советское время**

## Дар власти и власть дара: поставка и антропология государства Советского

Николай Владимирович Ссорин-Чайков

— *Can't you see he is a chief? See how big he is?*

[Sahlins 1963]

Данный доклад предлагает этнографическое переосмысление теоретического противоречия в классическом анализе Маршала Салинза генезиса политических иерархий. Салинз рассматривает две идиомы власти и иерархии. Первая — это идиома щедрого дара «большого человека» (*big man*), в которой иерархия создается при помощи раздачи; вторая — идиома распределительной экономики, в которой иерархия «вождества» возникает из реквизиций. Дар создает у одариваемых не просто чувство долга по отношению к дарителю, но и подчиненность; он представляет собой форму господства через щедрость. В свою очередь, распределительная экономика опирается на уже централизованную политическую легитимность ее центральной фигуры и на также централизованный и легитимизированный сбор ресурсов в виде дани [Sahlins 1963]. Обе системы отношений могут сосуществовать, обе созданы индивидуалистической мотивацией накопления «фонда власти» [Sahlins 1963: 292], но между их идиомами щедрости и изъятия есть противоречие, которое Салинз не объясняет, а просто использует для того, чтобы выстроить эволюционный ряд: *big man* эволюционно «предшествует» вождю. Салинз не рассматривает переход от одного к другому. Между ними кажется всего один шаг, но который принадлежит логики узурпации, являющейся в культурном смысле внешней по отношению к обеим моделям власти.

Анализ Салинза и его противоречия интересны в контексте распределительной экономики, реквизиций и образа «вождя» в обществах советского типа. Но именно этот контекст позволяет подвергнуть критике эволюционные различия в системах обмена и поставить вопрос о соотношении дара и изъятия, и фигур щед-

рого «большого человека» и жесткого «вождя», как двух сторон одной и той же социальной реальности. Я предлагаю для рассмотрения следующий вопрос: как то, что дано как дар связано с тем, что берется «даром»? Этот вопрос рассматривается через призму преподношения «даров вождям» советского государства, дара власти как одновременно и дара властному лицу, и дара от власти. Предметом доклада является процесс конструирования социализма как реквизиции/дара через семиотическую двойственность ответных жестов благодарности, роль нелинейного времени в этих отношениях обмена, и, в особенности, во взаимном замещении дара и изъятия, богатства данного и отобранного, щедрости и скупости как различных, но связанных друг с другом граней «поставки» (Мосс 1996), а также вопрос преемственности этих отношений дараобмена по отношению к Российскому государству до и после СССР [Скорин-Чайков 2006].

### Литература

Мосс 1996 — Мосс, Марсель. Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: «Восточная литература», РАН, 1996.

Скорин-Чайков 2006 — Скорин-Чайков, Н. В., ред. Дары Вождям. Каталог Выставки, Москва: Пинакотекa, 2006.

Sahlins 1963 — Sahlins, Marshall. Poor Man, Rich Man, Big-man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia // Comparative Studies in Society and History. 1963. Vol. 5, №. 03. С. 285–303.

*РГНФ грант №15-01-00452 «Антропология рынка и трансформация социальных связей у коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока» (рук. Скорин-Чайков Н.В.)*

## **Имя для власти: Софья Власьевна и ее старый друг, Г.П. Ухов**

*Александра Сергеевна Архипова*

«С этой пятилеткой не уйти бы нам в Могилевскую губернию, ведь жрем сейчас одну картошку да хлеб», — записывали сексоты в 1928 г. выступления рабочих. Что за «Могилевская губерния», которую они упоминают? «Уйти в Могилевскую губернию» было расхожим выражением, которое использовали вместо слова «умереть». Перед нами — один из примеров табуизации советской лексики.

Игровое именование «опасных» объектов, входящих в табуированную повседневную сферу через ономастический код, встречалось еще в дореволюционную эпоху, однако в советское время этот прием стал очень популярен: в дневниках Лидии Чуковской НКВД кодируется именем Петр Иванович.

Нас интересуют специальные случаи, где языковая игра построена на частичной омонимии объекта табуизации и выбранного субститута, при этом в качестве механизма, отвечающего за выбор субститута, использовался ономастический код, или, другими словами, кодировалось то, что не хотели произнести вслух, через созвучные запретному слову имена/названия. Так возникает самое известное наименование советской власти: «Софья Власьевна», а также множество имен для органов госбезопасности, среди которых «Манечка» или «Григорий Петрович Уткин».

*Работа выполнена по гранту Российского научного фонда, проект № 14-18-00590 «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».*



**«Образцовому пионерлагерю — дозволялся  
неслыханный либерализм»: утопическая оптика  
изнутри и снаружи сообщества «Артек»**

*Анна Владимировна Козлова*

Всероссийский детский центр «Артек» — один из ярких символов, а в контексте последних событий — и брендов советской эпохи, патронаж над которым предоставляет одну из активно используемых возможностей легитимации проводимой в настоящее время российским правительством внутренней и внешней политики. Заметим, что это, пожалуй, один из немногих осколков советской системы, не изменивший семантические и риторические стратегии (само)презентации, которые, если основываться на предварительном анализе периодики 1990–2000-х годов, по-прежнему сводятся к демонстрации сохранения / горестной утрате статуса эпицентра «счастливого (советского) детства». Я попробую объяснить, почему такое упрощенное «означаемое» (отразившееся, к примеру, в широко распространенном газетном штампе советского и постсоветского времени — «пионерский рай»<sup>1</sup>) не теряет актуальности, несмотря на трансформации политического режима. На протяжении 90-летней истории «Артека» контексты обращения к объяснительному толкованию лагеря как

---

<sup>1</sup> Катриона Келли, анализируя понятие «детского рая» применительно ко всему Советскому Союзу, приходит к выводу, что происхождение этой метафоры не свойственно советскому дискурсу (возможно, по причине напрашивающихся христианских аналогий) и носит диахронический характер: «сквозь призму постсоветского времени советское детство стало восприниматься как «потерянный рай»» [Келли 2006]. Однако «Артек» в периодике именуется именно раем, правда, чаще всего — с использованием цитации чужой авторитетной речи французского писателя и общественного деятеля Анри Барбюса: «Уже в 1934 году Анри Барбюс писал: «Артек — настоящий рай, но рай земной, реальный, где жизнь детей проходит в оздоровлении своих физических сил, приобретении знаний» [Герасимов 1959: 43, а также По нашей Родине 1949: 151, Михайлов 1956: 189, Долинский 1958, Каспаржак, Ерохин 2015: 14 и др.]»

рая оказываются самыми разными, однако, как правило, почти всегда через них транслируются отношения между властью и детским лагерем. Можно предположить, что в зависимости от функционального поля (адресант, потенциальный адресат, временная эпоха) дискурсивная апелляция к раю воспроизводит идеологическую или мифологическую версию утопии.

Хотя «Артек» на десятилетие старше пропагандистского конструкта «счастливого советского детства» (утвердившегося в середине 30-х), он сразу же был призван стать иллюстрацией этого утверждения. Из детской лечебницы, находившейся под эгидой Российского общества красного креста, «Артек» был превращен в арену демонстрации национальной политики в области детства. Между детским лагерем и правящей элитой быстро установились отношения субординации: «Артек» стал раем по правилам, заданным политиками. Например, с 1935 года право посетить лучший лагерь стало предоставляться не больным туберкулезом, а «праведникам» советского детского строя — отличникам учебы и «ударникам» труда, являющимся, по мнению Катрионы Келли [Kelly 2005], основной детской категорией, поддерживающей культ личности Сталина; пионеры, удостоенные путевок в «Артек», вскоре стали осмысляться как подрастающая смена сегодняшних правителей [Raleigh 2012] и др. Естественно, что образ рая, устроенного политиками, породил широко распространенное восприятие «Артека» как «засилия официоза и казенщины» [Инф. 1], «монстра по производству активистов» [Ходорковский, Невзлин 1992].

Кроме только что обозначенного антонимичного сопротивления господствующей идеологии, меняющего эмоциональный знак восприятия, можно отметить и рождение любопытной смысловой омонимии. Наравне с официальной интерпретацией «счастливого детства в пионерском раю» вскоре появилась и неофициальная внутренняя точка зрения сообщества «артековцев» на дешифровку созданного властью идеологического конструкта (произрастающая из того же причинного корня): необходимость

вращивать элиту («отверток», а не «винтиков» [Полюхович 2006] системы) открывала, с точки зрения бывших работников, возможность отказаться от казенной советской педагогики и превратить «Артек» в творческое пространство «неслыханного либерализма» [Быков 1993], «андеграунда на грани диссидентства» [Машатин 2014]. В годы перестройки и постсоветский период одной из констант описания становится акцент на изолированности «Артека» от системы (впрочем, заданной еще в 60-е газетным штампом «детская автономная республика»):

*Так в одном из наиболее райских участков Южного берега Крыма сформировалась занятная резервация, практически изолированная от развалившейся империи, отгороженная от окружающего времени и места, словно плод стенками матки [Боссарт 1994: 30].*

Таким образом, значение «Артека» как части, оказывающей благотворное влияние на целое системы, трансформируется в отделившуюся автономию. Подчеркнуто аполитичная концепция детского рая породила противопоставление «детской автономной республики» и действующей власти: в украинский период одним из самых распространенных контекстов апелляции к раю оказалось подчеркнутое дистанцирование и закрытость Центра от политиков: «Разве можно отдавать детский рай в руки банды педофилов, убийц и насильников?» [Политика Украины 2009].

Основная цель предполагаемого доклада состоит в выявлении механизма функционирования режима «диглоссии», при котором «артековский рай», выстраивающийся на интерпретации одних и тех же формирующих идентичность фактов (воспитание элиты, интернационализм и др.), но с разных точек зрения, получает возможность толковаться одновременно и как образцовая модель советской педагогики, и как идеологическое убежище.

Дарья Димке предлагает применять для анализа идеологии и практик детских сообществ абстрактные категории «романтической» (детство — своеобразный замкнутый мир) и «утопической»

(детство — часть взрослого мира) концепции детства [Димке 2012: 12–13]. Если попробовать наложить эту аналитическую модель на «Артек», то можно предположить, что с точки зрения идеологии строительство «Артека» виделось частью реализации общего утопического проекта, первой ласточкой воплощения коммунизма. Однако «снизу» (и, как правило, индивидуально, педагогами и детьми) «Артек» конструируется как утопия в ее классическом «романтическом» варианте. Место, в котором редко кому удалось побывать больше одного раза, видится повзрослевшим авторам воспоминаний об «Артеке» как «территория детства», где нет места взрослым, а структура нарративов о путешествии в «Артек» (по данным предварительного анализа) имеет много сходного с путешествием в волшебные страны — характерным элементом европейской детской литературы XIX столетия (Барри, Милн) [Димке 2013: 84]. Возвращение из «Артека» иногда связывается с травмой взросления (например, в художественном рассказе [Исаева 2008]), равно как и возвращение литературного героя из волшебной страны.

### Литература

Kelly 2005 — *Kelly C. Riding the Magic Carpet: Children and Leader Cult in the Stalin Era* // *The Slavic and East European Journal*, Vol. 49, № 2, pp. 199–224.

Raleigh 2012 — *Raleigh D.J. Soviet Baby Boomers: An Oral History of Russia's Cold War Generation*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Боссарт 1994 — *Боссарт А. Опыт невинности* // Столица. 1994. № 31. С. 30–34.

Быков 1993 — *Быков Д. Правила поведения в раю* // Огонек. 1993. №16 (4291). С. 10–17.

Герасимов 1959 — *Герасимов Д.Д. Область, в которой мы живем: очерк о Крыме*. Крымиздат, 1959.

Димке 2013 — *Димке Д. Ребенок-ангел VS ребенок-герой: некоторые замечания по антропологии педагогики* // *Детские чтения*. № 3. С. 75–99.

Димке 2012 — *Димке Д.* Детство внутри утопических проектов: концепция и технология // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. № 1. 2012. С. 11–23.

Долинский 1958 — *Долинский М., Чертой С.* «Артек — земной рай» // Смена. 1958. № 16. С. 6–7.

Исаева 2008 — *Исаева О.* Два рассказа // Вестник Европы. 2008. № 24. URL: <http://magazines.russ.ru/vestnik/2008/24/is13.html> (дата обращения: 19.03.2015).

Каспаржак, Ерохин и др. 2015 — *Каспаржак А., Ерохин С., Ээльмаа Ю., Колесников И.* Артек 2.0. Перезагрузка. Концепция развития МДЦ «Артек» URL: [www.artek.org/information/Project\\_Development\\_Concept\\_Artek/Artek\\_2.0.pdf](http://www.artek.org/information/Project_Development_Concept_Artek/Artek_2.0.pdf) (дата обращения: 19.03.2015).

Келли 2006 — *Келли К.* Советский Союз — рай для детей? URL: <http://childcult.ruh.ru/article.html?id=58601#s> (дата обращения: 19.03.2015).

Кондрашенко 1970 — *Кондрашенко Л.* Артек. Симферополь, 1960.

Машатин 2014 — *Машатин В.* Престижная смена. Как в легендарном «Артеке» юные американцы, европейцы и африканец учились ходить в одном строю // Новые известия. 22 августа 2014. URL: <http://www.newizv.ru/society/2014-08-22/206611-prestizhnajasmena.html> (дата обращения: 19.03.2015).

Михайлов 1956 — *Михайлов П.* Советское Черноморье. М., 1956.

Политика Украины 2009 — Анонимный комментарий к статье: Ющенко не отдал Тимошенко «Артек» и «Молодую гвардию» // Политика Украины. 13.11.2009. URL: [http://censor.net.ua/news/105125/yuschenko\\_ne\\_otdal\\_timoshenko\\_quotartekquot\\_i\\_quotmolodчу\\_gvardiyuquot](http://censor.net.ua/news/105125/yuschenko_ne_otdal_timoshenko_quotartekquot_i_quotmolodчу_gvardiyuquot) (дата обращения: 19.03.2015).

Полюхович 2006 — *Полюхович Д.* А нужен ли Украине такой Артек? // Обозреватель. 7 марта 2006. URL: <http://www.artekovet.ru/zdzusno.html> (дата обращения: 19.03.2015).

По нашей Родине 1949 — По нашей Родине. Хрестоматия по географии для учителей семилетней и средней школы / сост. Б.П. Кашенко, В.А. Рауш, Е.Ф. Юзефович. М., 1949.

Ходорковский, Невзлин 1992 — *Ходорковский М., Невзлин Л. Человек с рублем.* М., 1992. URL: [http://lit.lib.ru/n/newzlin\\_l\\_b/text\\_0010.shtml](http://lit.lib.ru/n/newzlin_l_b/text_0010.shtml) (дата обращения: 19.03.2015).

### **Информанты**

Инф. 1 — Д.Г., м., 1972 г.р., г. СПб.

## Власть, агрессия и контроль в слухах послевоенной Эстонии

*Эда Кальмре*

Современные легенды и слухи о случаях физического насилия, таких как изготовление фарша и колбасы, заборы крови и жира или хищение органов, регулярно появляются во время войн, конфликтов, кризисов, в период политических, экономических и социальных стрессов. Давнишние слухи, до сих пор считавшиеся только фольклором, в определенных условиях могут оставить след в памяти и подсознании нескольких поколений. Так случилось со слухами о фабрике, якобы изготавливавшей колбасу из человеческого мяса, бытовавшими в Тарту в период после Второй мировой войны.

Эти слухи, распространившиеся в начале 1947 года, были связаны с развалинами возле тартуского рынка и даже оставили след в архиве истории партии, поскольку КГБ посчитал их нагнетающими тревогу и поставил об этом в известность партийных руководителей Тарту. Сохранению до наших дней слухов, подобно взрыву распространившихся в Тарту после войны, способствовали воспоминания и толкования происшедшего многих побывавших тогда на месте предполагаемого преступления. Можно отметить, что в Тарту эти слухи приобрели символическое значение и силу благодаря советской политике тоталитарного режима. Тоталитарный строй стремился к контролю над всем: как над внешней составляющей, так и над чувствами и мыслями людей. В сущности, возникшие слухи имели такую же цель — проконтролировать и разъяснить ситуацию.

В своем исследовании, опираясь на фольклорные тексты, интервью, биографии, дневники и культурно-исторические материалы, я раскрываю различные значения этих слухов и пытаюсь ответить на вопросы: почему эти слухи в Тарту настолько ярко выделились и казались правдоподобными и каким образом в них и сегодня еще отражаются представления и суждения послевоенного поколения. Воспоминания о послевоенном периоде по-прежнему живы в коллективной памяти эстонцев. В былых слухах о колбасной фабрике, якобы работавшей где-то в развалинах, со-

средоточились их напряжение, страхи, боль, беспомощность, предубеждения, суждения, сомнения и скептицизм.

В своей работе я опираюсь на базовые исследования по психологии слухов (Allport, Postman 1947; Neubauer 1999 и др.). Также на мое рассмотрение данной темы оказали влияние многие работы об этнических и расовых легендах и слухах. Авторы этих фольклорных исследований исходят из фольклорных текстов и их контекста, признавая при этом, что являясь фольклорными, эти тексты в той же степени являются указанием на поведение и дополнительным комментарием к социальной истории. (Turner 1993, Turner & Fine 2001, Campion-Vincent & Ellis 2004, Fine & Ellis 2010 и мн. др.).

*Статья подготовлена при поддержке институционального проекта IUT22-5 «Narrative and belief aspects of folklore studies».*

### Литература

Allport, Postman 1947 — *Allport G.W., Postman L.* The Psychology of Rumor. New York: Henry Holt and Company, 1947.

Fine, Campion-Vincent 2004 — *Fine G.A., Campion-Vincent V. (eds).* Rumor Mills. The Social Impact of Rumor and Legend. New Brunswick and London: Aladine Transaction. A Division of Transaction Publishers, 2004.

Fine, Ellis 2010 — *Fine G.A., Ellis B.* The Global Grapevine. Why Rumors of Terrorism, Immigration, and trade Matter. Oxford University Press, 2010.

Fine, Turner 2004 — *Fine G.A., Turner P.A.* Whispers on the Color Line. Rumor and Race in America. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2004.

Kalmre 2013 — *Kalmre E.* The Human Sausage Factory. A Study of Post-War Rumour in Tartu. Amsterdam; New York: Rodopi, 2013.

Zubkova 1998 — *Zubkova E.* Russia After War: Hopes, Illusions, and Dissappointments 1945–1957. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1998.

Turner 1993 — *Turner P.A.* I Heard it Through the Grapevine. Rumor in African-American Culture. Berkeley, Los Angeles, London:University of California Press, 1993.



## Песня как власть: случай Гражданской войны в России

*Рустам Ибрагимович Фахретдинов*

Изучая песни Гражданской войны в России, я столкнулся с обычаем, прямого военного смысла не имеющим: в отбитый у врага населенный пункт войска входили с песней.

Такие случаи известны и по другим войнам, в частности, по Первой мировой [Тардов 1934: 62]. Уставы старой русской армии прямо предписывали проходить города и селения с музыкой и песнями [Устав внутренней службы 1910: 108]. Однако в уставе Красной армии подобного требования не было [Устав внутренней службы РККА 1918], многие воюющие стороны не имели устава, но обычай оказался чрезвычайно устойчивым в условиях Гражданской войны.

Зачем войска пели, зачем играл оркестр (если он имелся) и кто адресат музыки и пения? С одной стороны, адресат — сами поющие. Согласно воспоминаниям участников войны, песня и музыка при вступлении во взятый с боем населенный пункт были важны для воюющих, создавали атмосферу праздника и отдыха, сплывали, подчеркивали их значимость, воспринимались как признаки заслуг [Рейснер 1965: 80].

С другой стороны, адресатом были и окружающие, на реакцию которых тоже обращают внимание мемуаристы [Партизаны 1929: 121–122]. Звуки песни сообщали о прохождении войск и указывали на их принадлежность. Но не только. Одновременно пение войска в общественном пространстве города или села сообщало жителям, кто имеет право петь свои песни, иначе говоря — «кто теперь здесь хозяин», т.е. служило демонстрацией власти. Марш ровными рядами, приведенная в порядок одежда, музыка и пение — все это подчеркивало границу между движущимся войском-субъектом власти и остальным миром — объектом.

Исследователи песен Гражданской войны отмечали идеологическую функцию песен на ней, но ориентировались при этом на содержание текстов [Абрамкин 1938; Сидельников 1938; Элиасов

1982 и др.]. Текст песни был действительно важен, однако далеко не все тексты песен, бытовавшие на Гражданской войне, взятые изолированно, были идеологически нагружены. В определенной ситуации уже само исполнение песен любой тематики, как и любой музыки и вообще громких звуков — это властное действие в отношении тех, кто вынужден эти звуки слушать, о чем теоретики музыки упоминают по меньшей мере с 1960-х гг. [Адорно 1998: 41–53; Adorno 1999: 3]. Каждый шум несет потенциальную угрозу комфорту [Schafer 1993: 3].

На таком аспекте функционирования песен исследователи, по крайней мере отечественные исследователи песен войн, не заостряли внимание, да и вообще о функциях песен на войне говорили лишь в общих чертах.

В условиях Гражданской войны в России, когда вопрос о власти был решающим, на нее претендовало множество сил, не всегда ясно оформленных, технические средства оповещения были ограничены, а гражданская и военная сферы не разделены, песни и пение как демонстрация власти оказались особенно востребованными.

В докладе будут рассмотрены разные ситуации использования пения на Гражданской войне как знака субъекта власти или отказа принимать роль объекта (пение перед гражданским населением, перед возможным или явным противником, в том числе перед казнью и в последнем бою), факторы, которые влияли на выбор этой стратегии поведения и на выбор песенного репертуара.

### Литература

Абрамкин 1938 — *Абрамкин В.М.* Фронтовая поэзия в годы гражданской войны // Фронтовая поэзия в годы гражданской войны / Вступ. ст., ред. и прим. В.М. Абрамкина. М.: Сов. писатель, 1938. С. V–XV.

Адорно 1998 — *Адорно Т.В.* Избранное: Социология музыки. М.; СПб.: Университетская книга, 1998.

Партизаны 1929 — *Партизаны: Сборник.* Чита, 1929.

Рейснер 1965 — *Рейснер Л.* Фронт // Рейснер Л. Избранное. М.: Худож. лит., 1965. С. 21–95.

Сидельников 1938 — *Сидельников В.М.* Устное творчество Красной Армии // Красноармейский фольклор / Под ред. Ю.М. Соколова. Сост. В.М. Сидельников. М.: Сов. писатель, 1938. С. 9–23.

Тардов 1934 — *Тардов М.* Фронт. 2-е изд. Харьков: Радянська література, 1934.

Устав внутренней службы 1910 — Устав внутренней службы / Высочайше утвержден 23 марта 1910 г. // Сборник всех воинских уставов. В 2 кн. Книга 2-я. М.: Воин, 1916. С. 1–210.

Устав внутренней службы РККА 1918 — Устав внутренней службы РККА / Утверждено ВЦИК 29 нояб. 1918 г. М., 1918.

Элиасов 1982 — *Элиасов Л.Е.* Народная поэзия Сибири периода гражданской войны // Героическая поэзия гражданской войны в Сибири / Сост. Л.Е. Элиасов. Новосибирск: Наука, 1982. С. 6–29.

Adorno 1999 — *Adorno Th.W.* Sound Figures. Stanford: Stanford University Press, 1999.

Schafer 1993 — *Schafer R.M.* The Soundscape: Our Sonic Environment and the Tuning of the World. Destiny Books, 1993.

**«Кислой была ягода, но, боюсь, что и в ежовые рукавицы  
попасть не слаще»: наркомы внутренних дел  
в неподцензурном советском фольклоре**

*Наталья Сергеевна Петрова*

В докладе на материале воспоминаний рассматриваются слухи 1930–1940-х гг. о Генрихе Ягоде (1934–1936) и Николае Ежове (1936–1938) — руководителях органов госбезопасности, находившихся у власти непродолжительное время и самих ставших жертвами некогда возглавляемых ими карательных инстанций.

Процесс фольклоризации фигур наркомов поддерживался языковой игрой, основанной на прозрачной внутренней форме онимов: обе фамилии были «говорящими». Скажем, после назначения в 1934 г. Г. Ягоды на пост, что последовало за смещением с должности и преданием суду начальника НКВД по Ленинградской области по фамилии Медведь, появился следующий анекдот:

— Какая разница между лесом/тайгой и ГПУ/НКВД?

— В лесу/тайге медведь ест ягоды, а в ГПУ/НКВД Ягода съел Медведа.

(См. варианты текста: [Богомяжков 2001: 159], [Голицын 1990: 615], [Любимов 2000: 159], [Раевский 2005: 456].)

В некоторых случаях каламбуры выступают субститутами табуированных имен наркомов по соображениям безопасности говорящего о них. Так было, например, во время сбора заключенными ягод в лесу неподалеку от лагеря (и под надзором конвоя, не допустившего бы открытого упоминания начальника НКВД): «Даже Байзель-Барский, журналист, член какой-то зарубежной компартии, большой юморист, не может рассмешить промокших ягодников, восклицая: „Я очень зол! Я сейчас съем ягоду!“, намекая на генерального комиссара госбезопасности Наркомвнудела Генриха Григорьевича Ягоду» [Чирков 1991: 30].

Официальная пропаганда также обращалась к обыгрыванию фамилии наркома: вспомним плакат художника Ефимова, на ко-

тором сотрудник органов безопасности в ежовых рукавицах давит многоголовую гидру, символизирующую врагов советского режима. Это выражение применительно к наркому употреблялось и в неподцензурной традиции: «Кислой была ягода, но, боюсь, что и в ежовые рукавицы попасть не слаще» — говорил отец одной из мемуаристов об опале Ягоды и назначении на его пост Ежова [Ильина 1998: 18].

Содержание слухов о наркормах зачастую строится на истолковании их места во властной иерархии и роли в развертывании процесса репрессий: они, например, оказывались включенными в тексты о «добром царе» — Сталине, не ведающем о творящемся на местах произволе, организованном коварными заговорщиками:

*В камере [в Бутырской тюрьме — Н.П.] почти все партийные ответработники высокого ранга. Они устроили своеобразный дискуссионный клуб: обсуждали злобу дня — что произошло, что происходит и что же дальше случится? Одни говорили, что сие есть большая политика и рациональным мышлением ее не постичь. Другие отстаивали точку зрения Рудзутака, бывшего председателя ЦКК, который писал Сталину, что скрытые враги засели в аппарате НКВД. Все винили Ежова, но никто не укорял Сталина. [...] На имя Сталина налагалось табу. Во всем винили его коварных пособников-карьеристов, которые измыслили чудовищный план заговора внутри партии и ЦК, чтобы, ликвидировав старых революционеров, добраться и до самого Сталина, а потом установить в стране фашистский режим. Особенно доставалось трем помощникам Сталина — Ежову, Маленкову, Шкирятову. Некоторые писали Сталину [Авторханов 1983: 530–533].*

На фоне чисток и репрессий второй половины 1930-х гг. предшествующие — ранние — годы советской власти, овеянные романтическим революционным ореолом, переосмысляются в духе утраченного «золотого века», а нынешние лидеры партии и госбезопасности воспринимаются как недостойные своих предше-

ственников: «Эх, кабы Дзержинский был жив или Ленин, Ильич наш дорогой» [Мухина-Петринская 1990: 25].

В силу специфической таинственности, окружавшей профессиональную деятельность наркомов, появлялись слухи о том, чем же они занимались на самом деле: «Среди нас на воле ходили слухи, что Ягода завел тайные лаборатории, насадил там специалистов и всячески экспериментирует: пластинки, наркозы, внушение. Проверить эти слухи нельзя, быть может, это наше болезненное воображение или сознательно пущенные среди нас басни, чтобы держать всех в руках...» [Мандельштам 1999: 92]. Непривычность, ненормальность происходящего в стране заставляла воспринимать настоящее как некий искусственный эксперимент.

Непродолжительное нахождение у власти и смещение наркомов с должностей способствовало достраиванию (и продлению) их тюремно-лагерных биографий: среди заключенных ходили слухи о том, что «Ягода готовил восстание лагерей или что Ежов до сих пор жив и где-то работает» [Мелетинский 1998: 529]. Тем самым они включались в круг «псевдоживых» персонажей фольклора об исторических личностях. При значительном сходстве с сюжетом АТУ № 766 («Король под горой»), здесь отсутствует тема постоянного контроля над жизнью страны и возвращения для экстренного выполнения своих прежних административных функций (см. об этом на примере фольклорной биографии Ф. Каплан [Петрова 2014: 214–216]).

Помимо статуса во властной иерархии значимыми при фольклоризации исторических персонажей оказываются и их индивидуальные особенности. О Н. Ежове, обладавшем невысоким ростом, появлялись тексты, приписывавшие ему (так же, как Наполеону или Сталину<sup>1</sup>) разнообразные комплексы по этому поводу:

---

<sup>1</sup> См., например, рассуждения из воспоминаний сына репрессированного: «Он был по-ленински и по-наполеоновски мал ростом, физически немогущ, но ему нужно было производить впечатление гиганта и потому важность (считай — взвешенность и весомость) его афористичных рассу-

— Вы заметили, — говорил он Рафаилу Львовичу, — что нарком никогда не появляется на фотографиях вместе с другими людьми? Это чтобы не видели, какого он маленького роста [Демидов 2009: 63].

Слухи о Г. Ягоде и Н. Ежове представляют собой показательный кейс для анализа наиболее значимых для фольклоризации исторических персонажей «информационных поводов», так как набор последних достаточно ограничен (что дает возможность практически стопроцентного их охвата) в связи с непродолжительным — около 2 лет — пребыванием наркомов на посту.

*Работа выполнена при поддержке гранта Российского научного фонда (проект №14-18-00590) «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».*

### Литература

Авторханов 1983 — Авторханов А.Г. Мемуары. Frankfurt/М.: Посев, 1983.

Богомягков 2001 — [Богомягков Н.И.] Вероятнее всего... расстреляли: Из воспоминаний // Нева. 2001. № 4. С. 158–164.

Голицын 1990 — Голицын С.М. Записки уцелевшего. М.: Орбита, Моск. филиал, 1990.

Демидов 2009 — Демидов Г.Г. Оранжевый абажур. М.: Возвращение, 2009.

Ильина 1998 — Ильина Л.Л. Мой отец против НКВД. СПб: Мемориал, 1998.

Любимов 2000 — Любимов Н.М. Неувядаемый цвет: в 2 т. Т. 2. М.: Языки славянской культуры. 2000–2004.

Мандельштам 1999 — Мандельштам Н.Я. Воспоминания. М.: Согласие, 1999.

---

ждений скрывала их банальность, он предпочитал говорить тихо, монотонно, а медлительность жестов подчеркивала их всемирно-историческое значение» [Розовский 2011].

Мелетинский 1998 — *Мелетинский Е.М.* Избранные статьи. Воспоминания. М.: РГГУ, 1998.

Мухина-Петринская 1990 — *Мухина-Петринская В.М.* На ладони судьбы: Я рассказываю о своей жизни... Саратов: Приволж. кн. изд-во, 1990.

Петрова 2014 — *Петрова Н.С.* Яд кураре, замороженный труп и восковой двойник: Болезнь и смерть Ленина в слухах 1920-х гг. // Антропологический форум. 2014. № 22. С. 212–225.

Раевский 2005 — *Раевский С.П.* Пять веков Раевских. М.: Вагриус, 2005.

Розовский 2011 — *Розовский М.Г.* Папа, мама, я и Сталин: Документальное повествование. М.: Зебра Е, 2011 URL: <http://www.sakharov-center.ru/asfcd/auth/?num=13140&t=page> (дата обращения 20.03.2015).

Чирков 1991 — *Чирков Ю.И.* А было все так... М.: Политиздат, 1991.



## **«Открытые письма» как форма разговора общества и советской власти в 1960-е — первой половине 1980-х годов**

*Алексей Алексеевич Макаров*

«Открытые письма» — один из традиционных жанров разговора общества и власти. В рамках доклада будет исследован механизм и динамика создания открытых писем в 1960-е-1980-е годы и реакция власти на них.

В 1968–1991 годах специальный отдел радио «Свобода» собирал самиздат и публиковал самиздатские тексты в специальных малотиражных изданиях — еженедельном бюллетене «Материалы самиздата» и 30-томнике «Собрание документов Самиздата». В 2000-е годы на основе этих изданий сотрудниками «Мемориала» был создан электронный «Каталог самиздата», который включает в себя около 7 тысяч записей (<http://samizdat.memo.ru/>). В рамках подготовки научного издания правозащитного бюллетеня «Хроника текущих событий» (1968–1983) был создан «Каталог упоминаемых текстов», который расширил источниковую базу для доклада, а также аннотированный именной указатель, который позволяет реконструировать биографии подписантов.

Таким образом возможно проанализировать достаточно репрезентативный комплекс открытых писем, созданных в посталинскую эпоху. Доклад охватывает условно выделенные «общегражданские» письма и не рассматривает многочисленные коллективные письма активистов еврейского эмиграционного движения, католиков Литвы и крымских татар, где количество подписей могло достигать десятков тысяч.

Процесс Бродского 1964 года хотя и вызвал протесты писательской общественности, но они еще не были публичными.

В целом период 1955–1965 годов можно охарактеризовать как эпоху непубличных коллективных писем в защиту коллег (например, с предложением взять Синявского и Даниэля на поруки) или с указанием власти на какие-то проблемы в профессиональной области (например, с генетикой).

В 1965–1968 году открытые письма — важный инструмент общения диссидентов и общества. Две главные темы — защита политических заключенных и протесты против ползучей ресталинизации, выражавшаяся в принятии новых репрессивных законов. Среди самых известных текстов: письмо 25-ти с протестом против «реабилитации» Сталина (1966) и письмо 125 представителей интеллигенции о необходимости принятия закона о печати и отмены цензуры (1967).

К 1968 году, когда количество людей, подписавших тот или иной текст, приблизилось к 700, в русском языке появилось новое слово — «подписанты». В 1970-е годы количество открытых писем, под которыми подписывается много десятков человек — единично, во многом меняется состав подписантов, но жанр продолжает существовать.

1968 год — пик не только петиционной кампании, но и ответа власти в виде разного рода внесудебных преследований: исключения из партии, увольнения с работы. В дальнейшем власти (как, впрочем и в сталинское время) сами стали использовать коллективные письма для осуждения Сахарова и Солженицына.

К специфике материала относится в частности проблемы, возникающие при попытке установить текст открытого письма, наиболее близкий к оригиналу и точный список подписантов (люди могли подписать один из экземпляров уже после того, как основной «уходил» на Запад или наоборот снимать подписи). При этом ходить в самиздате и передаваться на Запад могли разные варианты текста с разным количеством подписей. Так, в случае первого письма первой правозащитной ассоциации — Инициативной группы защиты прав человека в СССР впоследствии стало известно, что часть подписей под письмом была поставлена без ведома людей инициаторами письма. При этом были и случаи, когда подписывали «по доверенности» (и в том числе находясь уже под арестом). Отдельная проблема — установить автора текста, тем более что в ряде случаев это коллективное творчество.

История создания и распространения писем и обращений по-

казывает как постепенно расширялся список адресатов (от Политбюро до «мировой общественности») и менялась риторика, а также уровень публичности текстов.

Среди адресатов могли быть государственные и партийные, редакции газет и журналов. Во многих текстах было несколько адресатов, причем мог быть основной адресат и напечатано куда посылаются копии (таких адресатов могло быть несколько десятков). После 1968 года стало привычным обращение и на «Запад» — к мировой общественности, главам государств и церквей, в зарубежные СМИ.

### Литература

Алексеева 1983 — *Алексеева Л.* Инакомыслие в СССР : Опыт стат. анализа // СССР : Внутренние противоречия. 1983. № 8. С.5–61.

Алексеева 1992 — *Алексеева Л.* История инакомыслия в СССР : Новейший период. Вильнюс; М.: Весть, 1992. 350 с.

Амальрик 1970 — *Амальрик А.* Просуществует ли Советский Союз до 1984 года? Амстердам: Фонд им. Герцена, 1970.

Белецкий 1999 — *Белецкий М.* Як готувався «Київський лист» // Сучасність. 1999. №1 URL: <http://www.analitik.org.ua/ukr/publications/beletsky/3dd38116/> (дата обращения: 15.03.2015)

Документы Инициативной группы по защите прав человека в СССР / Сост. А. Макаров, Г. Кузовкин URL: <http://www.memo.ru/history/diss/ig/docs/igdocs.html> (дата обращения: 15.03.2015)

Кузнецов 2007 — *Кузнецов И.* Новосибирский Академгородок в 1968 году: «письмо сорока шести». Документальное издание. Новосибирск: «Клио», 2007.

# **Портрет протеста: социальные практики и протестный фольклор**

## **«Мониторинг актуального фольклора» на митинге: тексты и практики протеста**

*Александра Сергеевна Архипова*

Зима 2011–2012 годов ознаменовалась необычайным всплеском политической активности граждан, ранее занимающих предельно аполитичную позицию, что привело к возникновению целого ряда публичных акций и оппозиционных митингов. Однако эта зима также вывела на улицы и ученых, которые принялись исследовать это явление «изнутри» — с точки зрения антропологии, фольклористики, лингвистики и социологии. Результатом этих оперативных исследований стал блок статей в журнале «Антропологический форум» в начале 2012 года, а затем, в 2014 году, и коллективная монография — «Мы не немые: Антропология протеста в России 2011–2012 годов».

Однако эти исследования велись в общем разобщенно, и, к сожалению, не было выработано стратегии последовательного наблюдения за всеми акциями в течение длительного периода, например, года, с применением одного и того же инструментария.

Начавшийся осенью 2014 года проект «Мониторинг актуального фольклора» поставил своей задачей вести последовательные наблюдения всех текущих политических акций, используя следующий инструментарий:

1. Включенное наблюдение (наблюдение над происходящим во время митинга);
2. Фотофиксация вербальных и невербальных знаков протеста;
3. Анкетирование и интервьюирование участников акции с вербальными и невербальными знаками протеста;
4. Создание базы данных вербальных и невербальных знаков протеста по данному митингу;
5. Создание базы данных, извлеченных из анкет (см. п. 3).

Первым мероприятием, которое было исследовано (без анкетирования), стал Марш Мира, 21.09.2014 г. (фото, аудио, включен-

ное наблюдение, база вербальных и невербальных знаков протеста в Москве и Санкт-Петербурге — 371 единиц). За текущий период мы собрали данные с 11 мероприятий, среди которых — акции оппозиции, например, Марш Мира и «траурное шествие», акции в поддержку власти — «Антимайдан» и митинг-концерт в поддержку власти, марши националистов, так называемые малые социальные митинги (врачи и учителя), а также митинг в защиту оперы «Тангейзер».

Накопленный материал позволяет рассказать об особенностях «языка», текстов и ритуалов, возникающих на митингах.

*Работа выполнена в рамках проекта «Событие и общественное мнение: мониторинг актуальных городских текстов» (НИР «Структуры и механизмы культурной памяти») Лаборатория теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС.*

## **Порядки коммуникаций на публичных мероприятиях: ролевые позиции, фреймы, локальности**

*Михаил Геннадьевич Агапов*

Современное общество, согласно традиции, заложенной Э. Гидденсом, У. Беком, М. Кастельсом и др., представляет собой динамичную сеть взаимопересекающихся коллективных идентичностей, которые воспроизводят в повседневности одинаковые (или разделяемые) значения, используя как материальные, так и нематериальные ресурсы. Массовые публичные акции — один из способов предъявления своей идеологической (или любой другой) идентичности. Однако что из себя представляет событие «массовая публичная общественно-политическая акция» с точки зрения участников и внешних наблюдателей, остается вопросом. Что конституирует публичное мероприятие как событие, какие порядки коммуникации «связывают» это событие в единую цепь взаимодействия. Как формируются границы публичной акции участниками взаимодействия и какой смысл участники придают своим и чужим действиям внутри события — эти вопросы представляются важными для понимания устройства современного российского общества (и общества вообще).

Методология исследования строится на допущении основоположника фрейм-анализа, И. Гофмана, согласно которому «акты повседневной жизни открыты для понимания благодаря наполняющей их смыслом базовой системе фреймов (или нескольким системам) и проникновение в эту систему не является тривиальной и невыполнимой задачей» [Гофман 2003: 86]. И. Гофман определил фрейм как ситуативную рамку организации повседневного опыта.

В фокусе исследования находятся фреймы коммуникаций, воспроизводящиеся в ходе массовых публичных акций (демонстраций, митингов, пикетов, собраний, шествий и т.д.), как лоялистских, так и оппозиционных, как санкционированных, так и явочных, как заранее подготовленных, так и стихийных. Прежде всего нас интересует контекст практического акта, наделенный

относительно автономным, не зависимым от конкретных практик существованием [Вахштайн 2011: 41].

Эмпирическую базу исследования составили данные социологических исследований политической активности в г. Тюмени [Ключева, Лобанова 2011; Лобанова, Семенов 2013 и др.], материалы новостных интернет-порталов 72.ru, Вслух.ру, Golosa.info и материалы 16 листов наблюдения общественно-политических публичных мероприятий, проходивших в г. Тюмени в 2011–2013 гг. Чаще всего наблюдаются следующие порядки коммуникаций: «театральное представление» (открытого или закрытого типа), «демонстрация», «диспут», «фотосессия» и др.

#### *«Театральное представление»*

Участники коммуникации вовлечены в нее в качестве «актеров», «рабочих сцены» или «зрителей». Место действия разделено на «сцену» и «зрительный зал». Существует два типа сцены: закрытая (дифференцированная) и открытая (интегрированная). В первом случае граница между «сценой» и «зрительным залом» обозначена предельно ясно и четко, во втором она в значительной мере стерта. В зависимости от типа сцены, выделяется два вида «театрального представления»: закрытое и открытое. Обязательным элементом закрытого «театрального представления» является дистанция между «сценой» и «зрительным залом». Она служит вместилищем экспрессии (речевой, мимической, жестикуляционной и т.п.) субъекта публичного выступления. Нарушение дистанции приводит к рефреймингу — изменению телесной идиоматики участников взаимодействия, их ролевых позиций и общего определения ситуации. В открытом «театральном представлении» разделение пространства на «сцену» и «зрительный зал» упраздняется. Само представление отличается высоким уровнем интерактивности. «Артисты» смешиваются со «зрителями», вступают с ними в активное взаимодействие. Возникающая при этом частая смена ролевых позиций, пересечение зон различных видов деятельности, как правило, довольно скоро приводит к распаду фрейма открытого «театрального представления».



### *«Демонстрация»*

Участниками коммуникации являются «демонстранты» (те, кто сознательно и целенаправленно передает сообщение) и «аудитория» (те, кому сообщение направляется). Важнейший элемент — специальные средства коммуникации, которые одновременно являются самим сообщением (флаги, транспаранты, плакаты, знаки на одежде, надписи или рисунки на видимых частях тела, само тело). Наблюдаются различные режимы вовлеченности самого «демонстранта» в процесс демонстрации — от максимального до минимального.

### *«Фотосессия»*

Рольевые позиции — «оператор» и «фотографирующиеся». Дистанция коммуникации зависит от избранного фотографом угла обзора и широты панорамы кадра. Как правило, все публичные акции обрамляются процессами активного фотографирования и видеосъемки, однако фрейм «фотосессия» возникает лишь тогда, когда участники мероприятия принимают на себя роль «фотографирующихся», т.е. начинают позировать, перегруппировываться, одним словом — работать на камеру.

Ни одна публичная акция не состоит из интеракций только одного типа. В синхроническом срезе события «публичная акция» практически всегда наблюдается наложение различных порядков коммуникации (фреймов) друг на друга либо в виде наслоений контекстов взаимодействия (layering), результатом чего становится усложнение структурной контекстуализации события, либо в виде интерференции зон интеракций, приводящей к мисфреймингу — утрате определенности и ясности ситуации, когда и участники, и наблюдатели события оказываются не в состоянии ответить на вопрос: «Что здесь происходит?». Мисфрейминг всегда скоротечен, он завершается восстановлением прежнего порядка коммуникации или возникновением нового.

В широкой исследовательской перспективе важно понять, что именно конституирует публичное мероприятие как событие, какие порядки коммуникации «связывают» это событие в единую

цель взаимодействия (как в диахроническом, так и синхроническом планах). Другими словами, как формируются внешние и внутренние границы публичной акции участниками взаимодействия и какими способами участники придают смысл своим и чужим действиям внутри события? Наибольший интерес для дальнейшего исследования политической повседневности с позиции фрейм-анализа представляет изучение отношений содержания фреймируемых событий со способами их фреймирования. Решение этих задач требует более глубокого и детализированного анализа логического устройства, языков и ролевых позиций описанных выше и иных, рядоположенных им, порядков коммуникаций. В целом изучение порядков коммуникаций события «публичная акция» позволит создать комплексную модель сборки политического как смысловой реальности, порождаемой взаимодействиями «лицом к лицу».

### Литература

Гофман 2003 — *Гофман И.* Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта. М., 2003.

Вахштайн 2011 — *Вахштайн В.С.* Социология повседневности и теория фреймов. СПб., 2011.

Клюева, Лобанова 2011 — *Клюева В.П., Лобанова О.Ю.* Протестная активность православной общественности Тюменской области: «Кружит, кружит хищной птицею ювенальная юстиция» // Религиозный фактор в социально-политической жизни современной России (Преодоление нетерпимости и экстремистских тенденций): Материалы всерос. науч.-практ. конф. (Москва, 7 июня 2011 г.). М., 2011. С. 45–51

Лобанова, Семенов 2013 — *Лобанова О.Ю., Семенов А.В.* Репертуар протестных действий: опыт социокультурного анализа // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2013. № 1 (20). С. 124–132

## От «Хто не скаче — той москаль» до «Герої не вмирають»: эволюция протестного фольклора на Майдане

Анцибор Дарья Викторовна,  
Закальская Ярина Андреевна

События, происходящие в Украине с 21 ноября 2013 года по февраль 2014, вошли в историю под названием Революция Достоинства (укр. *Революція гідності*). В отличие от Оранжевой 2004 г., носящей политический характер и являющейся типичной цветной революцией, Евромайдан в первую очередь стал социальной или — шире — ценностной революцией [Sviatnenko, Vinogradov 2014: 42], что породило представление о ее сторонниках как о «радикализованных европейцах» [Шестаковский 2014].

В развитии Майдана можно выделить три этапа: мирный стихийный Майдан-митинг (21.11–29.11), стационарный Майдан-лагерь (декабрь-январь) и кульминационный радикализованный Майдан-сечь (19.01–20.02) [Фонд Демократичні ініціативи 2014]. Различия в этих периодах легко прослеживаются на фольклорном и парафольклорном материале. Отдельного внимания заслуживают внешние показатели протестных изменений — маркеры «своего» пространства и «своих» участников, а также внутренние — мифологизация хронотопа, реализуемая в фольклорных текстах.

Политический текст Майдана, неотделимый от дискурса власти, характеризуется интертекстуальностью. В первую очередь она прослеживается на уровне плакатов и кричалок Майдана. Отметим переориентацию прагматических установок плаката от традиционных прямых требований и обвинений к усложненным формам, связанным прежде всего с пародированием власти и использованием языковой игры (на фонетическом уровне (*банда-панда, захищати-зачищати*), графическом (*ЯнукОвоч, прЯника на йолку*), стилистическом («*46 мільйонів ідуть в Європу, а він нехай залишиться один*») и других уровнях).

В докладе речь также пойдет об особом сплетении дискурса массовой культуры с традиционными формами фольклора.

С одной стороны, социальные сети, Youtube и появление стриммерских каналов (hromadske, espresso tv) внесли качественные изменения в распространение и усвоение информации. Поэтому огромное количество плакатов перекликалось с фольклорными реагентами, возникшими именно в интернет-среде (например, «головешки» и «кусочек счастья» М. Чечетова, «бимба» на манер Н. Азарова, автодорожный мем «*Не едь за мной — я пятый*» как реакция на принятие диктаторских законов 16 января и так далее). Самые распространенные мемы представлены в словарях Евромайदानа [MMR 2013, 2014].

С другой стороны, важнейшими аспектами консолидации протестного общества стали идеи борьбы за свободу и сохранение идентичности, что вылилось в активное обращение к традиционным формам фольклора, в частности кобзарского цикла, зимнего календарного цикла, свадебного фольклора, позже — поминальной обрядности. Так, именно после кульминационных событий 18–20 февраля, с появлением Небесной сотни (в названии проследживается народное представление об убитых как об ангелах, попавших в рай), Майдан наполнился предметами, характерными для похоронной обрядности: свечи, письменные молитвы и извинения, цветы, кресты, маркирование мест смерти касками или щитами. Такой синтез является одной из главных черт Революции Достоинства и объединяет все три этапа Майдана.

Таким образом, в докладе предполагается анализ основных моделей визуального и вербального текстов на всех этапах Майдана и их функции. Предлагается классификация фольклорных и парафольклорных жанров в соответствии с их функциональной потребностью: консолидирующей, аксиологической, превентивной, терапевтической, профетической, ритуальной, стимулирующей, развлекательной, эстетической. В основе анализа актуального революционного фольклора лежит оперативность реагирования в условиях современного общества, специфика трансмиссии и прагматики текстов, мифологизация предметов и пространства.

## Литература

Фонд Демократичні ініціативи 2014 — Від Майдану-табору до Майдану-січі: що змінилося? // Фонд Демократичні ініціативи. 2014. URL: <http://dif.org.ua/ua/events/vid-ma-zminilosj.htm> (дата обращения: 20.03.2015).

Шестаковский 2014 — *Шестаковский А.* Радикализованные европейцы: ценности и социальная база Евромайдана // Перекрестки: журнал исследований восточноевропейского пограничья. 2014. No 1–2. С. 131–162.

MMR 2013 — Краткий толковый словарь Евромайдана // Marketing media revue. 2013. URL: <http://mmr.ua/specarticles/id/kratkij-tolkovij-slovar-evromajdana-37572/> (дата обращения: 20.03.2015).

MMR 2014 — Краткий толковый словарь Евромайдана: часть 2 // Marketing media revue. 2014. URL: <http://mmr.ua/specarticles/id/kratkij-tolkovij-slovar-evromajdana-chast-2-38056/> (дата обращения: 20.03.2015).

Sviatnenko 2013 — *Sviatnenko S.* Euromaidan as a descendent of Zaporizhian Sich // Sviatnenko S. Beyond the EU. 2013. URL: <http://beyondthe.eu/euromaidan-as-a-descendent-of-zaporizhian-sich/> (дата обращения: 20.03.2015).

Sviatnenko, Vinogradov 2014 — *Sviatnenko S., Vinogradov A.* Euro-maidan Values from a Comparative Perspective // Social, Health, and Communication Studies Journal. Contemporary Ukraine: A case of Euro-maidan, Vol. 1(1). 2014. P. 41–62.

## Майдан и Куликово Поле как пространство борьбы за власть

*Вадим Феликсович Лурье*

В ноябре 2013 г. начался гражданский протест в Украине. Протестующие, приезжающие в Киев со всей страны, постепенно занимали пространство площади Независимости (Майдан) и соседние улицы. С самого начала это стало пространством активной коммуникации, где помимо устного общения массово использовалась возможность обмена мнениями. Занятое протестующими пространство постепенно расширялось, количество вовлеченных в протест людей увеличивалось, на его границах возникали баррикады и заслоны. В феврале 2014 г. противостояние достигло своего пика, произошли вооруженные столкновения. Даже после смены власти Майдан (в широком смысле) оставался активным городским пространством, где люди жили в палатках, куда приходили общаться, где выступали активисты и представители новой власти. Практически все пространство Майдана (стены, столбы, ограды и т.п.) использовалось жителями для размещения разнообразных плакатов, листовок, граффити и прочих информационно-художественных носителей информации. Большой объем заняли спонтанные мемориалы в память о погибших, сохранялась часть баррикад и следы боев. Огромный объем информации о протесте, сконцентрированный на Майдане, нуждается в собирании и осмыслении. При изучении подборок фотографий заметно, как менялось спонтанное оформление листовками и плакатами от ноября к маю, как реагировали протестующие на различные события, как изменялись язык плаката и образы различных героев и антигероев.

Майдан стал уникальной площадкой гражданского newslore и medialore. С одной стороны, центральный дискурс участников Майдана в большой степени совпадал, с другой — сохранялось различие индивидуальных мнений. При этой свободе выражения за условной границей Майдана можно было наблюдать активность тех, кто не стал его частью, например левых анархистов. Ис-

следование текстов Майдана (который сам можно рассматривать как семиотический текст) поможет не только понять механизмы взаимодействия масс-медиа, современных форм фольклора, пропаганды, культурных и политических стереотипов, но и ответить на вопрос, который был сформулирован во время событий в России в 2011–2012 г.: «Что хотят эти люди с плакатами?»

Каждый день существования Майдана решался вопрос как о идеологической власти, о том, что Майдан считал принадлежащим себе по праву представления народа, так и о власти, воплощенной в сугубо материальных формах, а именно — части городского пространства, требований к изменению несправедливых законов и т.д. Можно вспомнить еще один лозунг российских протестующих: «Мы здесь власть». На Майдане он обретал материальные формы борьбы с властью фактической.

Вторым кейсом борьбы за власть стали трагические события в Одессе 2 мая 2014 г., когда в результате провокации, вызвавшей массовые беспорядки, погибло около 50 человек, в большинстве своем — из числа настроенных против Евромайдана.

Исследование мемориала погибшим в Доме Профсоюзов и демонстрации протеста против выборов президента Украины показывает дискурс противников Майдана, дает обширный материал для понимания языка «другой стороны» — граждан Украины, не принявших Майдан в том виде, каким они его себе представляли.

В докладе планируется рассмотреть следующие темы:

Топография Майдана: как соотносится пространство и тематика протестного newslore;

Время и события — как смена общественной повестки отражалась в протестном языке;

Визуальные формы протеста в борьбе за власть. Символы и образы, общее и индивидуальное;

Спонтанные мемориалы: традиция и новшества в оформлении мест памяти;

Уникальное и тиражное — стратегии поведения групп и отдельных активистов;

Художник-профессионал на Майдане — стратегии поведения и активизма;

Субкультуры на Майдане;

Мемориал, визуальные формы протеста на площади Куликово Поле у Дома Профсоюзов в г. Одессе как отражение борьбы за власть с Евромайданом. Тематика, герои и антигерои. Сходство и различие представления двух трагедий в языке протестующих. Отношение к власти и отношения с властью на Куликовом Поле.

В качестве материала будет использован массив фотографий Майдана, сделанный мной 7–17 марта, 23 мая — 2 июня 2014 года и включающий полное собрание плакатов, листовок, граффити и т.д. на Майдане и в его окрестностях во время съемок. Это период (через две недели после кровавых событий и смены власти) — время максимального расширения пространства Майдана. Фотографии в Одессе сделаны 25–26 мая 2014 года.



# **Современные социальные практики и коммуникация с властью**

## **Аэродром для Путина: дар, политика, власть в современном алтайском обществе\***

*Дмитрий Юрьевич Доронин*

Ситуации дарообмена между людьми, между людьми и духами — один из культурных механизмов современных, этнически окрашенных дискурсов власти в Республике Алтай. Наряду с капитализацией, именно политизация традиционных практик дарообмена может считаться наиболее актуальной стратегией их трансформации, что объяснимо для региона, входящего в тройку худших субъектов РФ по социально-экономическому положению [Рейтинг 2014]. Вместе с тем, как и в докапиталистических экономиках [Мосс 1996; Bell 1991], дар у алтайцев — по-прежнему инструмент достижения престижа, установления/поддержания социальных связей и коммуникации с властью, однако в эти отношения вовлекаются новые участники из сферы политики и науки.

Указанные трансформации ярко выражены в деятельности шамана как наиболее противоречивого субъекта традиции: с одной стороны, он опирается на традиционные модели, с другой стороны, видоизменяет их, мобильно реагируя на динамику социальной ситуации [Грачева 1983: 129]. Как известно, алтайские шаманы 1920-х — начала 1930-х гг. активно сотрудничали с советской властью: камлали на сельхозярмарках и для нужд колхозов или сами становились их председателями [Доронин 2013а: 81; Тадыев 1955: 11, 45; Эдоков 1931: 58; Эйгорн 1969: 26].

С 1990-х гг. вновь актуализируется политический аспект представлений о шаманском дарообмене: так, «шаманский дар», получаемый О.К. Асканакowym от духов, понимается через санкционированную ими его политическую деятельность. Имен-

---

\* Исследование проведено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках проекта «Антропология рынка и трансформация социальных связей у коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока» (проект № 15-01-00452).

но шаманы, по его мнению, объединившись в одну организацию, должны стать главной силой в возрождении алтайского народа.

Вероятно, согласно этой модели «политического дара» духов можно объяснить политическую деятельность *Эне-Ыйык кама* З.Т. Тырысовой и лидеров *Ак Жан* — ‘Белой веры’ (алт.) — Акая Кине и В.Б. Чекурашева. Акай и З.Т. Тырысова в апреле 2008 г. выдвигали свои кандидатуры на пост *Эл баишчы* — ‘главы алтайского народа’ (алт.). Они, как и ряд *неме билер улус* — ‘нечто знающих людей’ (алт.), баллотировались в депутаты, а З.Т. Тырысова до июня 2012 г. занимала должность «заместитель *Эл баишчы* по идеологической работе».

Как показывают наши исследования [Доронин 2013: 88–90], предпосылки к политической деятельности современных шаманов содержатся в их мифологических моделях: например, в представлениях об иерархичности миров и жесткой субординации их обитателей, метафорах власти, армии духов, их политике в мире людей. Сами шаманы, занимающиеся политикой, считают это естественной обязанностью, долгом *кама* — ‘шамана’ (алт.) как общественно-религиозного лидера перед своим народом. Получив дар от духов, они совершают ответный дар людям и духам Алтая.

Другая форма шаманского дарообмена, практики подношений и отдарков клиента шаману, также претерпевает изменения: с одной стороны, трансформируясь в товарно-денежные отношения [Доронин 2013b], а с другой — в практики получения престижных даров [Доронин 2014]. При этом наиболее статусными считаются символические дары госдеятелей: письма, общие фотографии, грамоты, медали, почетная должность, публикации в СМИ, возможность напечатать тираж книги, слухи о связи шамана с политиком (министром культуры, главой Республики Алтай, В.В. Путиным). В обмен на помощь политику шаман получает известность, социальный статус, престиж или, наоборот, скандальную славу, неприятие среди определенных слоев населения, что, впрочем, тоже идет ему на пользу.

Политический фактор столь же влиятелен в практиках дарения, необходимых для приобщения чужих людей к интересам своего со-

циума: в 2012 г. глава «Газпрома» А. Миллер, в ответ на финансирование стройки национального музея, получает торжественный одиозный перфоманс с символическими дарами — чубарым жеребцом, медалью Республики Алтай и «Одой Газпрому» на алтайском языке.

На публичном открытии музея осуществляется еще одна попытка символического отдарка алтайского народа: *Эл башчы* Б.Я. Бедюров предлагает присвоить местному аэропорту имя В.В. Путина. Любопытно, что за полтора года до этого предыдущий *Эл башчы* Б.К. Алушкин предлагал дать аэропорту имя другого значимого для алтайцев властителя — духа священной горы Бабыргана [Гендиректор 2011].

Проведенные нами исследования выявляют политическую сложность этих жестов дарения, как и сложную связь представлений о «находке», «краже», «даре» в «укокском дискурсе» археологов, «Газпрома» и алтайских националистов. Вот уже третье десятилетие пазырыкская мумия «алтайской принцессы» является ключевым объектом в обменных процессах между акторами этого дискурса. Неоднозначен и странен ее статус одновременно как могущественного духа и предмета культурного наследия, чья «социальная биография вещи» складывается из эстафеты неоднократных передач от одного коллективного субъекта к другому [Соснина, Ссорин-Чайков 2006]. В ходе этой «социальной эстафеты» мумия выступает: как уникальная находка (дар человечеству) и как украденное неотчуждаемое сокровище, сдерживающее приход земной катастрофы, как научный объект и властитель предков алтайцев и, наконец, как предмет торга и средство платежа в тягбе археологов и алтайских религиозных лидеров. Именно в процессе циркуляции мумии в различных контекстах повседневности возникают такие дары как национальный музей и аэропорт имени Путина.

### Литература

Гендиректор 2011 — Гендиректор аэропорта не согласен с Эл башчы // Новости Горного Алтая. 12.01.2011. URL: <http://www.gorno-altaisk.info/new/s/10863> (дата обращения: 20.02.2015).

Грачева 1983 — *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX — начала XX в.). Л.: Наука, 1983.

Доронин 2013 — *Доронин Д.Ю.* Политик? Лекарь? Шаман? Современные шаманы Алтая // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: сб. статей / отв. ред. В.И. Харитонов. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 85–102.

Доронин 2013а — *Доронин Д.Ю.* Советский шаман: между властью карающей и властью-клиентом // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: сб. статей / сост. А. Архипова. М.: РГГУ, 2013.

Доронин 2013b — *Доронин Д.Ю.* Шаманы, деньги и духи: торговля или обмен? // Фетиш и табу: Антропология денег в России / сост. А.С. Архипова, Я.М. Фрухтманн: ОГИ, 2013. С. 203–217.

Доронин 2014 — *Доронин Д.Ю.* Символы статуса и идентичности в вещном мире неме билер улус Алтая // Антропология города: Мат. конф. молодых ученых, 4–6 декабря 2013 г. / отв. ред. Н.И. Халдеева, Е.Б. Барина. М.: ИЭА РАН, 2014. С. 39–45.

Мосс 1996 — *Мосс М.* Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / пер. с фр. А.Б. Гофмана. М.: Восточная литература, 1996. С. 83–169.

Рейтинг 2014 — Рейтинг социально-экономического положения регионов — 2014 // РИА Рейтинг. 23.05.2014. URL: <http://riarating.ru/infografika/20140523/610617608.html> (дата обращения: 20.02.2015).

Соснина, Ссорин-Чайков 2006 — *Соснина О.И., Ссорин-Чайков Н.В.* Археология власти: анатомия любви // Дары вождям. Каталог выставки, состоявшейся в Московском государственном выставочном зале «Новый Манеж» 26 октября — 26 ноября 2006 г. / науч. ред. Н.В. Ссорин-Чайков. М.: Пинакотека, 2006. С. 12–37.

Тадыев 1955 — *Тадыев П.Е.* Реакционная сущность шаманизма и бурханизма. Горно-Алтайск, 1955.

Эдоков 1931 — *Эдоков Л.М.* Ойротская автономная область. М., 1931.

Эйнгорн 1969 — *Эйнгорн Н.Д.* К вопросу о реакционной роли духовенства и церковных организаций Горно-Алтайской области в годы массовой коллективизации // Ученые записки. Барнаул, 1969. Вып. 8. С. 23–29.

Bell 1991 — *Bell D.* Modes of exchange: Gift and commodity // Journal of Socio-Economics. Vol. 20. Is. 2. Summer 1991. P. 155–167.

## **«Справедливый хохол», «Привет от Беса» и другие: неформальная маркировка вооружения**

*Дарья Александровна Радченко*

Вооруженный конфликт на Юго-Востоке Украины в 2014–2015 гг. характеризует высокая степень освещения в СМИ, в т.ч. в Интернете. В немалой степени общественное мнение по поводу этого конфликта, как в России, так и в Украине, зависит от освещения событий в формальных и неформальных средствах коммуникации, а также от акций информационной войны, производимых сторонами конфликта. Неудивительно, что внимание корреспондентов и блоггеров привлекают прежде всего не столько типичные проявления конфликта, сколько проявления, обладающие высоким эмоциональным потенциалом. В том числе, это попытки участников конфликта выразить свою позицию по поводу происходящего с помощью визуальных средств, легко «считываемых» аудиторией СМИ. К таким визуальным средствам трансляции идеологий относится, в частности, неформальная маркировка, наносимая участниками конфликта на военную технику и форму. Для определения функций неформальной маркировки в пространстве боевых действий и медийном пространстве нами проведен анализ свыше 600 изображений, циркулирующих в Интернете. Традиция неформальной маркировки вооружения в украинском конфликте отсылает к целому ряду исторических аналогов. Неформальная маркировка техники, вооружения, боеприпасов и обмундирования личного состава впервые массово зафиксирована во время Второй мировой войны. Затем она активно развивалась в США, в основном в форме росписи машин авиации (до 2007 г.), а также маркировки танков (война в Корее), надписей на касках (война во Вьетнаме); в советской армии такая маркировка появилась во время афганской войны, и затем бытовала в ходе ряда постсоветских конфликтов (в т.ч. война в Приднестровье, боевые действия в Чечне и проч.). Если модели последних лет воспроизводятся через личный опыт комбатантов, то влияние ис-

торических моделей на ситуацию 2014–2015 гг. нередко опосредовано как репрезентацией в массовой культуре, так и сложившимися в последнее десятилетие традициями праздничной маркировки автомобилей ко Дню победы и надписей на запыленных автомобилях [Виноградов 2013]. Несмотря на то, что в целом стороны используют сходные модели маркировки (напр., использование патриотических лозунгов, традиционных моделей типа «На Москву/На Киев», отсылка к культурной памяти — напр., надпись «Т-34» на щитке дальнобойного противотанкового орудия «Рапира»), можно выделить целый ряд особенностей. Так, одной из характерных черт маркировки, применяемой про-украинскими добровольцами и ВСУ, является использование интернет-мемов; интересно, что многие машины поступают от жертвователей уже маркированными таким образом. Для украинских вооруженных формирований также характерны отсылки к массовой культуре (компьютерным играм, рекламе и т.п.). С другой стороны, юмористическая угроза скорее характерна для ополчения ДНР/ЛНР («Раздуплятор», «Дырокол» и проч.). Можно выделить следующие функции неформальной маркировки:

1) Определение принадлежности техники той или иной стороне. В ситуации, когда противники пользуются вооружением и военной формой одного и того же типа и сходной камуфляжной окраски, маркировка имеет и практический, и символический смысл. С помощью такой маркировки (в т.ч. патриотическим или локальным текстом) участники конфликта транслируют представление об управлении ситуацией, контроле той или иной стороны над спорным регионом.

2) Присвоение техники как проекция власти над противником. Одним из символических актов, выражающих такое присвоение является перемаркировка трофейного вооружения или размещение на нем надписей, адресованных противнику (напр., «С\*\* и это вам за Одессу»).

3) Трансляция символической угрозы, «усиление» техники. Безусловно, «магическая» функция надписи понимается носителями



традиции скорее иронически, тем не менее, такие надписи усиливают их ощущение контроля над ситуацией.

4) Индивидуализация. В отличие от исторических аналогов, когда неформальная маркировка выражала протест индивида против армейского единообразия, в наблюдаемом конфликте (по крайней мере, в его первый период) единообразия не наблюдается; напротив, применяемая в конфликте техника нередко является кустарной переработкой существующих моделей гражданского или устаревшего военного транспорта. Маркировка в этом случае подчеркивает, что война ведется непрофессионалами, использующими непрофессиональное вооружение («народная» война). Медийный имидж, который складывается в результате, особенно важен для ДНР/ЛНР, подчеркивающих роль ополчения в конфликте. Таким образом, неформальная маркировка в украинском конфликте 2014–15 гг. достаточно специфична: она направлена как на непосредственное восприятие комбатантами, так и на создание медийного образа сторон конфликта, и транслирует представление о контроле «народа» (той или иной стороны) над ситуацией в регионе.

### Литература

Виноградов 2013 — Виноградов В.В. Грязная машина как *tabula rasa*: герои воображаемых диалогов //Фольклор XXI века: герои нашего времени. Сб. ст. М.: ГРЦРФ, 2013. С. 188–203.

## **«Язык протокола» как социализация следователя — обучение и составные части**

*Мария Сергеевна Шклярук*

Одной из особенностей российской правоохранительной системы является унаследованное от советской правовой системы [Головко 2010: 26] разделение на «следователей», «дознателей», «оперативных уполномоченных» (или в более широком смысле «органов дознания» и «оперативно-розыскных служб»). Выделение таких процессуальных фигур, отделение их от общеполитических служб должно было обеспечить независимость принятия решений следователями по отношению к интересам полиции. В более глубокой исторической перспективе фигура «следователя» и идея его «процессуальной независимости» восходит к «следственному судье», появившемуся во время Судебной реформы 1864 г. [Смирнов 2014].

Исследования Института проблем правоприменения [ИПП 2012] показывают, что решение о виновности лица принимается на досудебной стадии под воздействием организационных факторов. Это позволяет говорить о том, что именно следователь — основной актер досудебной стадии расследования, т.е. один из тех, кто формирует образ российской власти в области правоохранительной деятельности.

Один из самых интересных исследовательских вопросов состоит в том, как следователи становятся следователями. Мы рассмотрим этот вопрос через обучение следователей профессиональному языку.

Формальным требованием к кандидату на должность следователя является высшее юридическое образование. Но независимо от того, гражданский или ведомственный юридический факультет окончил следователь — первым ответом на вопрос об обучении при переходе от студента/выпускника к работе/практике остается «учился всему».

Мы предпринимаем попытку рассмотреть вопрос обучения следователей ремеслу — в частности, «письменному характеру» следствия на эмпирических данных. Внутри профессии, в методи-

ческих указаниях, понятие «письменного характера» расширявается так:

*Вне зависимости от того, каким путем следователь получает доказательства, всегда эта деятельность связана с составлением им соответствующих письменных процессуальных актов. Эти акты могут быть подразделены на постановления о производстве следственных действий, протоколы о ходе и результатах их проведения; служебные письма следователя, содержащие требования о представлении ему предметов или документов, и протоколы о приобщении их к делу. Каждый из названных выше письменных процессуальных актов следователя должен быть надлежащим образом оформлен, в нем нужно зафиксировать полученную следователем доказательственную информацию, и его надлежит поместить в материалы уголовного дела [Михайлов, Подголин 1980].*

В последней фразе фактически перечисляются те же группы навыков, связанные с письменным оформлением расследования, что выделили и мы, на основании наших эмпирических материалов. Это: технические навыки оформления документов, технические и содержательные языковые навыки — умение правильно зафиксировать доказательственную информацию. Мы разделили технические и содержательные языковые навыки, так как последние тесно связаны с еще одной группой навыков, которые мы выделяем — умением «квалификации» преступления.

1. Технические навыки. Умение правильно составить/заполнить протокол, составить постановление, подшить дело, не перепутать порядок (по датам) документов.

2. Навыки квалификации. Этот навык стержневой для профессии юриста. Суть занятия юриста в том, что абстрактная статья в законе должна быть «приложена» к конкретной ситуации, имевшей место в реальности. Диспозиции статей УК РФ будут содержать описания типа «кража, то есть тайное хищение имущества», «совершенное группой лиц по предварительному сговору», «гра-

беж, то есть открытое хищение имущества...». Умение юриста — соотнести это с известными действиями лица, т.е. правильно их квалифицировать. Если человек забирался в квартиру в темное время суток и не заметил, что его действия увидели прохожие — он совершил кражу или грабеж? Если один человек забирался в квартиру, а другой «стоял на шухере» — преступления совершено группой лиц или нет? Именно подобные вопросы решаются при квалификации. Важность квалификации как навыка привела к тому, что языковые навыки мы разделили на две группы.

3. Технические языковые навыки. К ним мы относим приобретаемые следователем навыки того, как надо переносить слова свидетеля в протокол допроса, как описать то, что видно на месте происшествия в протокол осмотра и т.д. Содержательные языковые навыки. Они тесно связаны с умением квалификации. Это навык описания действий лица и иных установленных в деле обстоятельств в постановлении о привлечении в качестве обвиняемого. Частично к этому относится и составление обвинительного заключения (в той части, как оно совпадает с постановлением о привлечении в качестве обвиняемого). Также к ним относится и навык отразить в протоколе допроса важные для обвинения обстоятельства в правильных формулировках.

По сути, в докладе рассматриваются механизмы конструирования текста и определенные ритуалы, сложившиеся во властных структурах вокруг расследования уголовных дел. В самом докладе будут рассмотрены не только практические примеры, но и теоретические предпосылки к объяснению своеобразного «юридического языка власти».

### **Литература**

Головкин 2010 — Головкин Л.В. Реформа полиции в контексте модернизации предварительного производства в российском уголовном процессе // Уголовная юстиция: связь времен. Избранные материалы международной научной конференции. Санкт-Петербург, 6–8 октября 2010 года / сост. А.В. Смирнов, К.Б. Калиновский. М.: ЗАО «Акцион-Медиа», 2012. С. 24–31

ИПП 2012 — *Панеях Э.Л., Поздняков М.Л., Титаев К.Д.* и др. Правоохранительная деятельность в России: структура, функционирование, пути реформирования. Ч.1: Диагностика работы правоохранительных органов РФ и выполнения ими полицейской функции / под ред. В.В. Волкова, Э.Л. Панеях. СПб.: Институт проблем правоприменения, 2012. URL: [http://www.enforce.spb.ru/images/Fond\\_Kudrina/irl\\_pravookhrana\\_part\\_1\\_final\\_31\\_12\\_ich.pdf](http://www.enforce.spb.ru/images/Fond_Kudrina/irl_pravookhrana_part_1_final_31_12_ich.pdf) (дата обращения: 10.03.2015).

Михайлов, Подголин 1980 — *Михайлов А.И., Подголин Е.Е.* Письменная речь при производстве следственных действий. Прокуратура СССР, Всесоюзный институт по изучению причин и разработке мер предупреждения преступности. Институт усовершенствования следственных работников. М., 1980. URL: [http://law.vl.ru/analit/show\\_m.php?id=927&pub\\_name=%CF%E8%F1%FC%EC%E5%ED%ED%E0%FF+%F0%E5%F7%FC+%EF%F0%E8+%EF%F0%EE%E8%E7%E2%EE%E4%F1%F2](http://law.vl.ru/analit/show_m.php?id=927&pub_name=%CF%E8%F1%FC%EC%E5%ED%ED%E0%FF+%F0%E5%F7%FC+%EF%F0%E8+%EF%F0%EE%E8%E7%E2%EE%E4%F1%F2) (дата обращения: 10.03.2015).

Смирнов 2014 — *Смирнов А.В.* Российский уголовный процесс: от заката до рассвета // РАПСИ. URL: [http://rapsinews.ru/judicial\\_analyst/20141202/272697983.html](http://rapsinews.ru/judicial_analyst/20141202/272697983.html) (дата обращения: 10.03.2015).

## **Стигма «карманный адвокат» в дискурсивной борьбе представителей юридической профессии**

*Екатерина Анисовна Ходжаева*

Уголовный процесс в России предполагает властную асимметрию стороны защиты как при формировании уголовного дела, так и на этапе судебного разбирательства. Существующие практики расследования уголовных дел и правосудия формируют благоприятные условия для кооперации адвокатов с органами расследования и судьями. Суть этого сотрудничества состоит не в стремлении защитить интересы подзащитного, а в обеспечении ведомственных интересов стороны обвинения и суда. Адвокаты в подобной системной роли получили в профессиональном языке стигму «карманные» (реже «коридорные», «зашкафные» и т.п.). Несмотря на то, что Кодекс профессиональной этики прямо запрещает адвокату негативно комментировать деятельность своих коллег, рассказы о «карманных адвокатах» встречаются повсеместно — как в публичных выступлениях представителей сообщества, так и при личном общении. Кроме того, эта негативная стигма в рамках широкой профессиональной дискуссии символически переносится на все адвокатское сообщество: в среде юристов широко закреплено представление об адвокатах как слабых и непрофессиональных участниках, зависимых от судей и стороны обвинения.

Доклад представит интерпретацию этой стигмы на всех уровнях профессионального дискурса и покажет ее роль в формировании внутриколлегияльного распределения символической власти и подкреплении иерархий. Методологически исследование базируется на конструктивистской традиции анализа социальных проблем и критическом дискурс-анализе как методе раскодирования власти и стратегий доминирования посредством языка. Эмпирическими материалами станут тексты выступлений представителей адвокатских сообществ, а также интервью с практикующими адвокатами, собранными в Институте проблем правоприменения ЕУ СПб.

Обычно в качестве «карманных» изображаются те адвокаты, которые участвуют в уголовном деле по «назначению», обеспечивая право гражданина на защиту (ст. 51 УПК РФ) при отсутствии у него средств самостоятельно оплатить услуги адвоката. При этом опускается, что возникновение системной роли адвоката определяется в большей степени не личностью юриста, а организационными стимулами, которые формируют благоприятные для этой роли институциональные условия. Государственная машина уголовного преследования настроена с обвинительным уклоном, и адвокат, действующий в интересах обвинения, выгоден системе. Однако стигма «карманный адвокат» применяется не к условиям, порождающим системную роль, а к людям, эту роль исполняющим.

Названная стигма имеет значение для внутрикорпоративного властного дискурса, так как она работает на символическое разделение сообщества на «профессионалов» и «непрофессионалов», позволяет выстраивать дискурсивные границы внутри сообщества по совершенно различным основаниям. «Карманные адвокаты» согласно дискурсу возникают:

- среди тех, кто работает «по назначению» (работающие за вознаграждение же априори представляются лишенными этой стигмы),

- среди адвокатов, лишенных коллегиального контроля (т.е. среди работающих в рамках адвокатского кабинета и коллегий с малым членством),

- среди коллег, имеющих опыт работы следователем или прокурором,

- среди «слабых» юристов (выпускников юридических факультетов непрофильных вузов) и т.п.

Проблематизация стигмы — это не только констатация самой проблемы. Продвижение проблемы «карманного адвоката» в поле профессиональной дискуссии предполагает риторику требовательного характера и артикуляцию методов решения проблемы. В адвокатском сообществе ведутся широкие дебаты на тему того,

как избавиться от «карманных адвокатов», между региональными лидерами адвокатского самоуправления установилась конкуренция за разработку наиболее эффективного решения. В регионах вводятся те или иные методы независимого контроля за выбором адвоката по назначению или применяются профессиональные стандарты, ужесточающие прежде всего положение «кабинетчиков», повсеместно практикуется общеобязательная учеба и повышение квалификации российских адвокатов. В конце концов, подозрение в «карманной позиции» адвоката может являться основанием для дисциплинарного производства (хороший пример — реакция Палаты адвокатов г. Москвы на работу адвоката по назначению в деле Светланы Давыдовой, обвиненной в шпионаже). В таких случаях стигма «карманный адвокат» работает на установление внутриколлегиальной иерархии, является оправданием для освоения бюджетов и способствует повышению статуса органов адвокатского самоуправления, претендующих на эффективные решения проблемы.

*Тезисы подготовлены в рамках проекта «Социологическое исследование юридической профессии в России», при поддержке РНФ (код 14-18-02219).*



## Наука как власть: случай взаимодействия руководителя и аспиранта

*Марта Буяс, Елена Константиновна Малая,  
Эста Геннадьевна Матвеева, Данила Сергеевич Рыговский,  
Мария Александровна Чернова*

*Без заверения научного руководителя  
тезисы никуда далее не пойдут  
Один из наших респондентов*

Особенности своей собственной культуры человек замечает в последнюю очередь. И поэтому далеко не случайно, что отношения внутри научного сообщества самими учеными рефлексировались слабо, даже несмотря на наличие специальных направлений, таких как, например, история, социология или антропология науки. Тем не менее организация исследовательского и учебного процесса в вузах и институтах представляет для социальных антропологов и фольклористов интерес не меньший, чем характер разделения труда у австралийских аборигенов или ритуальные танцы тайных обществ Центральной Африки.

Поскольку, как уже было отмечено выше, существуют целые направления, изучающие научные коллективы и организации как сообщества, проблематика настоящей работы далеко не нова. Однако мы хотели бы поднять редко обсуждаемую в академических изданиях проблему взаимодействия молодых ученых со своими научными руководителями. Те или иные вопросы властных отношений в науке все же затрагивались в некоторых новейших публикациях (см. дискуссию о престиже в науке в журнале «Антропологический форум» [Престиж 2008] и статью С. Соколовского «В цейтноте: заметки о состоянии российской антропологии» [Соколовский 2011]).

Все авторы включены в структуры вузов, а также активно участвуют в исследовательском процессе, и поэтому хорошо знакомы с особенностями организации науки в России. Учитывая это обстоятельство, мы применили методику самозаписи, результаты кото-

рой легли в основу анкеты и полуструктурированного опросника для устного интервью. Материалы интервью позволили значительно расширить число кейсов, выявленных в ходе самозаписи, а интернет-анкетирование — проследить их географию, равно как и вариативность ответов в зависимости от статуса респондента, его личного опыта, вида научной дисциплины, особенностей организации исследовательского процесса (наличие лабораторных, полевых и иных работ; использование сложного оборудования и т.п.).

Для нашего исследования представляет интерес не только территориальное распределение тех или иных случаев проявления власти научного руководителя над своими студентами и аспирантами, но и то, как они осмысляются самими акторами. Ниже мы предлагаем рассмотреть несколько наиболее характерных кейсов. Орфография и пунктуация цитируемых письменных ответов сохранены, все имена собственные зашифрованы.

**Имя научного руководителя как «пропуск в жизнь».** В каждой научной организации существует своя система авторитетов. Выражена она может быть по-разному: от почитания памяти основателей лабораторий/факультетов/институтов до рутинного соблюдения субординации. Как правило, статусы сотрудников одной организации, имеющих право курировать аспирантские и студенческие работы, не равны по разным критериям. Формально, они могут обладать одинаковыми степенями, но иметь неодинаковый вес как администраторы или вносить неравноценный вклад в науку (последняя категория подчас является предметом «культы» в некоторых организациях). В конечном счете, каким бы рангом и статусом не обладал конкретный руководитель, в научном сообществе молодой ученый ассоциируется прежде всего с его именем. Это понимают все акторы, поэтому уже сама процедура выбора научного руководителя со стороны соискателя может содержать некоторый расчет. В таком случае поведение последнего будет определяться конъюнктурой конкретного подразделения. Иными словами, для молодого ученого имя руководителя является чем-то вроде гербовой печати, которое позволяет ему

успешно продвигаться в научном сообществе (См.: *фамилия наука это же вообще способ выяснить кто ты такой, не зная тебя лично* [БД 2015, анк. 22]).

В соответствии с этой установкой в ряде вузов развита практика заверения тезисов студентов и аспирантов подписью научного руководителя (а иногда и печатью организации, заверяющей подпись руководителя). Мотивировка таких действий сводится к требованиям контроля качества работ молодых ученых: *Я о таком слышала, но у нас это не практикуется. Осуществляется, чтобы научник был в курсе деятельности подопечного и не написал ерунду.* Такие стандарты довольно часто поддерживаются требованиями оргкомитетов:

*Да, эту практику ввели на Одной Конференции, после того, как один студент опубликовал чужие материалы, которые он обрабатывал. И вина лежит на научном руководителе в такой ситуации, потому что студенты всех тонкостей могут не знать* [БД 2015, анк. 31].

Однако далеко не все научные руководители одобряют эти правила, во многом потому, что сама процедура заверения превращается в пустую формальность, но порой создает реальные препятствия для деятельности молодого ученого. Поэтому процветает подделка подписей, санкционированная самими руководителями:

*Мне кажется, первый год я добросовестно ходила получать эту подпись домой к научному руководителю накануне дедлайна, а на следующий год — подделывала с его разрешения. Более того, однажды меня пригласили опубликоваться в сборнике по итогам конференции и текст статьи также нужно было заверить подписью руководителя. Однако дедлайн пришелся на время каникул — моего руководителя не было в городе, даже связаться с ней для получения добра на подделку подписи не удалось — в результате чего текст статьи без подписи был отклонен. В последствии факт, что я не реши-*

*лась подделать подпись, вызвал у моего научного руководителя недоумение [БД 2015, анк. 91].*

Имя научного руководителя может использоваться молодым ученым и для активной самопрезентации: аспирант специализируется у академика, хотя фактическим руководителем является другой ученый. Возможны и обратные случаи, когда кафедра намеренно закрепляет всех студентов за определенными сотрудниками (например, за докторами наук), которые являются руководителями лишь номинально. В этой связи весьма характерен запрет иметь несколько научных руководителей:

*Нет, нельзя иметь несколько научных руководителей. Теоретически можно иметь научного руководителя и консультанта, но это не особенно практикуется: научный руководитель обижается (он воспринимает это как сомнение в его компетентности) [БД 2015, анк. 41].*

Контроль над профессиональными контактами молодых ученых выглядит несколько странно в эпоху свободного обмена информацией поэтому в большинстве научных центров не практикуется:

*Можно консультироваться у других профессоров и чужих научных — это не возбраняется и даже поддерживается, но научный один. В магистерской тоже.*

*PS если первый научник умер в середине — вероятно будет второй и 2 имени научных [БД 2015, анк. 50].*

Иными словами, имя научного руководителя является ресурсом властных отношений, в котором заинтересованы как сами руководители, так и в ряде случаев молодые ученые.

**Соавторство как дарообмен.** Научные статьи имеют огромное значение в сфере исследований хотя бы уже потому, что их количество является одним из основных критериев оценки успешности ученого. Соавторство можно рассматривать как частный случай использования имени научного руководителя в качестве

инструмента власти в тех случаях, когда оно не оправдано реальной работой последнего:

*Один раз такой опыт был, но это было реальное соавторство, и научный руководитель действительно писал свою часть статьи. Ситуаций, когда без такого соавторства меня отказались бы опубликовать, лично у меня не было. Но о подобной практике слышала, хотя и не очень часто [БД 2015, анк. 69].*

Нам представляется важным отметить то, каким образом оправдывают практику принудительного соавторства сами молодые ученые. К примеру, они полагают, что редактирование их статьи руководителем уже делает его соавтором:

*Конечно, научный руководитель всегда указывается как соавтор. Я думаю, что это не необходимо, но с точки зрения морали это правильно, ведь идея работы была изначально научного руководителя. Во всех моих статьях (а их целых 2) научный руководитель указывался как соавтор [БД 2015, анк. 61].*

Имя научного руководителя, как и в случае с заверением тезисов, становится «знаком качества»:

*Насколько мне известно, некоторые издания требуют чтобы в авторах фигурировал кто-то с «должностью» из РАН, будто бы это может являться подтверждением качества проведенного исследования [БД 2015, анк. 22].*

Необходимость соавторства может определяться степенью «серьезности» научного издания, в котором собирается публиковаться молодой автор (*Если это публикация в более серьезное издание, то в авторах на первом месте указывается руководитель, а затем я*), или практиковаться в тех случаях, когда он использовал материалы своего руководителя (*Это вопрос этикета и того, по чьим материалам работает человек*). Как следует из приводимых примеров, многие респонденты, согласные с практикой принудительного соавторства, также упирают на этическую сторону дела. То есть они воспринимают ее как некий дар за труды руководителя.

Эта мотивировка может подкрепляться фактом трудоустройства (пусть даже в качестве внештатного сотрудника) молодого ученого руководителем в свое подразделение, или мыслью о том, что имя выдающегося ученого окажется рядом с его именем. Аспиранты могут видеть в просьбе руководителя поставить его в соавторы символический акт дружбы, и потому соглашаться с его аргументами о том, что работа является «незрелой», а сам он лично не заинтересован в этом, но поступает так вынужденно (например, потому что это необходимо для отчета его организации):

*Такое иногда бывает, когда статья ученика беспомощна, а научному руководителю жалко, чтобы пропал собранный материал. Но у самого научного руководителя обычно и без того хватает публикаций. К тому же на такую практику смотрят несколько косо, чтобы кто-то стал ей злоупотреблять [БД 2015, анк. 70].*

При этом молодой ученый часто воспринимает себя как сторонку, получившую дар первой, и потому думает, что обязан принести ответный дар, даже если это нарушает его авторское право на создаваемый им интеллектуальный продукт.

Подобные отношения вполне укладываются в логику дарообмена, которая, как показал в одной из своих работ Н.В. Ссорин-Чайков, характерна не только для традиционных обществ [Ссорин-Чайков 2012: 75]. Более того, такие отношения выходят за пределы собственно экономических отношений [См.: Соснина, Ссорин-Чайков 2006: 14].

**Праздничные традиции факультетов.** Глубинные интервью позволили раскрыть целый спектр университетских праздников, в традициях которых также проявляется властное отношение руководителя над аспирантами. Во время подобных праздников (это может быть день факультета, посвящение в первокурсники) могут составляться рейтинги профессоров, в которых естественным образом побеждают самые авторитетные ученые подразделения (корифеи факультета и хранители его традиций); может

продаваться «валюта» с изображением этих же людей, могут разыгрываться «автоматы» на экзамен и пр. Для подобных праздников, а также некоторых других мероприятий (очень часто это бывает в тех организациях, которые проводят полевые исследования) характерно установление неформальных связей молодых ученых со своими старшими коллегами. Совместные выпивка и обеды могут восприниматься как проявления дружеских отношений; они обеспечивают ощущение сопричастности коллективу авторитетных исследователей и снижают социальное напряжение, которое неизбежно возникает при наличии любых иерархических отношений. Прежде всего это ощущение позволяет проще относиться к вопросу авторства текста и принадлежности результатов исследования, которые при наличии подобных горизонтальных связей гораздо легче «дарятся» руководителю, поскольку такие дары только поддерживают модель «общего дела». Подобные «ритуальные объединения», призванные «преобразовать корыстную сделку в безвозмездный обмен» известны и в традиционном обществе (см., например, [Бурдьё 2001: 225]). Тем не менее, мы не хотим утверждать, что подобные сюжеты встречаются повсеместно. Факультетские традиции разных университетов действуют схожим образом, но «результаты» могут быть диаметрально противоположны. В одних вузах горизонтальные связи не приводят к тем последствиям, о которых говорилось выше. Большую роль играет, скорее, не форма взаимодействия, а личностные установки акторов.

Проблему взаимодействия молодых ученых со своим научным руководителем определяют три аспекта. Взгляды и мировоззрение самого молодого ученого очень сильно влияют на то, как он осмысляет свою зависимость от старших коллег. То, что для одного выглядит нарушением свободы его интеллектуального творчества, для другого оказывается вполне приемлемым средством карьерного роста, а для третьего имеет большее значение символический капитал равенства с «крупным ученым», чем его конвертация в «валюту» авторского права. Аналогичным образом

устроено сознание научных руководителей: если одни намеренно отказываются от а-ля средневеково-цеховых отношений мастера и ученика, то другие полагают, что только научный феодализм способен обеспечить трансляцию знаний и умений на должном уровне. Наконец, свои коррективы вносит третья сторона, т.е., научные организации со своими внутренними правилами, редколлегии журналов и оргкомитеты конференций, комиссии фондов и экспертные сообщества.

### Литература

Бурдье 2001 — *Бурдье П.* Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001.

Престиж 2008 — Престиж в науке (обсуждение статьи М. Соколова) // Антропологический форум, 2008. № 9. С. 7–120.

Соколовский 2011 — *Соколовский С.* В цейтноте: заметки о состоянии российской антропологии. Обзор // *Laboratorium*. 2011. № 2. С. 51–88.

Соснина, Ссорин-Чайков 2006 — *Соснина О.А., Ссорин-Чайков Н.В.* Археология власти: анатомия любви // Дары вождям. Каталог выставки, состоявшейся в Московском государственном выставочном зале «Новый Манеж» 26 октября — 26 ноября 2006 года. М.: Типография Новости, 2006. С. 12–37.

Ссорин-Чайков 2012 — *Ссорин-Чайков Н.В.* Медвежья шкура и макароны: о социальной жизни вещей в сибирском совхозе и перформативности различий дара и товара // *Экономическая социология*. 2012. Т. 13. № 2. С. 59–81.

### Источники

БД 2015 — База данных «Взаимодействие руководителя и молодого ученого». Составлена Е.К. Малой и Д.С. Рыговским. ЦТСФ РГГУ, Москва, 2015.



**Власть в языке / язык власти**

## Лингвистическая демагогия — стратегия власти или «оружие слабых»?

*Елена Евгеньевна Левкиевская*

В лекции будут рассмотрены различные стратегии лингвистической демагогии и типы «скрытых посланий», применяемые, с одной стороны, в социальной сфере, с другой — в традиционной культуре при отношениях с существами «иногo» мира. Прагматика особых речевых технологий, направленных на скрытое манипулирование адресатом (его мыслями, чувствами, принятием решений, поведением, системой ценностей), с легкой руки Т.М. Николаевой названных «лингвистической демагогией» [Николаева 1988: 154–166], в последнее время активно изучалась в основном как одна из стратегий «сильных» по отношению к «слабым», т.е. как ресурс тех, кто обладает властью в разных ее формах, по отношению к тем, кто этой власти вынужден подчиняться. Сюда относится широкий спектр лингвистических и коммуникативных приемов (утаивание, дозирование или искажение информации, прием негативных или позитивных ассоциаций, слухи, намеки, клевета, обман, симуляция путаницы, провокационные сообщения, демонизация или сакрализация объекта информации, выбор определенного времени и места для сообщения сведений и пр.), которые рассматриваются, как правило, в качестве особого механизма подчинения и подавления отдельной личности или целого сообщества в качестве формы применения власти, при котором обладающий властью (и информацией) влияет на поведение других членов сообщества (см., в частности, [Доценко 1997; Чернявская 2006; Блакар 1987]). Разные формы лингвистической демагогии широко применяются, например, в языке рекламы, в языке политики, в идеологических посланиях власти народу, в информационных войнах. В то же время лингвистическая демагогия широко используется и как «оружие слабых» в качестве «скрытых посланий» в разных формах сопротивления, не только при взаимодействии социальных «низов» и государственных

структур, но и при взаимодействии между конкурирующими социальными группами и даже индивидами.

Термины «оружие слабых» и «скрытые послания» были использованы английским социологом и экономистом Джеймсом Скоттом в его работах «Оружие слабых» (1984 г.) и «Господство и искусство сопротивления». «Скрытые послания» для описания различных форм пассивного поведения под маской послушания, суть которой Скотт выражает поговоркой испанских крестьян: «Подчиняюсь, но не повинуюсь» (1993 г.). Разные формы такого поведения демонстрирует, например, бравый солдат Швейк у Гашека или Иван-дурак в сказках. В русской традиции лингвистическая демагогия является одной из устойчивых форм социального поведения, которое обозначается рядом синонимических наименований: «включить дурочку», «косить под дурака / под дурочку», «гнать дуру», «строить дуру», «придуриваться» и пр. В рамках лингвистической демагогии как «оружия слабых» рассматривается такая форма коммуникативного поведения, как языковая самооборона [Вежицкая 1993], разные виды которой формируют «скрытые послания». Их суть заключается в двойственности адресата («свои» и «чужие») и двойственности интенций, заложенных в высказывании, которые могут прочитываться по-разному в зависимости от адресата. В социальной коммуникации с властью или конкурирующими группами «скрытые послания» содержатся в анекдоте, частушках «на злобу дня», сплетнях, намеках, «случайных» оговорках, создании негативных ассоциаций (ср. стратегии формирования «ведьмы-соседки или репутации «кулака» или «врага народа» в конкурентной борьбе за жизненные ресурсы в обществе). К числу «скрытых посланий», направленных одновременно обществу и властям, в частности, относятся «случайные» оговорки, в которых истинная цель высказывания обнажается и одновременно маскируется благодаря как бы случайной игре словами (ср. высказывание В. Познера о Госдуме как о «госдуре» с последующими извинениями за «непреднамеренную оговорку»). Подобный прием используется в традиционной культуре в апотропеических практиках, в частности,

при общении с разного рода мифологическими существами. Так, согласно карпатским представлениям о демоне-обогастителе, приносящем богатство своему хозяину, считается, что от такого демона нельзя избавиться обычным способом (он снова вернется к хозяину), но его можно продать с какой-либо вещью, например с ковром. На вопрос ничего не подозревающего покупателя: «Сколько стоит вещь?», вместо: «Продаю за симь» (т.е. за семь рублей), нужно ответить: «Продаю зо усим» (т.е. «со всем», молчаливо подразумевая демона, который находится на этой вещи). К категории лингвистической демагогии также относятся разные стратегии коммуникативного саботажа, включающего в себя уклонение от темы разговора или ее изменение, ответ вопросом на вопрос или тактику возмущения и пр. [Андреева 2009], в основе которого лежит скрытое противодействие, сводящееся к нарушению принципа кооперации Грайса: «Почему вы мне дали не тот сыр? Я брала голландский, а вы мне дали швейцарский. — Откуда Вы знаете? Вы что, с ним разговаривали?» (из выступления М. Задорнова). Подобная стратегия используется и в общении с мифологическими персонажами: чтобы прекратить возвращение умершего мужа в дом, жена должна сесть на порог, расчесывать волосы и жевать семечки. На вопрос пришедшего покойника, что она ест, она должна ответить: «Вшей ем». А на его следующую реплику: «Разве можно вшей есть?» — ответить: «А разве можно мертвому к живым ходить?»

*Работа выполнена по гранту Российского научного фонда, проект № 14-18-00590 «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».*

### Литература

Андреева 2009 — Андреева (Скобликова) В.Ю. Стратегии и тактики коммуникативного саботажа. Дисс. ... канд. дисс. фил. наук. Курск, 2009. URL: <http://cheloveknauka.com/strategii-i-taktiki-kommunikativnogo-sabotazha> (дата обращения: 19.01.2015).

Блакар 1987 — Блакар Р.М. Язык как инструмент социальной власти // Язык и моделирование социального взаимодействия. М., 1987.

Вежбицкая 1993 — *Вежбицкая А.* Антитоталитарный язык в Польше: механизмы языковой самообороны // Вопросы языкознания. 1993. № 4.

Доценко 1997 — *Доценко Е.Л.* Психология манипуляции: феномены, механизмы, защита. М., 1997.

Николаева 1988 — *Николаева Т.М.* Лингвистическая демагогия. Интенциональность: пропозициональные установки // Прагматика и проблемы интенциональности. М., 1988.

Чернявская 2006 — *Чернявская В.Е.* Дискурс власти и власть дискурса: проблема речевого воздействия. М., 2006.

## **Мы–они: конструирование идентичности в дискурсе Владимира Путина**

*Юлия Евгеньевна Галямина*

Дискурсивное поведение президента РФ Владимира Путина дает богатый материал для исследователя. Пришедший к власти в период интеграции России в остальной глобальный мир Путин за 15 лет привел Россию в состояние изоляции. Кроме того, внутри страны произошли процессы, приведшие к серьезному расколу общества.

Все эти социально-политические явления не только отражались, но и конструировались с помощью речевых механизмов. Одним из таких механизмов стало использование местоимения «мы» в различных значениях в программных речах президента. Выстраивая идентичность через соотнесение с собой как с говорящим, Путин менял референтный, а затем и денотативный статус своего «мы», конструируя тем самым новую конфигурацию национальной, государственной и прочей идентичностей.

Инклюзивное местоимение «мы» — это сильный интегральный знак [Шейгал 2004], который позволяет политику отождествлять себя с аудиторией и апеллировать к общим маркерам идентичности и тем самым встраивать себя в некоторую общность. Он является маркером позитивной самопрезентации [Ван Дейк 2013]. Однако в случае со спикером с высоким уровнем дискурсивной власти это местоимение становится не только маркером принадлежности, но и инструментом конструирования необходимых идентичностей.

Это возможно, кроме всего прочего, через построение негативной идентичности, противопоставленной той, что маркируется местоимением «мы». Через построение денотата местоимений «мы»–«они» эксплицируется антогональная оппозиция «свой»–«чужой» [Михалева 2009], которая в условиях агрессивной политики может стать методом конструирования врага.

В докладе будут подробно рассмотрены несколько программных текстов Владимира Путина разного времени (будут сравниваться

речи на праздновании Дня победы, такие выступления на международную аудиторию, как «Мюнхенская речь» 2008 года, выступления после окончания предвыборной гонки (например, речь на Манежной площади в 2012 году). Эти тексты будут рассматриваться в диахронии, в контексте вызвавших их политических событий, начиная с первых выступлений и заканчивая текстами 2014 года. Будет проанализирован процесс перехода от использования интегрального «мы» к конструированию новых идентичностей в том числе через оппозицию «свой»–«чужой». Также будут рассмотрены манипулятивные методы использования местоимения «мы» в текстах в их развитии на протяжении 15 лет [Михалева 2009].

Стоит отметить, что в исследовании не рассматривается проблема авторства (писал ли речи Путин сам, или это были спичрайтеры). Это связано с тем, что нас интересует языковая личность Путина не как отдельного человека, а как носителя определенного функционального политического дискурса, целью которого является выстраивание политической картины мира. В этом аспекте авторство текстов является вопросом второстепенным. Тем не менее в качестве дополнительного материала будут рассмотрены употребления местоимения «мы» в ходе пресс-конференций, которые предполагают более спонтанное речепроизводство. Это позволит нам выяснить, насколько устойчивым является тренд на конструирование тех или иных видов идентичностей в определенные периоды дискурсивного поведения.

*Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2015 году.*

### **Литература**

Ван Дейк 2013 — *Ван Дейк Т.* Дискурс и власть. Репрезентация доминирования в языке и коммуникации. М., 2013.

Михалева 2009 — *Михалева О.Л.* Политический дискурс: Специфика манипулятивного воздействия. М., 2009.

Шейгал 2004 — *Шейгал Е.Н.* Семиотика политического дискурса. М., 2004.

## **Возвращение «былинной риторики», или Как написать былинку о Путине**

*Ирина Владимировна Козлова*

*Володимер же князь на Святой Руси  
Про беду ту лихую проведаль.  
И на подвиг народ его благословил,  
Чтоб Россию в обиду он не дал.*

Несмотря на то, что героический русский эпос признан в фольклористике жанром, утратившим продуктивность несколько веков назад, его форма оказывалась востребована дважды за последнее столетие: в эпоху великого социалистического строительства конца 1930-х гг. и начале XXI в.

Как известно, «советские былины», или новины или, как я их называю, лиро-эпические новообразования были жанром, просуществовавшим активно около 20 лет (со второй половины 1930-х по 1950-е), были признаны псевдофольклором и с середины XX в. на долгое время забыты<sup>1</sup>. Но в 2000-е гг. на просторах интернета и в массовой культуре неожиданно оказались возможны разговоры о новом российском эпосе с современными богатырями. Это проявилось на разных уровнях: например, в 2007 г. в песне группы «Корейские ЛЕДчики» звучит строчка «Путин — былинный богатырь, без сомненья»; в 2011 г. на сайте проекта для одаренных детей «Алые паруса» учительница публикует «Былинку о премьерке», сочиненную школьницей; в 2012 г. сотрудник Тувинского государственного университета написал эпос «О Буга тур Шойгу»; в 2013 г. участники молодежного лагеря «Селигер» слепили песчаную скульптуру «Три богатыря», где изобразили В.В. Путина, Д.К. Медведева и патриарха Кирилла. Понятно, что и создание эпоса о Шойгу университетским сотрудником, и именование Путина «былинным богатырем» рэп-исполнителями имеют совершенно разную прагматику: в первом

---

<sup>1</sup> См. об этом подробнее в работах Ф. Миллера [Миллер 2006], Т.Г. Ивановой [Иванова 2002; Иванова 2009], К.А. Богданова [Богданов 2009].



случае это попытка создания нового эпоса аналогичного тому, что создавался в 1930–1950-х гг., во втором — очевидный сарказм. В данном исследовании я ограничусь произведениями, которые по аналогии с текстами 1930–1950-х гг. по формальным критериям, в независимости от прагматики, можно назвать лиро-эпическими новообразованиями (далее — ЛЭН, в качестве синонима мною также будет использоваться термин «современная былина»).

Современные ЛЭН, так же как и сочинения советских сказителей, жанр эклектический, поэтому выделение их из других текстов довольно условно. Основным критерием моего отбора является позиционирование текста как былины его автором, т.е. когда слово «былина» встречается в заголовке или подзаголовке, второй критерий — ориентация на былинный стих. Кроме того, в докладе будут рассматриваться тексты, озаглавленные как «сказы», если они позиционируют свою ориентацию на эпический (в широком смысле) фольклор, поскольку это название наследует традицию именованья части советских ЛЭН.

Так же как и в новинах 1930–1950-х гг. (и в противовес традиционным былинам, где князь — периферийная фигура), в современных былинах главные герои — это представители власти. Из 28 найденных мною ЛЭН с политическим содержанием в 21 главным или одним из главных героев изображается Путин. Этим 21 текстом я и ограничу данное исследование. В качестве сравнительного материала планирую также привлекать тексты стихов, популярных песен и мультфильмов о главном герое.

Временные рамки современных ЛЭН о Путине, найденных мною от 2003 до конца 2014 года, причем сложенных за первое десятилетие мне встретилось 2, а за следующие 4 года — 19.

Конечно, как по форме создания и бытования, так и по содержанию, современные былины далеки как от традиционного, так и от советского эпоса. Создатели их люди принципиально другой культуры, чем исполнители былин и новин. Если создатели новин, складывали свои произведения на основе своего собственного фольклорного репертуара, то из создателей ЛЭН в 2000-е былин в

естественном бытовании никто даже слышать не мог, а знания о них получали в первую очередь из учебников литературы. Создаются современные былины в печатном виде и публикуются в интернете чаще всего самими авторами, т.е. создаются и живут по законам наивной литературы, а не фольклора и даже не псевдофольклора. Однако остается вопрос, что заставляет современных непрофессиональных поэтов писать о первом лице государства в форме былины.

Мне кажется, что основных причин этого можно выделить три. 1) Задание сочинить былинку, задаваемое в средней школе в рамках программы по литературе в 6–7 классах. При просмотре программ для средней школы, я выявила, что такого задания в позднесоветские годы не встречалось, в программах 1990-х встретилось единожды [Кутузов 1995], а в программах 2000-х оно становится нормой<sup>2</sup>. 2) Возрастание интереса к эпическим жанрам в массовой культуре вообще. В пользу этого говорят, например, мультипликационный цикл «Три богатыря» киностудии «Мельница» (с 2004 по 2015 вышло 6 мультфильмов), выступление команды КВН из Томска в 2008 г. в Юрмале с номером «Былины о победах России», появление в апреле 2014 г. на YouTube мультфильма под названием «Сказ о том как царь-Путин Крым захватил». 3) «Эпизация» образа Путина в массовой культуре. О Путине сочиняются не только былины, но и произведения таких жанров, как сказки (см. [Сказки 2004]) и оды, которые казалось неприлично сочинять о живых правителях во второй половине XX в. Об эпизации образа президента говорит и песчаная скульптура на Селигере и появление в последний год футболок с изображением Путина в образе богатыря. Несмотря на то, что все эти причины служат объяснением появления былин о Путине, сами они свидетельствуют о двух разных тенденциях. Первая говорит о возрастании интереса к былинке в школьном образовании и попытке «приблизить» этот жанр к ученикам. Вторая — скорее об интересе

---

<sup>2</sup> См. программы под ред. А.Г. Кутузова (2002), В.Г. Маранцмана (2000, 2006, 2007), А.Г. Кузнецова (2006), В.Я. Коровиной (2006).

не собственно к классической былине, а к некоторой игре с жанром и образами былины, с их ироническим осмыслением. В третьей можно выделить обе тенденции: одни тексты всерьез героизируют Путина, другие используют героизацию для его высмеивания.

Так же как и в других текстах массовой культуры, в ЛЭН можно пронаблюдать обе эти тенденции и в соответствии с ними разделить отобранные тексты на две группы. Поскольку прагматика их не всегда понятна собственно из содержания, то я попробую отталкиваться от контекста их создания (кем и почему была сложена та или иная «былина») и бытования (на каком ресурсе и с какими комментариями она была опубликована).

На основании этого в первую группу мною будут отнесены былины, сочиненные в рамках уроков литературы в школе, которых всего 4. Несмотря на то, что эта группа значительно меньше, появление былин о Путине в интернете начинается именно с нее. Первая «школьная» былина датируется 2003, следующие — 2010, 2011 и 2012 г. Объединяет их то, что они написаны «на заказ» для урока, в них нет явно выраженного сарказма и они подписаны настоящими именами своих авторов (с поправкой на допустимое участие в сочинении родителей, учителей и других «помощников»). Одна из них сочинена на заказ школьницы на вопросно-ответном форуме <<http://otvet.mail.ru/question>>, остальные значатся как сочиненные непосредственно учениками и публикуются на порталах школ и детских творческих центров. Путин в них именуется президентом, правителем, премьерушкой, в трех текстах богатырем, а в четвертом «дородным добрым молодцем». Имя его используется в разных формах: Путин, Владимир Путин, Владимир сын Владимира, Вова Путин, Володя, Володюшка.

Другие 17 былин были найдены мной в блогах (12), независимых интернет-СМИ (3) и на YouTube в виде клипов (2), некоторые из них также дублируются в социальной сети Вконтакте. По времени появления первая из них отмечена маем 2008, 10 текстов датируются 2012, одна — 2013 и пять — 2014 г. Все они носят иро-

нический характер, в одних случаях выраженный явно, в других завуалированный.

В них, в отличие от «школьных» текстов, 5 раз встречаются прямые обращения к Путину, трижды в них он называется царем, однажды одновременно с этим князем и ни разу по настоящей должности. В третьем лице Путин 6 раз именуется князем и 4 раза — царем. Именования *царь* или *князь* могут прибавляться к имени или фамилии: Путин-царь, Владимир-князь. Президентом же он называется всего один раз. Кроме этого, один раз он называется атаманом, один — воеводой и один богатырем. Имя героя в них так же, как и в ЛЭН школьников встречается как в полном, так и в уменьшительном варианте.

Из традиционных фольклорных эпитетов в современные былины попало только «красно солнышко», явно заимствованное от былинного князя Владимира. Также по аналогии с былинным Владимиром, Путин именуется чаще всего князем, причем как во время пребывания на посту президента, так и во время пребывания на должности премьера. Однако к Путину применяется и наименование «царь», не характерное ни для былинного правителя, ни для советских вождей.

Именование Путина царем и князем, а также «красным солнышком» совершенно отсутствует в былинах школьников, хотя казалось бы как раз у них «красно солнышко» и «Владимир-князь» только что встречались в учебниках. Вероятно, это связано с небезупречной характеристикой князя Владимира, с которым школьники не считают правильным сравнивать положительного Путина. В то же время в текстах школьников Путин трижды из четырех раз называется богатырем, а в текстах интернет-пользователей такая характеристика применяется к нему лишь однажды. Получается, что Путин в двух разных типах былин, условно говоря, писанных на заказ и иронических, оказывается списанным с разных былинных прототипов: первый образ восходит к собирательному Илье Муромцу / Добрыне Никитичу, второй — к князю Владимиру. Общая бедность фольклорной символики и

поэтики говорит о том, насколько и школьники и взрослые пользователи на самом деле плохо знакомы с традиционным фольклором. Однако, несмотря на это, как мы видим, даже усвоенная через школьный учебник былинная риторика оказывается вновь востребована в наши дни.

### Литература

Богданов 2009 — *Богданов К. А. Vox populi: Фольклорные жанры советской культуры.* М, 2009.

Иванова 2002 — *Иванова Т.Г. О фольклорной и псевдофольклорной природе советского эпоса // Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора.* М., 2002. С. 403–431.

Иванова 2009 — *Иванова Т.Г. История русской фольклористики XX века: 1900 — первая половина 1941.* СПб., 2009. Раздел III. Глава 3. Фольклористика и идеологический диктат. Сужение методологической базы науки о «живой старине». С. 516–539.

Миллер 2006 — *Миллер Ф. Сталинский фольклор.* СПб, 2006.

Кутузов 1995 — *Программа по литературе. 5–11 классы / под ред. А.Г. Кутузова.* М., 1995.

Сказки 2004 — *Сказки про нашего президента.* М., 2004.

## «У нас говорили»: «властители дум» в русской деревне

*Виктория Алексеевна Черванева*

В современной гуманитарной науке фольклор рассматривается прежде всего как сфера воплощения и трансмиссии традиционного знания, системы оценок, верований, представлений о мироустройстве. Мифологические тексты, с присущей им установкой на достоверность сообщаемого, в этом отношении представляют особый интерес, так как репрезентируют когнитивную сторону традиции в чистом виде, в ключе реальной модальности.

Как показывает анализ, мифологические рассказы в композиционно-речевом плане достаточно редко представляют собой чистое повествование: как правило, нарратив осложняется пояснениями, выводами — умозаключениями на основе рассказанного, интерпретацией фактов: рассказчик стремится не только сообщить о событии, но и убедить слушателя в достоверности сообщаемых им сведений. В докладе будут описаны языковые механизмы конструирования традиционного знания, оценок, интерпретаций.

Проблема рассматривается на основе семантического анализа текстов русской мифологической прозы (425 текстов из сборника [Черепанова 1996] объемом 33 322 слова и корпуса быличек из архива Лаборатории фольклористики РГГУ объемом 113 946 слов).

В мифологической прозе весьма частотна бессубъектная конструкция со словоформой «говорят»/«говорили», причем значительная часть этих форм используется в бессубъектных синтаксических конструкциях, прежде всего в функции сказуемого в односоставных предложениях (структурная схема —  $Vf_{3pl}$  [Русская грамматика 1980]), а также в роли вводного элемента (только для словоформы «говорят»).

Сравнительный анализ употребления этих форм в различных сферах устной и письменной речи по данным Национального корпуса русского языка дал следующие результаты (приведем сведения для формы прош. вр. «говорили», для которой нехарактерно употребление в роли вводного слова).

Таблица 1. Анализ употребления словоформ «говорят»/«говорили» в мифологических текстах

Параметры корпуса	Общее количество слов в корпусе	Количество употреблений словоформы «говорили»		Количество употреблений словоформы «говорят»		
		всего в корпусе	в функции сказуемого в односоставном предложении	всего в корпусе	в функции сказуемого в односоставном предложении	в функции вводного элемента
Корпус быличек из базы Лаборатории фольклористики РГГУ	113 946	72	62 (86,1%)	285	124 (43,5%),	135 (47,4%)
Сборник мифологических рассказов (сост. О.А. Черепанова)	33 322	49	36 (73,5%)	121	41 (33,8%)	45 (37,1%)

Результаты проведенного анализа свидетельствуют, что значительное преобладание указанных словоформ в мифологических текстах в односоставных конструкциях связано с влиянием разговорной речи. Эта особенность разговорно-речевого синтаксиса в мифологических рассказах получила особую функциональную специализацию, связанную с прагматикой жанра.

По классификации, принятой в традиционном структурно-семантическом синтаксисе, этот тип односоставных предложений называют формально односоставными неопределенно-личными [Валгина 1991: 166; Ломов 2004: 147–148; Никитина 2011]. Это предложения, субъект в которых не выражен вербально,

Таблица 2. Сравнительная характеристика употребления словоформы «говорили» в различных сферах устной и письменной речи

Параметры подкорпуса текстов	Общее количество слов в подкорпусе	Количество употреблений словоформы «говорили»	
		всего в подкорпусе	в функции сказуемого в односоставном предложении
Корпус быличек из базы Лаборатории фольклористики РГГУ	113 946	72	62 (86,1%)
Сборник мифологических рассказов (сост. О.А. Черепанова)	33 322	49	36 (73,5%)
Подкорпус устной речи НКРЯ (устная непубличная речь, жанр «рассказ», тематика «частная жизнь»)	355 005	73	45 (62%)
Подкорпус письменной нехудожественной речи НКРЯ (обиходно-бытовая сфера, тематика «частная жизнь»)	2 688 208	320	78 (24,3%)
Подкорпус письменной художественной речи НКРЯ (жанр «историческая проза», тип текста «рассказ»)	83 273	14	3 (21,4%)
Подкорпус письменной художественной речи НКРЯ (жанр «документальная проза», тип текста «рассказ»)	654 545	77	18 (36,3%)

так как неизвестен или референциально несуществен и неважен для восприятия смысла высказывания — обобщенный неперсонифицированный субъект. Однако в мифологических текстах это один из важнейших способов репрезентации ключевой позиции в системе действующих лиц — социума как носителя общепризнанной системы оценок и мнений, а также способ для говорящего дать собственную интерпретацию события, но непрямую — опереться на мнение традиционного сообщества.



В мифологических рассказах указанная конструкция выполняет специфическую функцию — вводит в текст собственно мифологическое содержание. Это происходит путем:

1) ввода информации о факте:

а) событии (*говорят, что произошло X*):

**Говорили**, старуху в бане банники в бочку пустую затолкали, живая еле осталась, да [Чер., № 195].

**Говорили**, парнишка однажды гейнул, и шишки его подхватили. Его и по елкам водили, и везде [Чер., № 51].

**Говорили**, что вот родился у женщины сын и было ему три месяца. Вот ночью уже, она спит, и вдруг кто-то в окно ей: тук-тук. Ну, она встала, открыла окошко и вдруг видит, что женщина така в белом платье и платке и просит, дай мне, мол, водицы. Ну, дала она ей напиток, ну и говорит ей покойница-то: «Отдай мне твоего сына». А эта-то, мать-то, говорит: «Нет, не отдам». Ну, покойница-то ей и скажи, что через восемнадцать лет он сам к нам придет. И точно, вот ему восемнадцать лет исполнилось, ну, он и умер [Чер., № 30].

б) явлении (*говорят, что X — это Y*):

В одной деревне жил дед Василий. **Говорят**, что он был колдуном [Чер., № 325].

Один инвалид был, без руки с войны пришел. **Говорят**, что он звался [Чер., № 342].

2) ввода интерпретации факта/явления (*говорят, что X значит Y*):

Поехал пахать, пашет, и вдруг впереди лошади мышь пробежала. А лошадь-то испугалась. Он взял и матюгнулся. Приехал домой — болен невозможно. Там в деревне-то и **говорят**: «Ну, это боровахи к нему привязались» [Чер., № 157].

Брось, **говорят**, разве он <умерший муж> к тебе ходит — нечистый дух [Чер., № 20].

Односоставная бессубъектная конструкция была воспринята традицией в качестве средства для реализации стратегии убеждения (ссылки на авторитет общественного мнения, оценку коллективом как механизм влияния на собеседника), с одной стороны, а с другой — как удобный способ для говорящего снять личную «ответственность» за содержание текста.

Апелляция к свидетельству коллектива, неперсонифицированного социума выступает как средство выражения достоверности содержания текста и как способ поднять престиж рассказчика в восприятии слушателей. Наличие таких конструкций и значительное количество их употреблений в указанных функциях свидетельствует о том, что социум воспринимается носителями традиции как «высшая инстанция», как наиболее авторитетный источник информации и оценочных суждений.

### Литература

Валгина 1991 — *Валгина Н.С.* Синтаксис современного русского языка. М., 1991.

Ломов 2004 — *Ломов А.М.* Русский синтаксис в алфавитном порядке: Понятийный словарь-справочник. Воронеж, 2004.

Никитина 2011 — *Никитина Е.Н.* Неопределенно-личные предложения. Материалы для проекта корпусного описания русской грамматики (<http://rusgram.ru>). На правах рукописи. М., 2011. URL: <http://rusgram.ru/> (дата обращения: 08.02.2015).

Русская грамматика 1980 — Русская грамматика / АН СССР. Ин-т русского языка / гл. ред. Н.Ю. Шведова. Т. 2: Синтаксис. М., 1980. URL: <http://rusgram.narod.ru/> (дата обращения: 08.02.2015).

Черепанова 1996 [Чер.] — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. и автор комментариев О.А. Черепанова. СПб., 1996.

**Dulce et decorum est pro patria mori:**  
**родина в дискурсе власти на разных языках**

*Александр Чедович Пиперски*

Понятие родины играет важную роль в дискурсе власти на любом языке. На материале русского языка оно было подробно исследовано в работе [Сандомирская 2001]; для немецкого языка ср., например, исследование [Applegate 1990], а также сборник [Klose (hg.) 2013] и особенно статью [Patzelt 2013]. Подробный сравнительный анализ слов, обозначающих родину, в немецком, русском и польском языках (*Heimat, Vaterland; ojczyzna; родина*) провела А. Вежбицка [Wierzbicka 1997: 156–197]. Однако выборка слов, сделанная А. Вежбицкой, не может считаться полной даже для трех этих языков; кроме того, ее исследование основывается в первую очередь на интроспекции, а не на анализе больших массивов данных.

В русском, равно как и в большинстве западноевропейских языков, понятие родины выражается несколькими словами: ср. рус. *родина, отечество, отчизна*; англ. *homeland, motherland, fatherland*; нем. *Heimat, Heimatland, Vaterland*. Значения и частотность этих слов подвержены не всегда заметным, но значимым изменениям, которые отражают изменения как в политической ситуации, так и в дискурсивных практиках. Например, как писал в пьесе «Ромул Великий» Ф. Дюрренмат, «Vaterland nennt sich der Staat immer dann, wenn er sich anschickt, auf Menschenmord auszugehen» ('Государство всегда называет себя отечеством, когда готовится к убийству людей'). А например, в русском языке слово *отечество* было намного частотнее слова *родина* до Октябрьской революции, а затем соотношение стало обратным (НКРЯ, до 1916 г. включительно: *родина* — 65 вхождений на миллион, *отечество* — 111 вхождений на миллион; НКРЯ, с 1918 г. включительно: *родина* — 103 вхождения на миллион, *отечество* — 26 вхождений на миллион); по-видимому, слово *отечество* казалось дискредитированным царской властью. Некоторые наблюдения об изменении значений этих слов содержатся в работе [Шаульский 2015].

В докладе будет проанализировано соотношение значений и частотности слов, обозначающих родину в разных языках в разные исторические эпохи. В качестве материала для исследования привлекаются данные различных корпусных и словарных источников.

### Литература

НКРЯ — Национальный корпус русского языка. URL: [www.ruscorpora.ru](http://www.ruscorpora.ru) (дата обращения: 10.04.2015).

Сандомирская 2001 — *Сандомирская И.И.* Книга о родине: опыт анализа дискурсивных практик. Wiener slawistischer Almanach: Sonderband 50. Wien: Institut für slawische Philologie, 2001.

Шаульский 2015 — *Шаульский Е.В.* Кто первым начал любить родину. URL: <http://arzamas.academy/materials/158> (дата обращения: 10.04.2015).

Applegate 1990 — *Applegate C.* A nation of provincials: The German idea of Heimat. Berkeley: University of California Press, 1990.

Klose (hg.) 2013 — *Klose J.* (hg.). Heimatschichten: Anthropologische Grundlegung eines Weltverhältnisses. Wiesbaden: Springer, 2013.

Patzelt 2013 — *Patzelt W.J.* Heimat, Vaterland und Patriotismus // [Klose (hg.) 2013: 643–661].

Wierzbicka 1997 — *Wierzbicka A.* Understanding Cultures through Their Key Words: English, Russian, Polish, German, and Japanese. New York & Oxford: Oxford University Press, 1997.

## Язык простолюдинов и язык вождей в Океании

*Евгения Владимировна Коровина*

Описанию гонорифической лексики, т.е. такой, которая употребляется носителями или по отношению к носителям высокого социального статуса, а также, что является более широким понятием — категории вежливости в языках мира посвящено большое количество работ. Из недавних русскоязычных можно отметить, например, [Выдрин 2009] о гонорифической лексики в языках манден, [Алпатов 1973] о категории вежливости в японском языке или [Яхонтов 2008] о том, как наличие в языке «вежливой» лексики влияет на скорость распада языков на примере яванских. Языки, имеющие гонорифическую лексику или категорию вежливости, представлены во всех частях света. При этом в пределах одного ареала и одной языковой семьи часто существуют как языки, в которых имеется развитая категория вежливости, так и те, где ее нет. Одним из мест, где сосуществуют как языки с развитой категорией вежливости, с теми, у которых ее нет, является Океания.

Наиболее полное описание гонорифической лексики в этой части света сделано для тонганского языка [Haugen, Philips 2010]. Согласно описанию [Fox 2005] аналогичные явления присутствуют в том или ином виде во многих языках австронезийского мира, особенно в Индонезии (например, на Яве) и в Океании. Для Океании особые языки для разговора с вождями описаны как минимум для следующих островов: Тонга, Ниуэ, Самоа, Ротума, Новая Каледония, Понапе. Все эти острова расположены в центральной части Тихого океана, кроме того это тот регион, где власть вождей была традиционно наиболее сильна.

Во всех океанийских языках язык «вождей» отличается от языка, на котором разговаривают между собой простые люди только набором используемой лексики, каких-либо изменений затрагивающих морфологию или синтаксис для региона не зафиксировано. Следует отметить, что маркированная замена лексики в Океании используется не только для обращения к вождю, но и в ситуации табу, когда

по каким-то экстралингвистическим причинам человек или группа людей не могут употреблять определенные слова, а также в «тайных» языках, когда для определенных ситуаций создается специальный язык, который иногда также социально маркирован.

Внешне эти три ситуации замены лексики могут выглядеть довольно похоже, например, слова в языке «вождей» и после табуизации зачастую представляют собой синонимы слов обычной речи. Например, по-тонгански в обычной речи ‘есть’ — *kai*, а есть о вождях — *taumafa*, что в других полинезийских значит ‘употреблять церемониальную пищу’. Аналогично в таитянском *toe* ‘спать’ при табуизации было заменено на *ta’oto* исходно значащее ‘лежать’. Также можно видеть сходство и между «тайными» языками и языками «вождей»: и там, и там возможно образование слов в результате фонетических процессов. Однако, в отличие от «тайных» языков, где фонетические отличия являются привнесенными и относительно регулярными, например, «тайный» язык острова Пасхи — поноко, представлял собой перестановки слогов [Fuentes 1960:297], в языках «вождей» это или архаичная форма слова или изменения, вызванные заимствованиями однокоренных слов, например, из тонганского в самоанский и наоборот.

Кроме того, в отличие от «тайного» языка, который затрагивает обычно все слова, и от табуизации, чье действие скорее вызвано экстралингвистическими причинами, в частности, смертью носителя того или иного имени, язык «вождей» был достаточно систематично ограничен лексически: в нем обнаруживаются только термины для основных действий, эмоций и терминов родства.

Следует отметить, что противопоставление языка «вождей» языку простых общинников не всегда бинарно, так на Тонга противопоставлялись слова простого регистра, слова вождей среднего ранга и слова вождей высокого ранга.

### Литература

Fox 2005 — Fox J.J. Ritual languages, special registers and speech decorum in Austronesian languages // The Austronesian languages of

Asia and Madagascar / Ed. by Adelaar, K.A., Himmelmann, N.P.; London and New York: Routledge, 2005, С. 87–109.

Fuentes 1960 — *Fuentes J.* Diccionario y gramática de la lengua de la Isla de Pascua / Dictionary & Grammar of the Easter Island Language; Santiago: Editorial Andres Bello, 1960.

Haugen, Philips 2010 — *Haugen J.D., Philips S.U.* Tongan Chiefly Language: The Formation of an Honorific Speech Register // *Language in Society*. 2010. №5. С. 589–616.

Алпатов 1973 — *Алпатов В.М.* Категории вежливости в современном японском языке. М.: Наука, 1973.

Выдрин 2009 — *Выдрин В.Ф.* Как обратиться к марабуту? Гонорифическая лексика в языках манден // *Исследования по языкам Африки*, вып. 3 / Отв. ред. В.А. Виноградов; М: Ин-т языкознания РАН. 2009. С. 87–101.

Яхонтов 2008 — *Яхонтов С.Е.* Глоттохронология и степени вежливости в яванских языках // *Индонезийцы и их соседи: Festschrift Е.В. Ревуненковой и А.К. Оглоблину*; СПб. 2008. С. 134–142.

## Новояз с типологической точки зрения

Наталья Михайловна Заика

Новояз, принципы которого изложены Дж. Оруэллом в романе «1984», неоднократно анализировался исследователями как язык тоталитарного государства, ср. [Young 1991]. В нашей работе мы рассмотрим, насколько существование новояза, типологически вероятно, т. е. насколько он соответствует тому, как устроены естественные языки мира.

Не вполне тривиальной особенностью новояза как искусственного языка является то, что это художественный язык<sup>1</sup>, который, в отличие от других художественных языков, является контролируемым<sup>2</sup>, т. е. языком с ограниченным лексическим составом и грамматикой, тогда как другие языки в художественных произведениях (эльфийский, клингон, нави, дотракийский и т.п.), как правило, построены по модели естественных.

Несмотря на то, что проект новояза является лишь наброском, а не полноценным языковым описанием, в сконструированном Оруэллом языке можно увидеть как черты, характерные для естественных языков, так и несвойственные им.

Автор романа считает, возможным сохранение ограниченного количества производных прилагательных, таких как *good* ‘хороший’, *strong* ‘сильный’, *big* ‘большой’, *black* ‘черный’, *soft* ‘мягкий’. Языки с ограниченным количеством прилагательных, так же, как и языки без прилагательных в качестве отдельной части речи, являются типологически распространенным явлением. Интересно, что и набор лексем, которые Оруэлл приводит в качестве примера, в значительной степени соответствует значениям, характерным для языков с ограниченным количеством прилагательных: размеру, цвету, возрасту и оценке [Schachter, Shopen 2007: 14]. Языки, в

---

<sup>1</sup> Под художественным языком мы понимаем язык, фигурирующий в литературном произведении, как соответствие англоязычному термину *fictional language*.

<sup>2</sup> О контролируемых языках см. подробнее в [Kuhn 2014].



которых отсутствуют прилагательные и наречия как самостоятельные части речи, подобные новоязу, зафиксированы среди языков мира с достаточной надежностью [Hengeveld 2007: 45].

Кроме того, такая просодическая характеристика новояза, отличающая его от английского языка, как отсутствие фиксированного ударения, является достаточно распространенной в языках мира. Также типологически часто встречающимся явлением считается выравнивание парадигм в пользу более регулярных форм, описанное в романе. Таким образом, в новоязе присутствует достаточно большое количество черт, характерных для естественных языков.

С другой стороны, среди грамматических особенностей новояза наиболее яркой является «полная взаимозаменяемость между различными частями речи». Так, любое слово, по Оруэллу, может быть использовано как глагол, существительное, прилагательное или наречие [Orwell 1948]. Данное явление нехарактерно для языков мира, в которых практически всегда в качестве отдельных частей речи выделяется имя и глагол [Schachter, Shopen 2007: 13] (о существовании исключений из данной универсалии ведутся споры, ср. контрпримеры [Hengeveld 2007: 37]). Мы предполагаем, что данная особенность связана с родным языком писателя: если бы им был не английский, а язык с более богатой морфологией и формально маркированными исходными формами, такой как, например, русский, автору было бы труднее воплотить идею о синкретизме существительных и глаголов.

Если грамматика новояза во многом соответствует устройству естественного языка или доводит до крайней степени грамматические особенности английского, в том, что касается лексического уровня, сконструированный язык достаточно сильно отличается от естественного.

Так, явлением, не типичным для языков мира, является свободный выбор базовой лексемы среди производных антонимов («*Dark* ‘темный’, например, могло быть заменено на *unlight* ‘несветлый’ или *light* ‘светлый’ на *undark* ‘нетемный’, в зависимости

от предпочтений» [Orwell 1948]). В естественном же языке при существовании антонимической пары прилагательных, связанных деривационными отношениями (напр. *высокий* — *невысокий*), непроизводным, как правило, является то из них, которое обозначает качество, выраженное в большей степени (*высокий*) [Moravscik 2013: 52–53].

Кроме того, крайне нетипичным для языков мира следует признать такую особенность, как ограничение количества значений слова (для языков полисемия более характерна, чем моносемия [Croft 2003: 105]) и уменьшение лексического состава языка по аналогии с прототипом новояза — Basic English, причем именно данные, нехарактерные для языков особенности служат для ограничения способов выражения неортодоксального мышления.

Итак, большинство грамматических особенностей новояза либо широко распространены в языках мира (как естественных, так и искусственных,) либо являются доведенными до крайности особенностями английского языка, ср. синкретизм частей речи. Таким образом, человек интуитивно, явно не обладающий знаниями о том, как устроены языки мира, в целом способен построить человеческий язык со вполне естественной грамматикой. Те же черты, которые не характерны ни для естественных, ни для искусственных языков, объясняются преимущественно политическими целями автора новояза.

### Литература

Croft 2003 — *Croft W.* Typology and Universals. Cambridge: CUF, 2003.

Hengeveld 2007 — *Hengeveld K.* Parts-of-speech systems and morphological types // ACLC Working Papers 2:1, 2007: 31–48.

Kuhn 2014 — *Kuhn T.* 2014. A Survey and Classification of Controlled Natural Languages // Computational Linguistics. Vol. 40, No. 1: 121–170.

Moravscik 2013 — *Moravscik E.* Introducing linguistic typology. Cambridge: CUF, 2013.

Orwell 1948 — *Orwell G.* The Principles of Newspeak. 1948. URL: <http://www.newspeakdictionary.com/ns-prin.html> (дата обращения: 01.02.15).

Schachter, Shopen 2007 — *Schachter P., Shopen T.* Parts-of-speech systems // Language Typology and Syntactic Description. Volume I: Clause Structure. Cambridge 2007. P. 1–60.

Young 1991 — *Young J. W.* Totalitarian Language: Orwell's Newspeak and Its Nazi and Communist Antecedents. Virginia: University Press of Virginia, 1991.

**Колдуны, духи, жертва и власть**

## **«Ты меня попомнишь!», или Колдовство и власть в русском локальном сообществе\***

*Ольга Борисовна Христофорова*

Немногие антропологи рассматривали колдовство в терминах власти (см., например [Stephen 1987; Rowlands, Warnier 1988; Arens, Karp 1989; Ashforth 1996; Niehaus 2001]). Причина этого, как полагает А. Ниехаус, в традиции веберианского понимания власти. Макс Вебер связывал понятие власти с секулярными отношениями доминирования и подчинения и с политическими институтами; при этом упускались из виду культурные ресурсы власти, та почва, откуда росли и черпали силу ее локальные концепты [Niehaus 2001: 9]. Для антропологических исследований более подходит фукоистское понимание власти, подразумевающее, что последняя не ограничивается теми институтами, где она заявляет о себе открыто; власть, нередко маскируясь, пронизывает социальные отношения и культурные конструкты [Фуко 1996].

В данном тексте мы рассмотрим взаимосвязь властных отношений и колдовского дискурса в севернорусском сельском сообществе, сосредоточившись на модели поведения предполагаемого колдуна.

Согласно широко распространенным в севернорусской традиции мифологическим представлениям, «ты меня попомнишь/вспомнишь/помянешь» — типичная реплика знатного (колдуна, портуна, чернокнижника, еретника и т.п. — терминов для этого мифологического персонажа и одновременно социальной позиции в севернорусской традиции немало). Во многих быличках, записанных нами во время полевой работы среди старообрядцев-беспоповцев Верхокамья, после подобной фразы, сказанной рассерженным/обиженным колдуном, у адресата начинались проблемы в жизни (здоровье, хозяйстве и т.п.).

---

\* Работа выполнена по гранту Российского научного фонда, проект № 14-18-00590 «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

Угроза рассерженного колдуна (в быличке она не обязательно вербализуется, но всегда подразумевается) и ее исполнение — один из стандартных сюжетов рассказов о колдовстве (ГП2 и ГП3 по Зиновьеву: колдун за нанесенную обиду насылает болезнь на человека или домашний скот). Однако из этого круга текстов выделяется небольшая группа меморатов с особым мотивом — когда реплика-угроза знаткого не влечет за собой никакого несчастья. Обычно такие рассказы служат опровержению репутации знаткого в глазах того или иного односельчанина или в деревне в целом («только хвалится, а ничего не может»).

Подобные тексты, а также полевые наблюдения за взаимодействиями людей позволяют предположить, что фраза «ты меня помнишь» и подобные входит в число ключевых элементов, или маркеров, поведенческой модели «знаткой». В эту модель входят и другие вербальные, а также невербальные маркеры. Из вербальных, кроме вышеупомянутой фразы-угрозы, отметим следующие: предполагаемый знаткой говорит мало, медленно, туманными фразами, намеками; дает наставления мистического/магического свойства, предсказывает; невнятно бормочет и шепчет, разговаривает сам с собой. В число характерных жестов входят: поглаживание по спине, похлопывание по плечу и т.п. при общении с потенциальной жертвой; странные действия, которые не поддаются рациональному объяснению окружающими (стремится пройти в чужой дом/двор без повода; не проходит в избе дальше матицы; кружит по избе, заставляет кого-либо выйти вместе с собой; не пьет поданное угощение, пока хозяин не попробует его сам; просит не размешивать сахар в чае и т.п.). Существуют и стереотипные признаки образа жизни (замкнутость, избегание людных сборищ) и внешности знаткого (копна нечесаных волос, у мужчин — всклокоченная борода, густые брови, тяжелый взгляд, бегающие глаза, странная одежда и под.), которые выводят такого человека за пределы нормы и, более того — уподобляют его принятым в данной традиции образам демонического. Подобный стереотипный образ колдуна красочно описывали исследователи

XIX–XX вв. [Максимов 2002 (1903): 224–225, 269; Никитина 2002 (1928): 369–370 и др.].

Зачем знатким нужно создавать о себе такое впечатление (или зачем традиции создавать это впечатление о них)? Другими словами, что может лежать в основе этого традиционного представления?

В описанных признаках образа «знаткой» (и поведения, и внешности) можно выделить два паттерна: 1) доминантное поведение, 2) девиантное поведение.

Первый поведенческий паттерн представляет собой прямую демонстрацию силы; входящие в него жесты нацелены на подавление и подчинение партнера по коммуникации. Доминантные жесты и фразы, демонстрирующие силу и знание, будучи приняты и «утверждены» сообществом, ведут к повышению статуса человека, легитимизации его притязаний на власть.

Использование паттерна «девиантное поведение» (странные поступки и слова, вызывающие ощущение, что человек «не в себе») ведет, на первый взгляд, к понижению социального статуса. Однако, учитывая, что прибегают к нему люди изначально низкостатусные (одинокие, бесхозяйственные, пьющие), то попытка внушить окружающим чувство опасности, иррационального страха своим аномальным поведением иногда имеет успех — с ними начинают считаться, выказывать некоторое подобие уважения, следовательно, признают их власть над собой. Комбинация паттернов, как кажется, усиливает эффект пугающего воздействия на сообщество.

Выделенные паттерны могут быть рассмотрены как «околдовывающее поведение» — механизм формирования условий для суггестии, возможности влиять на социальное окружение в нужном для себя направлении. Став в своем сообществе знатким (подчеркну, что в русских говорах есть два значения этого слова — и знающий, и известный, заметный), человек получает право влиять на поведение окружающих. Это влияние воспринимается как сверхъестественное, магическое; его агент аккумулирует вокруг себя сюжеты и мотивы колдовского дискурса, становится центром последнего.

Люди, имеющие репутацию знаткого, а также те, кто желает ее приобрести, следуют в своем поведении выделенным паттернам. Однако точкой бифуркации, разделяющей нарративы о знатких (чей статус признан) и о самохвалах (чьи претензии отвергнуты), оказывается утверждение этой репутации сообществом. Соответственно, статус знаткого — не только следствие копирования образцов поведения и внешности, но и результат социального взаимодействия, в ходе которого группа испытывает (вольно или невольно) претендента на этот статус. Данный процесс включает в себя ряд элементов, которые в общих чертах типичны для севернорусской традиции (более широкий круг сопоставлений мы сейчас не рассматриваем), но могут локально варьироваться в частности. Наиболее распространены следующие мотивы: (1) приписывание несчастья, наступающего вслед за конфликтом с предполагаемым знатким, воле последнего; (2) фиксация странностей в поведении и внешности (список «жестов» открыт и довольно субъективен, общая идея — сверх- или асоциальность: демонстрация власти, немотивированное проникновение в область чужого, нарушение принятых норм, демонстрация признаков контакта с иным миром); (3) проверка знаткого с помощью тех или иных приемов (в Верхокамье наиболее популярна проверка с помощью ножа или ножниц, воткнутых в притолоку двери). При этом две первые позиции относятся к сфере восприятия и нарративизации собственного опыта и чужого поведения (подозреваемый в этих историях — субъект действия, рассказчик — объект), последняя позиция представляет собой практику проверки претендента на статус (рассказчик — субъект действия, знаткой — объект).

### *Выводы*

В севернорусской традиции (рассмотрением которой мы здесь ограничились) существует определенная поведенческая модель «знаткой», к следованию которой некоторые люди прибегают, чтобы повысить свой социальный статус, вызвать страх и уважение, в целом обрести власть над окружающими.



Использование маркеров этой поведенческой модели для повышения своего статуса в группе — довольно рискованное предприятие, поскольку речь идет одновременно и о попытке формировать репутацию властной персоны, и о том, чтобы действовать так, как будто эта репутация уже существует. Ошибки в поведении, нарочито открытое и частое использование доминантных и девиантных жестов ведут не к повышению статуса, а к противоположному результату: угрозы такого человека не находят подкрепления фактами, рассматриваются как блеф, сам он получает ярлык «самохвал» и становится героем нарративов другого типа.

В свою очередь, успех проекта влечет за собой иные проблемы, но это уже совсем другая история.

### Литература

Максимов 2002 (1903) — *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила // Даль В. и др. Русское колдовство. М.-СПб., 2002. (СПб., 1903.)

Никитина 2002 (1928) — *Никитина Н.А.* К вопросу о русских колдунах // Даль В. и др. Русское колдовство. М.-СПб., 2002. (СМАЭ. Т. 7. 1928.)

Фуко 1996 — *Фуко М.* Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности: Работы разных лет. М., 1996.

Христофорова 2010 — *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: РГГУ; О.Г.И., 2010. (Нация и культура / Антропология/Фольклор: Новые исследования).

Arens, Karp 1989 — Creativity of power: Cosmology and action in African societies / Ed. by W. Arens, I. Karp. Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1989.

Ashforth 1996 — *Ashforth A.* Of secrecy and the commonplace: Witchcraft and power in Soweto // Social Research. 1996. Vol. 63.

Niehaus 2001 — *Niehaus I.* Witchcraft, power and politics: Exploring the occult in the South African Lowveld. London, 2001.

Stephen 1987 — Sorcerer and witch in Melanesia / Ed. by M. Stephen. Carlton, Victoria: Melbourne Univ. Press, 1987.

Rowlands, Warnier 1988 — *Rowlands M., Warnier J.-P.* Sorcery, power and the modern state in Cameroon // *Man. New series.* 1988. Vol. 23. N° 1.

## **Магическая власть женщины как оправдание мужского адюльтера**

*Байдуж Марина Иннокентьевна,  
Рычкова Надежда Николаевна*

Хотя нам кажется, что дискурс о магической силе женщины принадлежит далекой от нас культуре, на самом деле, такие тексты очень часто встречаются в близкой нам повседневной жизни.

В докладе речь пойдет о случаях, когда ситуация конфликта между мужчиной и женщиной, причиной которой становится измена, интерпретируется как результат магического воздействия. Этот дискурс используют как женщины-жертвы, так и мужчины; первым это помогает не разочароваться в мужчине окончательно и снять с него (и себя) вину в произошедшем, вторым — оправдаться. Такое положение дел подкрепляется убеждением самой женщины, что мужчина (особенно женатый) не может сам уйти из семьи: из субъекта ситуации он превращается в объект приворота. Стоит подчеркнуть, что разграничить ситуации, когда мужчина действительно верит в силу магии и любовного приворота, а когда лишь манипулирует таким дискурсом женщины-жертвы, практически невозможно: нашей целью не является выяснение реальности веры в магию среди мужчин.

Мы рассмотрим несколько кейсов, когда мужчина оправдывает свою измену приворотом любовницы. В одном случае такую точку зрения транслируют и муж, и его жена, с которой мы записали интервью. Кроме того, анализ данного кейса опирается также на интервью с родственницей семейной пары, которая наблюдала эту ситуацию. В другом случае носителем магического дискурса выступает исключительно муж, жена его не признает. Соответственно, второй кейс включает мужской нарратив и данные включенного наблюдения. Для более наглядной иллюстрации магического дискурса, связанного с мужским адюльтером, мы привлекаем интернет-материалы: тексты об оправдании измены приворотом, размещенные в блогах, на форумах, в социальных сетях, а также на сайтах магических специалистов.

При описании магической власти и пострадавшие, и магические специалисты используют слово «приворожить». Этот глагол имеет два значения: прямое — привлечь, приманить ворожкой, и переносное — очаровав, привлечь к себе, обворожить (разг.) [Ожегов 1997]. Грань между обоими значениями в использовании их применительно к описанию любовного чувства по отношению к женщине тонка: привороженный к возлюбленной в молодости во втором значении мужчина через 10 лет жизни, полюбив другую, вдруг понимает, что всю жизнь был приворожен в значении первом.

Популярное описание ведьмы как рыжеволосой, молодой, красивой женщины, а также не менее популярный мотив о том, что всем женщинам присущи колдовские способности «от природы», коррелируют с оправданием мужской измены магическим воздействием: «Еще бывают, я думаю, красивые ведьмы... у них зеленые глаза, и мужиков они уводят» [Инф. 1]. Популярность такого мотива и современного «типа» женщины-ведьмы как красавицы, которая умело использует свою «женскую энергию», имеет те же причины, что и употребление слова «приворожить» в прямом и переносном значении. В обычном, нейтральном состоянии название женщины «ведьмой» воспринимается как шутка, но когда ситуация переходит в разряд кризисной/конфликтной, то определение женщины-соперницы как «ведьмы» становится мифологическим. Кроме того, шансы на активное использование магического дискурса в данной ситуации увеличивает наличие мифологической модели объяснения действительности (и коллективных или личных неудач) деятельностью магических специалистов, которая свойственна многим традициям, в том числе восточнославянской и современной российской.

Таким образом, использование мотива «мужчина стал жертвой любовных чар» в оправдательном ключе имеет прежде всего психологическую функцию — снятие чувства вины за сложившуюся ситуацию со всех участников конфликта. Необходимо также подчеркнуть, что популярность подобных нарративов, в том числе мужских, может быть объяснена тем, что колдовской дискурс на-

столько повседневен, что активно эксплуатируется в конфликтных ситуациях. В нейтральном состоянии магическая лексика используется в одном значении, а в кризисной ситуации употребляется в противоположном. Кроме того, популярность этого мотива может быть объяснена также тем, что традиционные представления (в данном случае славянские) относительно магического воздействия женщины на мужчину не противоречат массовой культуре. Реклама на форумах и в СМИ, размещаемая современными магическими специалистами, внушает «потребителям» мысль о беспомощности мужчины, находящегося во власти женщины-ведьмы, и служит поводом использовать зависимость от женщины как оправдательную стратегию для мужчины и возможность простить и принять изменившего мужа для женщины.

*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №14-18-00590 «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование»).*

### **Информанты**

Инф. 1 — С.З. русская, 1987 г.р., жен., род. и прожив. в г. Тюмень. зап. Байдуж М.И. 24.11.12.

### **Литература**

Ожегов 1997 — Шведова Н.Ю., Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка. 4-е изд. М., 1997.

## **Человек под властью духов: медиумизм и одержимость в шаманских практиках индийских Гималаев**

*Евгения Алексеевна Ренковская*

На территории гималайских регионов в большом количестве распространены шаманские культы и практики, мирно сосуществующие, а зачастую и образующие некоторый синтез с основными религиями этих регионов (индуизм, тибетский буддизм и пр.). Из-за своего разнообразия, а часто и из-за труднодоступности мест распространения такие культы в основной своей массе остаются малоизученными. Большинство имеющихся на данный момент исследований посвящено непальскому шаманизму (см., например, [Eigner 2001]), распространенному помимо Непала также в некоторых пограничных с этим государством штатах Индии (Сикким, Западная Бенгалия). Культы, распространенные в гималайских регионах Индии западнее Непала, не квалифицируются как шаманизм — во многом из-за недостаточной изученности, чаще они объединяются термином «народный индуизм».

В основу моего доклада легли полевые материалы, собранные в четырех экспедициях в восточный Кумаон (штат Уттаракханд; 2007, 2009, 2011 и 2013 гг.), во время которых я проживала в деревне Баджети (о. Питхорагарх) в индийской семье. Экспедиции длились от одного до четырех месяцев, и изначально их целью был сбор лингвистического материала. Различную культурологическую информацию получилось собрать непосредственно в процессе «включенного наблюдения» — общения с носителями традиции, присутствия на культовых обрядах и т.д.

В основе народных верований штата Уттаракханд лежит культ духов и сложная система их взаимодействия с людьми. В центре этого взаимодействия — концепт вселения духа в человека.

В зависимости от того, какой именно дух вселяется в человека, различаются медиумизм (вселение духа-хранителя) и одержимость (нежелательное вселение злонамеренного духа). Если основные проблемы человека (как то болезни, неприятности в

судьбе и т.п.) объясняются подселением вредоносных духов, то основные способы исцеления и корректирования судьбы связаны с действиями добрых духов при посредничестве медиумов.

В докладе предполагается осветить следующие моменты:

### *Почему происходит подселение*

В случае медиумизма возможны как намеренное вызывание (различного рода обряды и церемонии, целью которых является общение с духом), так и спонтанное вселение (например, дух умершего родственника сходит на одного из ныне живущих членов семьи, чтобы принять участие в семейном совете). Злые духи подселяются в человека при особых обстоятельствах — в ситуации непосредственного или опосредованного контакта (например, человек случайно наступил на захоронение или увидел привидение). В любом случае инициатива всегда исходит от духа, дух подселяется исключительно по собственной воле (даже ритуальное вызывание духа — это только просьба прийти).

### *Степень контроля вселившегося духа над человеком*

В индийских языках гималайского региона состояние полного контроля духа над человеком называется «дрожанием» (кумаони *kāmno*, хинди *kāṛṇā*). В это понятие входит целый комплекс поведенческих реакций (хаотические движения, напоминающие припадок; тяжелое сбившееся дыхание; самопроизвольное распускание волос у женщин; особый «кричащий» голос, которым человек вещает от имени духа и пр.). При медиумизме контроль всегда полный — медиум способен вещать и производить различные ритуальные действия от имени духа. Медиумы говорят, что не помнят себя во время сеанса. В случае одержимости все зависит от того, насколько сильный дух вселился в человека. Если дух сильный, то налицо все признаки полного овладения: человек впадает в «дрожание» и начинает говорить от имени духа — обычно речь духа сводится к тому, почему он подселился в данного человека и что намерен с ним сделать. Соответственно человек в

такие моменты себя не осознает и не помнит. Под властью более слабых негативных духов человек не вещает от лица духа, но застывает либо в странной позе, либо со странным выражением лица — в таком состоянии он способен частично или периодически контролировать себя. Есть совсем легкие «подселенцы» — вредоносные духи, которых часто именуют «ветрами»: они приносят болезни или внезапные перепады настроения, вспышки гнева, приступы истерики и пр. Человек с такими духами внутри (а таких может подселиться сразу несколько) вполне контролирует себя и может самостоятельно принять решение об изгнании духов. Наличие в человеке подобных «ветров» диагностируется знающими людьми по пульсу.

#### *Как долго может находиться дух в человеке*

Добрые духи надолго в человеке не задерживаются — максимум на время проведения одного длительного ритуала. Вредоносные же могут жить годами, пока не будут изгнаны при помощи специального обряда.

#### *Какого человека чаще всего избирает дух для подселения*

В случае медиумизма дух каждый раз во время обряда сам избирает себе посредника. Таким образом, функции медиума ни за кем не закреплены. В отличие от соседнего штата Химачал-Прадеш, где медиумами становятся наиболее набожные и ведущие праведный образ жизни люди, в Уттаракханде медиумом по существу может стать кто угодно. Единственный определяющий фактор: все божества и духи привязаны либо к определенному месту, либо к роду/семье, поэтому медиумом может стать человек, либо живущий в месте, которому покровительствует божество, либо принадлежащий к роду, имеющему покровителем того или иного духа. Чаще всего медиумами становятся пожилые люди, а также молодые мужчины. Крайне нежелательно стать медиумом для незамужней девушки, потому что таким образом она оказывается привязанной к своему роду/месту проживания, что почти



исключает для нее возможность выйти замуж (с последующим традиционным переездом в дом мужа). Зловредные духи также могут подселиться в кого угодно, если человек попал в располагающие к тому обстоятельства. «Ветры» же могут подселяться вне зависимости от обстоятельств и чаще всего в незамужних девушек или недавно вышедших замуж женщин.

Интересно, что по поводу того, может ли дух, добрый или зловредный, вселиться в человека, не относящего себя к местной традиции почитания духов, представления кумаонцев несколько размыты. Одна из носительниц традиции говорила, что местных христиан духи не трогают, потому что у них другая вера. При этом было много случаев, когда духов находили у меня и даже изгоняли их.

*Способность духа, уже вселившегося в одного человека, распространять влияние на других людей*

Медиум, в которого вселяется дух-защитник, получает способность от имени этого духа изгонять злых духов, лечить, благословлять, предсказывать, наставлять. Охват положительного воздействия духа зависит непосредственно от его «сферы влияния»: если это дух-хранитель рода, то его влияние распространяется на всех представителей рода, если хранитель местности — то на всех жителей местности. Злонамеренный дух обычно может повредить только непосредственно тому человеку, в которого он вселился, но наиболее сильные духи могут вызывать признаки одержимости также у людей, близко контактирующих с одержимым.

*Отношение в социуме к человеку, побывавшему под властью духа*

Как ни странно может показаться на первый взгляд, медиум не получает особого статуса в обществе. Считается, что в решении духа использовать человека в качестве медиума собственной заслуги человека нет. Есть даже определенный элемент жалости к медиумам (в частности, доказательством этому служит кумаонская пословица *bhāgya dekhyo abhāgya kāmto* 'везучий смотрел,

невезучий «дрожал»' [диалект сорьяли]). При этом также нет никакого негативного отношения к тем, кто стал жертвой вселения злых духов, им не вменяется какой-то особой греховности и вины — наоборот, одержимость воспринимается как несчастный случай.

### **Литература**

Eigner 2001 — *Eigner D. Ritual, Drama, Imagination. Schamanische Therapie in Zentralnepal*. Wien: WUV Universitätsverlag, 2001.

## Власть над демоном, или Кто в доме «хозяин»?

Юлия Николаевна Наумова

Практически во всех традициях тюркского мира существует представление о способности человека при определенных обстоятельствах подчинить себе демонологический персонаж: заставить его выполнять домашнюю работу, способствовать благополучию своего «хозяина» или обезопасить себя и окружающих, запретив демону причинять вред человеку.

В казахской демонологии эти представления реализуются в ряде сюжетов. Нужно отметить, что в одних случаях способность властвовать над демоном является постоянной характеристикой человека, неотъемлемой частью его деятельности (как правило, это магические специалисты), в других — приобретенной после контакта или определенных действий с демонологическим персонажем (например, после одной встречи с ним или после овладения одним из его атрибутов). На основе этого сюжеты можно условно разделить на две группы.

- (1) Магический специалист подчиняет демонологический персонаж и делает его своим духом-помощником, впоследствии участвующим в целительской практике (джинны и пери); демон может выполнять домашнюю работу, которую «хозяин» должен постоянно ему давать (пери), в противном случае он не оставит человека в покое.

В роли магического специалиста обычно выступает *баксы*, в некоторых случаях это может быть пастух, также в последних экспедициях мы записали тексты о костоправе (*сынықшы*) и знахаре (*емші*), у которых так же есть духи-помощники. В роли демонов, способных стать духами-помощниками, могут выступать либо джинны, либо пери, для остальных демонологических персонажей казахской демонологии эта роль не характерна. Говоря о персонаже пери, в докладе мы подробно остановимся на мотиве любовного избранничества, который известен всем среднеазиатским тюркам и не только.

(2) Вторая группа сюжетов связана с получаемой человеком способностью властвовать над демонологическим персонажем в результате определенных обстоятельств и действий, которыми могут быть:

а) первая встреча с демонологическим персонажем. Подобное представление связано только с персонажем *албасты* — человек, однажды увидевший албасты, будет способен всегда видеть этого демона и может заставить подчиниться своей воле. Киргизы называют такого человека *куучу*, что дословно означает ‘щенок’.

б) завладение одним из атрибутов демонологического персонажа. В казахской актуальной мифологии персонажами, наделенными атрибутами, являются шайтан и албасты. Согласно традиционным верованиям, если завладеть гребнем / монетой / клочком волос (или шерсти) албасты, демон будет подчиняться их владельцу-«хозяину» и пытаться вернуть предмет, некогда принадлежавший ему. Аналогичный сюжет известен с монетой шайтана (*шайтан теңгесі*), которую он по одним предствлениям хранит под языком, по другим — где-то за ухом. В одном сюжете казахской сказки (имеется запись конца 19 в.) два черта, т.е. шайтана, оказываются обманутыми сказочным хитрецом Алдар-кесе, который, хитростью завладев волшебной монетой чертей (до этого он положил ее под язык и превратился в черта), заставил их поочередно нести себя на шее, а затем и вовсе оставил ни с чем.

Отметим, что казахская демонология не представляет собой стройную систему персонажей, у каждого из них свой путь проникновения в казахскую мифологию и свои «корни», это отразилось и на способах коммуникации с человеком, на наличии или отсутствии иерархии в ней, а также на возможных механизмах воздействия человека на демонологический персонаж.

В докладе мы подробно рассмотрим данные сюжеты и проиллюстрируем их опубликованными текстами и полевыми записями интервью.

## «Долг навязывая тебя угощаю»: манипулятивные стратегии в промысловых алгысах якутов

Семен Семенович Макаров

Промысловый алгыс — обрядовый текст, адресованный духам охоты, промысловых угодий, водоемов, которые представляются в традиции как хранители и податели добычи. Исследователи отмечали, что коммуникация в ходе обрядов этого рода всегда выстраивается таким образом, чтобы спровоцировать желаемое для отправителя сообщения поведение адресата [Новик 1995: 215]. Высказывались идеи, что в подобных случаях «интерпретации подлежит не столько „текст“, сколько „подтекст“, интенции отправителя в отношении получателя» [Новик 1994: 119]. В докладе рассматриваются некоторые частные приемы вербального воздействия на адресата, используемые в обрядовой коммуникации. Материал исследования составили записи устных вариантов охотничьих и рыбацких алгысов, выполненные в различных районах Якутии в период с 1860-х гг. по настоящее время.

Коммуникативная ситуация произнесения промыслового алгыса предполагает наличие как минимум двух участников: человека и духа. Однако зачастую она осложняется появлением посредника, представляемого духом огня (в этом случае актуализируется его медиативная функция) либо идолом духа охоты, выступающего его иконическим заместителем. В большинстве алгысов обращения к духам носят выраженный энкомиастический характер: в текстах перечисляются былые «заслуги» духа, преувеличенно описывается их значение в жизни социума. В алгысах применительно к духам-адресатам часто могут использоваться термины родства: *эһээ* ('дедушка') по отношению к духу охоты и *эбэ* ('бабушка') — в обращении к духу водоема. Это связано, с одной стороны, с выражением почтительного отношения к духу, а также со стремлением включить его в свое социальное пространство — с другой:

*Моего черного леса дух-хозяин, дикого зверя [дух] Барыылаах, на Курагаччы-бегунце ездящий; [вы] убегающих [зверей] в кучу сгоняющие, приходящих к снастям наводящие, мои господа-дедушки... [ОПС 2003: 149].*

В текстах алгысов особо отмечается могущество, богатство, беззаботная жизнь духов. В противоположность этому описание адресантом себя зачастую имеет подчеркнуто самоуничижительный характер:

*Я несчастный старик-рыбак, стою, закинув за спину свою маленькую плетенку. И прошу тебя, имеющий сверкающую воду, дух-хозяин моей голубой беспредельности... Трудно стало содержать семью, совсем не нахожу еду. Вот пришла пора старости и хилости. Широко улыбающаяся бабушка моя, если возьмешься прокормить, ты прокормишь! [Алексеев 1975: 60].*

Изложение просьбы в итоге приобретает оттенок нравственного шантажа. В частности, этот текст акцентирует зависимое положение человека по отношению к духу-покровителю и стимулирует последнего на проявление снисхождения и милосердия, указывая на существенное неравенство в положении коммуникантов. Впрочем, не всегда промысловый алгыс строится исключительно на призыве к альтруизму. Имеются записи, рассмотрение которых позволяет выявить некоторый обрядовый контекст. В ходе одного алгыса идолу духа охоты мажут лик кровью и жиром добычи со словами:

*Хайылла Дохсун, которого я угощал кровью, румянец на одной твоей щеке совсем побледнел — крови-то не хватило! В следующий раз, чтобы намазать нам половину лица твоего, чтоб как у молодухи румянец твой заиграл, чтоб как у парня лик твой засиял, из темного леса ветвисторогого своего [зверя] по кругу нам пригони... [ОПС 2003: 135].*

При этом кровью покрывают только одну половину лица, обещая другой обильное угощение в случае удачного промысла. С од-

ной стороны, в сообщении внимание адресата обращается на значимую «недостачу» (побледневший лик), с другой стороны, создается соблазнительное описание потенциального дара.

Наконец, просьба к духу может приобретать вид неприкрытого шантажа. Показательным в этом плане является отрывок шаманского алгыса духу реки Яны. Согласно тексту, проделав «путешествие» к дому хозяйки реки, шаман просит рыбы сначала для народа, интересы которого он представляет, а затем и для себя. Дух, отвечающий в этот же момент устами шамана, отказывает ему в личной просьбе. На это шаман замечает, что в таком случае он наверняка умрет дорогой от голода, побывав в гостях у «бабушки Яны»:

*Если же я снизу заплесневею, сверху покроюсь плесенью, если собаки этого места искусают меня, черви, жуки и моль будут поедать меня сверху, тогда весь почтенный народ станет смеяться, тогда кому будет стыдно: тебе или мне? [Худяков 1969: 225].*

Шаман угрожает духу осмеянием и осуждением в случае невыполнения его просьб. Как показывает дальнейший текст камлания, речной дух вынужден не только накормить шамана, но и дать ему рыбы «в дорогу». Несмотря на то, что формальные признаки алгыса (почтительное обращение, скромность в описании себя) в тексте выдерживаются, в конечном итоге просьба к духу получает совершенно особый характер. Важно отметить, что иллюкутивная цель всех этих высказываний едина — обязать духа обеспечить удачный промысел. При этом отправителю *алгыса* важно, с одной стороны, спровоцировать нужную реакцию духа в данный момент, с другой же — пролонгировать «партнерские» отношения с ним во времени.

Анализ показывает, что мотивировка просьб в алгысах может быть сопряжена с восхвалением адресата, побуждением его к проявлению снисхождения, обещанием ответного дара, нравственным шантажом. Эти разнородные, однако, не исключающие друг

друга, приемы перечислены в порядке уменьшения их частотности в имеющемся у нас материале. Выбор конкретной тактики может быть обусловлен традиционным представлением о духе-адресате, статусом произносящего алгыс (обыватель или сакральный специалист), опытом предшествующей коммуникации. Перечисленные факторы в значительной степени влияют на определение границ допустимого в конкретной коммуникативной ситуации и построение сообщения: выбор речевого регистра, а также средств, дублирующих сообщение в акциональном и предметном коде.

Примечательно, что аргументации просьб, включающие угрозы и шантаж, являются исключительной особенностью шаманских алгысов. Обладание специфическим статусом, приближающим сакрального специалиста к адресатам сообщения, субъектам сверхэмпирической реальности, позволяет ему использовать коммуникативные стратегии, недопустимые для «рядовых» носителей традиции.

### Литература

Алексеев 1975 — *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX — нач. XX в. Новосибирск: Наука, 1975.

Новик 1994 — *Новик Е.С.* Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. М.: Восточная литература, 1994.

Новик 1995 — *Новик Е.С.* Вербальный компонент промысловых обрядов (на материале сибирских традиций) // Малые жанры фольклора. Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова. М.: Восточная литература, 1995. С. 198–217.

ОПС 2003 — Обрядовая поэзия саха (якутов). Новосибирск: Наука, 2003.

Худяков 1969 — *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л.: Наука, 1969.



## Власть человека над демонами и демонов над человеком: механизмы потери и обретения власти в мифологических представлениях славянского населения Украинских Карпат

Кира Сергеевна Задоя

Обретение человеком власти над представителями мира демонов, обретение демоническими существами власти над человеком и повторное обретение человеком власти над собой являются центральными мотивами традиционной мифологии славянского населения Украинских Карпат. Материал, собранный Немецким центром славистических исследований (НЦСИ, г. Дюссельдорф) в 2004—2014 гг., содержит богатые сведения о персонажах мифологической системы данного региона (*босоркánя*<sup>1</sup>, *перелéсница*, *блуд*, *черт*, *вовкúн*, *путнiк* и т.п.). При сравнительном анализе этих данных выявляются закономерности того, каким образом и при каких обстоятельствах, согласно народным представлениям, происходит «узурпация» власти и каковы условия ее возвращения.

Демоны обретают власть над человеком в тот момент, когда тот становится уязвимым. Уязвимость может возникать в результате: потери душевного равновесия (сильные любовные переживания притягивают *перелесниц*, принимающих облик объекта вождения, скорбь, вызванная утратой близкого человека — ходячих покойников), нарушения территориальных и временных границ пребывания демона (нечаянно ступив на «проклятое» место, человек оказывается во власти *блуда*, заснув на поле в полдень — во власти *бисиц*, насылающих болезни), нарушения связанных с демонами табу (во сне мать случайно поворачивается к некрещенному грудному ребенку спиной — *босорканя* подменяет ребенка), несоблюдения правил использования оберегов (если не закрыть на ночь входную дверь, в дом зайдет *путник*).

Сверхъестественные свойства демонов позволяют им улавливать пограничные состояния, в которых оказывается человек, и подчинять его своей власти в момент наибольшего ослабления.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее курсивом приводятся диалектные названия.

Это основной механизм обретения власти демоном над человеком. Разновидность этого — введение в искушение, когда демон заманивает человека туда, где тот становится уязвимым, т.е. провоцирует пограничное состояние.

**Основные механизмы обретения власти человеком над демоном:**

— получение доступа к предмету, связанному с демоном (юноша тайно забирает платок у *повитрули*, она подчиняется ему и становится его женой; житель села находит кусок веревки, при помощи которого *босорканя* отбирала молоко у чужих коров — после этого *босорканя* не может причинить вреда его скотине и т.п.);

— нанесение вреда демону, принявшему иной облик (*босорканя* в виде жабы приходит в чужой хлев, жабу протыкают — *босорканя* приходит с просьбой прекратить мучения и обещает оставить в покое и т.п.);

— (случайная) идентификация демона (житель села застаёт *босорканю* за исполнением ритуала, *босорканя* просит никому не рассказывать об этом и клянется не причинять вреда его хозяйству и т.п.).

**Механизмы повторного обретения власти зависят от степени агрессивности демона, возымевшего верх над человеком, и сводятся, главным образом, к следующему:**

— вмешательство посторонней силы, призванной противостоять тому или иному демону (демон изгоняется при помощи колдуна, священника, растения-оберега);

— имитация нарушения других табу (чтобы избавиться от ходячего покойника, жена сообщает ему о якобы предстоящей свадьбе с собственным братом и т.п.);

— сознательный отказ от нанесения вреда демону / проявление жалости к демону (для того, чтобы избавить мужчину от власти *перелесницы*, нужно обрезать ей косу, пока та, приняв облик женщины, спит рядом с ним; однако, мать/жена, пораженная красотой волос, отказывается от своих намерений — в благодарность *перелесница* оставляет мужчину в покое).

Сравнение с данными из Украинских Карпат, записанными в XIX — нач. XX вв., показывает высокую устойчивость основных сюжетов взаимодействия человека с демонами. В данном исследовании мы рассматриваем их для выявления сходства и различия механизмов, применяемых людьми и демонами для обретения власти друг над другом, и для выяснения сходства и различия образов человека и сверхъестественного существа в народном сознании.

## Функции хмельного напитка в отношениях между людьми и мифологическими персонажами

*Наталья Анатольевна Теряева*

Наше исследование функций и семантики хмельного напитка в восточнославянской традиционной культуре касается проблемы сохранения его ритуального значения в мифологических рассказах — быличках — второй половины XX в.

Исследователи XX в. отмечали участие хмельных напитков в урегулировании взаимоотношений людей, в частности, отношений власти и подчинения. Так, В.Е. Ветловская определяет княжеские пиры как «братчину», где на основе общего питания и еды устанавливаются родственные отношения [Ветловская 1987: 37]. О.М. Фрейденберг, говоря об обычае раздачи пищи главой семейства, вписывает его в архаический контекст раздачи мяса и крови тотемного животного: ритуал этот является одновременно и признанием власти жреца, и приобщением к тотему [Фрейденберг 1998: 40]. В текстах былин также встречается особое значение совместного пира: принять в нем участие значило признать свое подчиненное положение. Особенно ярко роль хозяина пира как властителя проявляется в былине «Илья Муромец и Соловей-разбойник», где Соловей выражает неподчинение князю:

*Не у тя я сегодня ел и пил, Не тя сегодня я хочу послушаться, — Ел и пил я у казака Ильи Муромца, Его буду я и слушати* [Былины 1986: 64].

Сходные функции хмельного напитка встречаются в быличках, записанных в XX в., где отношения власти/подчинения возникают между людьми и мифическими существами либо между людьми обычными и обладающими магическими способностями. Мы анализировали в основном тексты, хранящиеся в Фольклорном архиве ОмГПУ (г. Омск; далее — ФА), а также и из сборника «Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири» под ред. В.П. Зиновьева.

В ФА за 1951–1980 гг. найдено 11 текстов быличек, содержащих мотив встречи с мифологическим персонажем в пьяном состоянии, в сборнике Зиновьева — 3. В большинстве из них наваждение рассеивается после восклицаний типа «Господи, благослови!», и виновниками происшедшего объявляется нечистая сила — часто в облике знакомого человека. Этот мотив традиционен: неумеренное употребление алкоголя вводит человека во власть духов, которая для него крайне опасна: его пытаются либо завести в болото, либо сбить с пути, чтобы он потерялся, замерз и т.п.

Названный мотив в быличках перекликается с мотивом опасности опьянения, встречающимся в обрядовых песнях о хмеле, записанных в XIX в. в Новгородской губернии: здесь угроза исходит от самого хмеля, имеющего черты мифологического персонажа.

*Выпил мужичина ставчину — Он ударил в тын головою,<...>  
«Не тебе со мной, хмельюшком, водиться» [Новичкова 2001:  
113].*

Также встречается в быличках тема признания власти человека, обладающего магическими способностями: колдуна, ведьмы, дружки — через угощение его водкой, вином. В ФА встретилось 6 таких текстов, в сборнике Зиновьева — 5.

Здесь мы видим переворачивание того смысла, о котором упоминалось на примере былин: уже тот, кого угощают, оказывается выше по иерархии. На первый план здесь выходит иная функция — совместное питье как закрепление связи внутри коллектива: отверженный, тот, кого опасаются, принуждает принять себя как члена общности, «уважить», иначе он может навести порчу на коней, либо наслать на всех участников свадьбы, на которую его не пригласили, понос и т.д. Также угощение хмельным становится залогом помощи колдуна, либо получения ценной информации.

В различных ипостасях встречается тема выпивки для представителей иного мира, устраиваемая с целью какой-либо выгоды — получения информации, вызволения умершего и т.п. Некоторые тексты подтверждают выводы, сделанные Т.А. Новичковой о по-

минальном пире — он как необходим, так и опасен: в «дзяды» нельзя отбиваться от коллективных поминок, иначе мертвые «съедят» [Новичкова 2001: 108]. В быличках же данная тема развивается: опасно для человека опоздать на любой ритуальный пир, связанный с миром предков; пир может быть и свадебным.

Вино, пиво, водка, имеющие архаическую семантику, которая на протяжении исторического развития впитывала различные культурные смыслы, включались в процесс регулирования отношений как внутри мира людей, так и за его пределами. Былички второй половины XX в. во многом сохраняют присущие восточнославянской традиционной культуре обрядовые функции хмельного напитка.

### Литература

Былины 1986 — Былины. Л.: Советский писатель, 1986.

Ветловская 1987 — *Ветловская В.Е.* Летописное осмысление княжеских пиров и дарений в свете фольклорных и этнографических данных // Русский фольклор. Т. XXIV. Этнографические истоки фольклорных явлений. Л.: Наука, 1987. С. 33–43.

МР 1987 — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск: Наука, 1987.

Новичкова 2001 — *Новичкова Т.А.* Эпос и миф. СПб.: Наука, 2001.

Теряева 2013 — *Теряева Н.А.* Семантика вина и пира в русском фольклоре: сакральный и демонический локусы // Встречи и диалоги в смысловом поле культуры: Материалы Вторых и Третьих культурологических чтений. Омск: Амфора, 2013. С. 19–24.

ФА — Фольклорный архив ОмГПУ (филологический факультет ФГБОУ ВПО «Омский государственный педагогический университет»).

Фрейденберг 1998 — *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М.: Восточная литература, 1998.

**Обретение статуса как борьба за власть  
в религиозных и национальных сообществах**

## Власть «живой старины»: манифестации статуса в старообрядческой среде

*Наталья Сергеевна Душакова*

Лекция разработана на основе полевых материалов автора, собранных в старообрядческих поселениях Молдовы, Украины и Румынии, а также опубликованных научных работ последних лет. Привлекается преимущественно материал по старообрядцам поповского толка (липоване и некрасовцы), приводятся примеры по традициям беспоповцев.

В лекции предполагается рассмотреть, каким образом носители старообрядческой культуры демонстрируют высокий статус на групповом и на личностном уровнях. Мы остановимся на следующих проблемах:

1. статус этноконфессионализма и предпочтение того или иного группового «имени». Почему некрасовцы гордятся своей групповой принадлежностью? Кто такие «липоване» и почему староверы Молдовы не приняли этот термин?

2. внешний облик старообрядца и статусные предметы одежды. Как внешне отличить старовера? Зачем носить бороду? Как должен выглядеть старообрядческий священник? Какие предметы одежды указывают на определенный социальный статус?

3. признаки высокого социального положения в организации жилого пространства. Какие дома предпочитают строить зажиточные старообрядцы? Что в интерьере указывает на высокий статус хозяина?

4. роль технических инноваций в старообрядческой среде. Является ли наличие в доме телевизора, компьютера, бытовой техники показателем высокого статуса? Как староверы относятся к спутниковому телевидению и Интернету? Чем отличается их восприятие у поповцев и беспоповцев?

5. власть сакрального знания. Что является самым надежным источником информации для старообрядцев поповского и беспоповского толков? Какие знания и навыки, по мнению современных старообрядцев, способствуют сохранности их культуры?



Ответы на поставленные вопросы позволят сделать выводы не только о различиях в проявлении высокого статуса в сферах сакрального и профанного, но и о скрытых и явных механизмах его манифестации в старообрядческой среде.

На *имплицитном уровне* в основе проявления статуса лежит непосредственная связь с исторической и культурной памятью. Так, восприятие этноконфессионализма «некрасовцы» наделяется более высоким социальным статусом по сравнению с термином «липоване» не только потому, что последнее наименование является экзонимом, но и поскольку этноконфессиональная идентичность современных некрасовцев опирается на актуальные для исторической памяти группы события (происхождение от донских казаков, участников восстания Кондратия Булавина; роль первого атамана Игната Некрасова, который вывел их на Кубань; консолидация группы вокруг «Заветов Игната» и т.д.). В сравнении с этим термином название «липоване» воспринимается как недостаточно понятное, размытое, не наполненное четкими смыслами (причем не только для самих носителей культуры, но и для научного сообщества, о чем свидетельствуют многочисленные, продолжающиеся до настоящего времени научные дискуссии о происхождении термина).

Другим примером, подтверждающим вывод о роли культурно-исторической памяти, является высокостатусность членов старообрядческих общин поповского направления, в наибольшей степени владеющих традицией. Отметим, что в городской среде возрастает роль имущественного фактора в оценке социального статуса (высоким статусом наделяется человек, обладающий современной техникой, живущий в большом доме). Важно отметить и роль предпринимательства для старообрядцев: как правило, в их среде много успешных бизнесменов и торговцев. Для сельских общин эта тенденция к увеличению роли имущественного фактора характерна в меньшей степени: здесь наибольшим авторитетом наделяются старожилы, хранящие и передающие следующим поколениям «традиции предков». Однако успешные

предприниматели, как и в городе, пользуются одобрением общины. В беспоповских общинах высок авторитет богослужбных книг и, соответственно, тех носителей традиции, которые лучше всех в общине владеют знанием религиозной литературы.

На *эксплицитном уровне* манифестация статуса в старообрядческих группах происходит путем очерчивания границ группы: подчеркивается принадлежность к группе через внешний облик (борода, статусные предметы одежды) или оформление жилого пространства (обилие старинных икон в доме, деревянные дома «как в России» и т.д.).

Анализ механизмов манифестации статуса на разных уровнях позволяет сделать вывод о том, что для современной старообрядческой культуры характерна направленность на сохранение традиций в сакральной сфере и использование инноваций в сфере профанной.

## **«Воровство идентичности»: почему в конфессиональных сообществах происходит борьба за «обладание» локальными культурами?**

*Данила Сергеевич Рыговский*

Особенности расселения старообрядчества на территории Урала и Западной Сибири таковы, что в одном и том же месте могут проживать представители разных согласий (и/или представители РПЦ). Примечательно, что старообрядцы, встречающиеся в подобных контактных зонах, оспаривают принадлежность некоего святого или культового объекта, почитаемого в данной местности, у своих соседей, который «на самом деле» принадлежит их согласию и был «незаконно присвоен» иной средой.

Почему старообрядцы выбирают подобную конфликтную стратегию взаимодействия со своим окружением? Их претензии на локальные культуры, подобные спорам за территории, ресурсы или наследство, заведомо не имеют материальной выгоды. Иными словами, речь идет скорее о праве обладания определенными символами, с которыми данная конфессиональная группа себя идентифицирует. По всей видимости, в контактных зонах такие символы становятся ограниченными ресурсами, что вызывает необходимость за них бороться, поскольку это является условием воспроизводства групповой идентичности.

Первым идею рассматривать идентичность как ограниченный ресурс предложил С. Харрисон. По его мнению, «ощущаемые сходства между группами, а не только различия могут иногда играть важную роль в конфликтах, или приводить группы к конфликтному состоянию» [Harrison 1999: 249]. Каждое старообрядческое согласие, как и РПЦ, мыслит себя единственным правопреемником истинной веры. Это создает положение, когда взаимодействовать между собой вынуждены не просто разные конфессиональные группы, но альтернативные друг другу варианты православия, чего по логике носителей быть не должно. Поэтому возникающие в дискурсе о конфессионально близком,

но все же чуждом окружении мотивы воровства далеко не случайны.

К примеру, поскольку православие появилось в Сибири задолго до никоновских церковных реформ, для многих старообрядцев является очевидным то, что «все (дораскольские — Д.Р.) святыни являются старообрядческими. **Никонияне их себе присвоили**, так как до Раскола вера была как у старообрядцев, просто она так не называлась» [ПМА].

Объектами кражи могут быть и мобильные святыни (иконы, книги, церковная утварь). Например, в Белобородовской тайге (Томская область) уже со второй четверти XIX в. формируется несколько скитских поселений — странников, часовенных, поморцев, а впоследствии и белокриницких [Дутчак 2007: 176]. «Австрийцы», рассказывая о разорении своих монастырей, отмечают:

*Когда монастыри стали разорять, они (монахи — Д.Р.) иконы, книги спрятали за рекой. А неподалеку жили беспоповцы <неразб.> приехали в 70-е годы сюда к нам в Гарь, и они хотели видеть эти книги <неразб.> и когда приехали <...> и эти **иконы забрали беспоповцы** [ПМА].*

Спорным может оказаться вопрос о чудотворных источниках:

*Источник в Таштаголе (Кемеровская область. — Д.Р.) вытекает из старообрядческих могил. Это записано в тетради у часовенных, но они этот текст никому не показывают. **Никонияне забрали это место себе** [ПМА].*

Если речь идет о каком-либо святом беспоповцев, белокриницкие пытаются доказать, что тот при жизни принимал священство:

*В это время года старообрядцы часовенные собирались на Урал, на горы <...> на богомоление на могилах старцев-отшельников <...> сии старцы-иноки, почивающие на Горах, есть постриженники <...> священноиноков, но вовсе не беспоповцы, которых беспоповцы **часовенные неосновательно к себе причисляют** [Кудрин 2006: 139–141].*

Схожим образом известный старообрядческий писатель Ф.Е. Мельников доказывал «изначальную» поповскую ориентированность Выговской пустыни, что было несомненно важно для белокриницких, поскольку показывало, почему именно они являются преемниками полемической традиции поморского согласия [Мельников 1999: 139–144].

Таким образом, мотив незаконного присвоения реализуется в нарративах старообрядцев белокриницкого согласия Урала и Западной Сибири о локальных культурах своих соседей, но, к счастью, не является обоснованием для реальных действий по возвращению святынь. Тем не менее, его устойчивая воспроизводимость говорит о том, что представления об «украденных» святынях играют большую роль в идентификации старообрядческих общин.

*Работа выполнена при поддержке Президентского гранта № МК-4002.2014.6 «Российская нация в сибирском измерении. Оценка церархии идентичностей народонаселения Западной Сибири».*

### Литература

Дутчак 2007 — Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX — начало XXI в.). Том. гос. ун-т / Томск, 2007.

Кудрин 2006 — Кудрин И.Г. Жизнеописание священника и отца семейства: памятка в назидание потомству. Барнаул: АКООХ-И «Фонд поддержки строительства храма Покрова...», 2006.

Мельников 1999 — Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул. гос. пед. ун-т / Барнаул, 1999.

ПМА — полевые материалы автора.

Harrison 1999 — Harrison S. Identity as a Scarce Resource // Social Anthropology, 1999. V. 7. Iss. 3, p. 239–251.

## **Легитимация власти с помощью символических практик: пример совместного паломничества христиан и мусульман**

*Ксения Павловна Трофимова*

Каждый год в преддверии празднования Успения Пресвятой Богородицы двор маленькой католической церквушки Св. Иосифа (Свети Јосип), расположенной в центре г. Скопье (Македония), наполняется паломниками, немалую долю которых составляют мусульмане как из самого города, так и из окрестных областей. Начиная с полудня 14 августа и в течение последующих суток, группы последователей различных религиозных традиций заключены в общих пространственных и временных границах, объединяясь и вместе с тем разделяясь в ходе отправления разного рода обрядов. Несмотря на то, что основной целью мусульман (и это визуально выделяет их в общем собрании паломников) является совершение предупредительных и продуктивных практик, связанных со здоровьем и деторождением, они в определенной степени соучаствуют в праздничных действиях, включая присутствие на богослужениях, подчиняясь тем самым установленному порядку проведения церковных обрядов. В то же время подобное участие носит частичный, поверхностный и незавершенный характер, поскольку ограничивается со стороны клира на уровне некоторых практик (например, евхаристии), которые допустимы лишь в отношении определенного ряда верующих и в данном случае служат, помимо прочего, для маркирования конфессиональной идентичности паломников и проведения границы между группами присутствующих по конфессиональному признаку.

Современное ежегодное посещение мусульманами церкви Св. Иосифа, где установлены уцелевшие после землетрясения 1963 г. и известные своими целительными свойствами статуи Св. Иосифа и Девы Марии, является лишь отголоском ранее совершавшихся массовых «смешанных» паломничеств в такие святыни, как церковь Богородицы Летницы (Косово), Пресвятой Богородицы в монастыре Грачаница (Косово) и др. [Hasluc 1929; Vukanović 1966;

Duijzings 2000; Albera, Couroucli 2012]. В то же время указанная практика — это один из многочисленных актуальных примеров совместного посещения и использования культовых мест представителями различных конфессий. В целом, «смешанные» паломничества и «двойственные» святилища не являются уникальным явлением, но скорее представляют собой важный элемент религиозных культур Балканского региона и зачастую интерпретируются респондентами как их «традиционная» составляющая. В этом контексте особый исследовательский интерес вызывают те святилища, которые оказываются в определенные временные периоды пространством сосредоточения различных конфессиональных дискурсов и представлений о культурной преемственности и «собственности». Вариативные сценарии взаимодействия между группами паломников в физических границах культового места, символическое очерчивание границ целостного или дискретного культового пространства ставит вопрос о существующей модели/моделях отношения доминирования или подчинения и, таким образом, построения властного дискурса в локальном поликультурном социуме на уровне религиозных практик. Паломничество в церковь Св. Иосифа объединяет разнообразные ритуальные действия, характер и возможность совершения которых выявляет существующие нормативы — «пределы дозволенного», явственно указывающие на степень доминирования определенного конфессионального дискурса, либо рисунок состязаний двух или более дискурсов и вместе с тем — на особенности настоящего восприятия элементов локальной культуры соседства.

Рассмотрение примера совместного паломничества в церковь Св. Иосифа и сравнение его со смежными, но отличными по сценариям явлениями<sup>1</sup> позволяет проследить ключевые черты

---

<sup>1</sup> Материал для данного исследования был собран в ходе экспедиций, проведенных в период с 2011–2014 гг. в Скопье (Македония), Ниш (Сербия), Призрен (Косово). В качестве сравнительного материала я буду использовать примеры, детально представленные в работах Г. Баумана.

возможных моделей формирования властного дискурса, легитимации и презентации власти, доминирования того или иного религиозного сообщества и религиозной традиции на уровне символических практик. В качестве концептуальной основы я предлагаю использовать идею «антагонистической толерантности», предложенную Р. Хайденом, а также подход к рассмотрению феномена «shared spaces» Г. Баумана, который принимает во внимание локальную специфику культуры сосуществования сообществ, сложившуюся в поликонфессиональном пространстве Балкан [Bowman 2002, 2010, 2014; Hayden 2002, 2013].

В настоящее время в контексте актуальных процессов конфессионализации, которые ставят под вопрос понятия «традиционного» ислама или локальных мусульманских традиций и меняют содержание представления о мусульманской идентичности, подобные практики приобретают маргинальный характер. Интерпретации, исходящие от локальных религиозных лидеров и носителей традиции, раскрывают стратегии в полемике, где, с одной стороны, совершение указанной практики отвергается в качестве «ненормативной», а с другой стороны, легализуется, сохраняя таким образом «авторитет» традиции.

### Литература

Трофимова 2014 — *Трофимова К.П.* Конструирование священных мест в мультикультурной среде: пример святилища «Зайде Башче» в Нише (Сербия) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 2 (32) С. 204–230.

Albera, Couroucli 2012 — *Albera D., Couroucli M.* (eds.) *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries.* Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 2012.

Bowman 2002 — *Bowman G.* Comments on Robert Hayden's "Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans" // *Current Anthropology.* 2002. 43(2). P. 219–220.



Bowman 2010 — *Bowman G.* Orthodox-Muslim Interactions at “Mixed Shrines” in Macedonia // Eastern Christians in Anthropological Perspective / Ed. by Hann Ch., Goltz H. Berkley: University of California Press, 2010.

Bowman 2014 — *Bowman G.* Concluding thoughts // Pilgrimage, Politics and Place-Making in Eastern Europe: Crossing the Borders / Ed. by Eade J., Katić M. Ashgate, 2014.

Duijzings 2000 — *Duijzings G.* Religion and the Politics of Identity in Kosovo. London: Hurst and Company, 2000.

Eade, Sallnow 1991 — *Eade J., Sallnow M.J.* Introduction // Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage / Ed. by Eade J., Sallnow M.J. London, New York: Routledge, 1991.

Hasluc 1929 — *Hasluc F.W.* Christianity and Islam under the Sultans. Vol. I. Oxford at the Clarendon Press, 1929.

Hayden 2002 — *Hayden R.M.* Antagonistic Tolerance. Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans // Current Anthropology. 2002. 43 (2). P. 205–231.

Hayden 2013 — *Hayden R.M.* Intersecting Religioscapes: a Comparative Approach to Trajectories of Change, Scale, and Competitive Sharing of Religious Spaces // Journal of the American Academy of Religion. 2013. 81 (2). P. 399–426.

Vukanović 1966 — *Vukanović T.P.* Gypsy Pilgrimage to the Monastery of Gračanica in Serbia // JGLS. 1966. 4 (1–2). P. 17–16.

## **Что для Девы хорошо, а что для Девы плохо: отношение мексиканского духовенства к вотивным приношениям**

*Светлана Андреевна Зайковская*

Мексика является одной из самых верующих стран Латинской Америки. Церковь — неотъемлемая часть жизни простого мексиканца. В этой католической стране, как ни в одной другой, распространена традиция приношения даров в церкви и места почитания святых. Эти дары символизируют благодарность или просьбу верующего. Вотивным даром называются именно такие виды приношений.

В особо популярных среди паломников церквях можно увидеть предметы, которые меньше всего ожидаешь встретить в церкви: начиная от копий документов и фотографий, заканчивая домашней утварью, музыкальными инструментами и велосипедами. Часто даритель сопровождает свое приношение пояснительной запиской, чтобы другим прихожанам было понятно почему он решил принести тот или иной предмет.

В некоторых церквях можно встретить особый вид вотивных даров — ретаблос (исп. *retablos*). Это небольшие пластины с текстом и рисунком, которые олицетворяют чудо, за которое автор ретабло благодарит святого. Основные темы таких даров — это болезни, операции, несчастные случаи.

Одним из важных аспектов данной традиции является отношение духовенства к вотивным дарам. С одной стороны, каждый прихожанин может прийти в церковь и оставить любой предмет, который, по его мнению, лучше всего передает благодарность (или просьбу). С другой стороны, не во всех церквях можно встретить один и тот же тип приношений. Особенно четко это можно проследить на примерах современных ретаблос: в последнее время в сети Интернет часто можно встретить фотографии ретаблос, в которых адресант благодарит святого за избавление от алкогольной или наркотической зависимости, за нетрадиционную любовь и за другие, часто довольно комические, ситуации. Однако

ретаблос такого типа не были обнаружены в церквях во время экспедиций. Современный ретаблоро Альфредо Вильчис в своем интервью<sup>1</sup> рассказывает, что он часто брал свои сюжеты из повседневной жизни, таким образом исполняя ретабло не на заказ, а на потребителя. Каролин Перре в своей статье «Les ex-voto au Mexique. De l'actualité de la production, de la fonction et de la diffusion de cet art populaire» отмечает двойственное отношение церкви к ретабло: с одной стороны, в церковь можно принести любую благодарность, с другой — в церквях Мексики почти не увидишь работ Альфредо Вильчиса, потому что духовенство отказывается размещать его работы, отражающие новые проблемы реальности [Perrée 2006: 50–53].

Критике со стороны духовенства подвергаются не только ретаблос, но и другие виды вотивных даров. Во время экспедиции в деревню Хукила (штат Оахака, Мексика), священник церкви Богородицы Хукилы (Nuestra Señora de Juquila) рассказал о том, какие предметы нельзя приносить в церковь и почему. Среди таких предметов числятся ненастоящие купюры, подковы, фигурки Девы Марии, выполненные в детском, «мультишном» стиле (нужно отметить, что такое изображение Богородицы в настоящее время является весьма популярным среди молодежи Мексики), браслеты, ручки и другие предметы, которые, по мнению священника, не подходят для религиозных даров.

На горе в той же самой деревне, в нескольких километрах от церкви, находится небольшая часовня, стоящая на месте, где по легенде впервые было обнаружено изображение Богородицы Хукилы. Часовня содержится за счет прихожан, а следят за ней жители деревни. Именно эта часовня и является основной целью всех паломников, приезжающих в Хукилу. Количество вотивных даров в ней огромно. Здесь уже можно встретить любые предметы, поскольку эти приношения не подвергаются предварительному отбору со стороны священников.

---

<sup>1</sup> <http://www.youtube.com/watch?v=iC7Eb5ZyoE8> (дата обращения: 16.01.2014)

Стоит отметить, что данное отношение церкви к некоторым дарам не является уникальным. Например, в Монголии также можно столкнуться с фактом осуждения даров, приносимых к местам поклонения «обо». С.Ю. Неклюдов пишет, что отношение самих носителей традиции к таким «неправильным» дарам не однозначно и часто подвергается критике [Неклюдов 2013: 77–173]. В Мексике же основной регулирующей инстанцией является священник. Во время экспедиций служителям церкви всегда задавался вопрос о том что можно приносить, а что нельзя. У каждой церкви существуют свои правила. Никто из информантов не ссылался ни на какой источник, с которым можно было бы ознакомиться. Из этого можно сделать вывод, что решение о том, какие дары оставлять, а какие убирать, решает непосредственно священник, поставленный во главу конкретной церкви. Однако этот факт все равно не мешает верующим искать другие возможности выражения своей благодарности.

### Литература

Perrée 2006 — *Perrée C.* Les ex-voto au Mexique. De l'actualité de la production, de la fonction et de la diffusion de cet art populaire. Revue «Artension». 2006. N°30. pp 50–53

Неклюдов 2013 — *Неклюдов С.Ю.* «Дурной обычай»: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре// Запретное/ допускаемое/ предписанное в фольклоре. М., 2013. С. 77–173. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov76.htm> (дата обращения 15.03.2015)

**Фольклорный текст как способ национального  
самоопределения: румынская «Миорица»  
и румынское «миорицеведение»**

*Джорджия Бернарделе*

Молодой пастух узнает от овечки Миорицы, что два других пастуха решили его убить. Не оказывая им никакого сопротивления, герой сразу передает овечке свое «завещание», согласно которому его тело должны похоронить около овчарни или в овечьей загородке, где он духом будет навсегда рядом со своими овцами. Пастух также просит овечку рассказать своей старухе-матери о том, что ее сын не погиб, а женился на прекрасной принцессе при свидетельстве и участии сил природы.

Так выглядит сюжет «шедевра румынской литературы» — баллады «Миорица», более всего известной в варианте, отредактированном поэтом В. Александри и впервые опубликованном в 1850 г. За полтора столетия вокруг баллады разработан целый комплекс научных и псевдонаучных исследований, стремящихся раскрыть ее первоначальный смысл и происхождение. Жгучие споры вызывали фаталистическое отношение героя к смерти и его покорности угрозам заговорщиков: «фатализм» пастуха одни считали постоянным признаком румынской души [Michelet 1854: 342; Sadoveanu 1923: 13]; другие, наоборот, пытались его опровергнуть, указывая на подлинность вариантов, в которых герой — в отличие от версии Александри — защищает себя от нападающих [Densusianu 1895: 318; Cătană 1905: 27–28; Zamfirescu 1909].

Критические работы, выпущенные во второй половине прошлого века, служат ярким примером идеологических манипуляций с фольклорными текстами, устроенных Румынской Коммунистической партией. Общепринятым стало мнение, согласно которому желание пастуха сохранить и после смерти связь с профессиональной средой — овцами и инструментами — внушается его сильной «любовью к работе» [Giulian 1957: 230, 234; Acad. RSR 1964: 122].

Долгое время недостаточно внимания уделялось тому, что сюжет «Миорицы» фигурирует параллельно в двух жанрах: баллады и колядки<sup>1</sup>. Сюжет трансильванских колядок ограничен решением об убийстве и, самое главное, «завещанием» пастуха — подробными указаниями о способе убийства и о способе погребения. Рассмотрев почти все зафиксированные до сих пор коляды [Fochi 1964], мы пришли к заключению, что погребение пастуха «Миорицы» во многом соответствует традиционному способу погребения «нечистых» покойников. В большом количестве вариантов пастух запрещает своим убийцам хоронить его на кладбище и указывает на альтернативное место погребения — овчарня или какие-то пункты во дворе около овчарни, под колодезцем, под деревом, в середине улицы или на вершине горы. Эти места как у румын, так и у восточных славян воспринимаются как постоянные «точки контакта» с загробным миром и связываются с бесчисленными поверьями и обрядами.

Кроме того, пастух требует от своих убийц и особого погребения — без закапывания трупа в землю. Этот элемент во многом напоминает поверье: «нечистых» покойников «земля не принимает». Наше предположение оказывается еще более обоснованным, если учесть, что «Миорица» принадлежит группе колядок, первоначально адресованных покойникам, в данном случае — «умершему холостому пастуху».

Баллады, характерные для Молдавии, Мунтении и Олтении, сформировались, вероятно, через присоединение к одной нарративной структуре разных мотивов (предсказание овечки, мать в поисках сына, просьба рассказать матери о смерти), уже циркулирующих в отдельных колядках и необрядовых песнях. Песни об умирающем храбреце (гайдуке, солдате, казаке), который сообщает свои последние желания, встречаются и в других фольклорных традициях. Самую убедительную параллель, на наш взгляд, можно установить с украинской думой «Умирающего казака и коня»

---

<sup>1</sup> На особенности колядных вариантов и на необходимость их специально-го изучения указывали Bîrlea [1967], Amzulescu [1979], Taloş [1983].

[Антонович, Драгоманов 1874: 270–271], в которой проявляются все ключевые мотивы баллады «Миорица», включая метафорическое преобразование смерти в свадьбу.

Обращаясь к изучению «Миорицы», мы постоянно сталкиваемся с вопросом использования фольклорного текста в идеологических целях. Перед исследователем в данном и в подобных случаях стоит двойная задача: отнести «мифы» о балладе к историческому и политическому контексту их порождения и вернуться к тщательному анализу всех известных вариантов текста.

### Литература

Acad. RSR 1964–1973 — *Istoria literaturii române*. București: Ed. Academia Republicii Populare Române, 1964–1973. Vol. 1.

Alexandri 1908 — *Alecsandri V. Poezii populare ale Românilor*. București: Minerva, 1908. P. 5–7.

Amzulescu 1979 — *Amzulescu A. Noi observații despre Miorița-colind* // *Revista de Etnografie și Folclor*. 1979. Vol. 24. N. 1. P. 53–61.

Bîrlea 1967 — *Bîrlea O. Miorița colindă* // *Revista de Etnografie și Folclor*. 1967. Vol. 12. N. 5. P. 339–347.

Cătană 1905 — *Cătană G. Miorița* // *Luceafărul*. 1905. Vol. 4. N. 13–14. P. 275–278.

Densusianu 1895 — *Densusianu A. Epopeea noastră păstorească* // *Revista de critică literară*. 1895. Vol. 3. P. 315–331.

Fochi 1964 — *Fochi A. Miorița. Tipologie, circulație, geneză, texte*. București: Ed. Academiei Republicii Populare Române, 1964.

Giulian 1957 — *Giulian C.I. Sensul vieții în folclorul românesc*. București: Ed. de Stat pentru literatură și artă, 1957.

Michelet 1854 — *Michelet J. Légendes démocratiques du nord*. Paris: Garnier Frères, 1854.

Rusu 1967 — *Rusu L. Viziunea lumii în poezia noastră populară. De la resemnare la acțiunea creatoare*. București: Editura pentru literatură, 1967. P. 56–109.

Sadoveanu 1923 — *Sadoveanu M. Poezia populară*. București: Cultura Națională, 1923.

Taloş 1983 — *Taloş I. Mioriţa şi vechile rituri funerare la români* // Anuarul de folclor. 1983. N. 3–4. P. 15–35.

Zamfirescu 1909 — *Zamfirescu D. Poporanismul în literatură* // Academia română. Discursuri de recepţiune. 1909. N. 33. P. 27–28.

Антонович, Драгоманов 1874 — *Антонович В., Драгоманов М. Исторические песни малорусского народа*. Киев: тип. М. П. Фрика, 1874. Т.1.

Головацкий 1878 — *Головацкий Я.Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси*. М.: Университетская типография, 1878. С. 97–101.

Максимович 1834 — *Максимович М. Украинские народные песни*. М.: Университетская типография, 1834. С. 149–154.

Соколова 1977 — *Соколова В.Н. Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности (образ свадьбы-смерти в славянском фольклоре)* // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л.: Наука, 1977. С. 188–195.



## **Мини-лекционные курсы**

## Политические лидеры в фольклоре и в финальном палеолите

*Юрий Евгеньевич Березкин*

Мотив трудных задач, которые предлагают герою его оппоненты, один из самых известных в фольклоре. Кроме Австралии и юга Южной Америки, он представлен практически повсеместно. На основе резюме текстов в нашей базе данных (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>; <http://mapsofmyths.com>) оказалось возможным определить ареальное распространение трех главных категорий персонажей, дающих герою трудные поручения. Первая — это сверхъестественные существа: гром, колдун, мифологизированные животные и т.п. Персонажи данной категории представлены повсеместно. Вторая категория — люди, члены семейного коллектива, но не руководители более высокого уровня. Этот вариант редок и характерен для Старого Света. В Америке есть несколько случаев, но не вполне понятно, в какой мере протагонистов подобных повествований можно считать «людьми», а не мифологическими предками. Наиболее интересна третья категория — лидеры политических объединений общинного и надобщинного уровня. Отдельные этиологические мотивы могут включаться в повествования, но сами герои мифологическими персонажами не являются. Лидер может именоваться царем, ханом, шахом, князем, вождем и т.п., но эти различия в статусе несущественны для отношений между дающим задания и тем, кто их выполняет. Только в Нуклеарной Евразии (от Атлантики до Монголии) представлен вариант, обозначенный в нашем каталоге номером K27np — «завистливый визирь». Согласно этому варианту, не сам лидер, а кто-то из его окружения является основным антагонистом героя и придумывает для него опасные поручения. Такое распределение выглядит логичным: дальше на северо-восток исчезают надобщинные политические образования с вертикальной иерархией. Однако на юго-востоке США, в Мезоамерике и в Южной Америке, где подобные образования реально были представлены, фигура «злого визиря» не появляется вновь, в фольклоре Нового Света ее нет вовсе. Тем не менее сам

фольклорный «вождь», являющийся не мифологическим персонажем, а исключительно политическим лидером, в американских повествованиях встречается достаточно часто. Однако, вопреки ожиданию, он характерен вовсе не для тех областей, где политическая иерархия была наиболее развита. Вождь, дающий задания, известен в тех североамериканских повествованиях, которые записаны на территории между Колумбийским плато, Северо-Востоком и центральными районами Великих Равнин, т.е. там, где политическая иерархия была развита слабо. Зато в Мезоамерике фольклорная фигура дающего задания царя или вождя совершенно отсутствует, а несколько соответствующих центрально-андских текстов могут отражать влияние на местный фольклор европейского. Американский ареал фольклорного «вождя» позволяет предполагать, что этот образ не возник в Новом Свете как отражение реальной политической организации, а был принесен из Азии вместе с поздними группами мигрантов в конце плейстоцена (если бы его принесли ранние группы, фольклорный вождь был бы ожидаем в южноамериканских текстах). В тот же североамериканский ареал вписываются зоны распространения ряда таких повествований с антропоморфными протагонистами, в которых используются мотивы, имеющие параллели на территории от Кавказа до Южной Сибири. Я неоднократно писал, что эти мотивы были, скорее всего, принесены из Южной Сибири — Монголии на Великие Равнины в ходе продвижения палеоиндейцев по долинам Юкона и Маккензи. Предлагающие трудные задачи вожди лишь крайне редко встречаются в фольклоре Восточной и Северо-Восточной Азии, поэтому результатом поздней культурной диффузии появление этого образа в Новом Свете объяснить вряд ли можно. Что бы ни представляли собой евразийские палеолитические «вожди», соответствующий образ не мог появиться в фольклоре из ничего. Вместе с тем фольклор лишь опосредованно и случайно реагирует на изменения социальной среды, поэтому независимое формирование в Америке сложных надобщинных структур на индейскую устную традицию повлияло слабо.

## **Где граница Европы и Азии? Распространение фольклорных мотивов как источник данных об интенсивности и путях обмена информацией**

*Юрий Евгеньевич Березкин*

Среди почти двух тысяч фольклорных мотивов, распространение которых прослежено нами по всему миру (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>; <http://mapsofmyths.com>), две трети составляют мотивы, которые обычно используются не в космологиях, а в приключенческих и трикстерских повествованиях. Такие повествования слабо связаны с присущей отдельным традициям картиной мира, легко заимствуются и распространяются. Ареалы распространения отдельных групп подобных мотивов отражают интенсивность обмена информацией между популяциями. В январе 2015 были впервые статистически обработаны данные о встречаемости приключенческо-трикстерских мотивов в Евразии. Учитывались лишь мотивы, характерные для Нуклеарной Евразии, а представленные только в Африке южнее Сахары, в Сибири и в Юго-Восточной Азии и Океании, но в Нуклеарной Евразии отсутствующие во внимание не принимались. Учитывались только традиции с 20 и более мотивами рассматриваемой категории, поэтому общее число традиций, данные по которым были обработаны (339), меньше, чем число традиций в пределах Евразии, Африки, Океании и Австралии в базе данных (503). Трансконтинентальные тенденции отражают три первые главные компоненты (ГК), на которые приходится около 17% информации. Остальное — это разнонаправленные тенденции на местном уровне. Первая ГК противопоставляет Нуклеарную Евразию остальным регионам Старого Света, что и естественно, учитывая принцип отбора мотивов. Следует, однако, отметить слабую связь Китая с соседними регионами (для Кореи и Японии такие связи гораздо сильнее) и относительно небольшой (в сравнении с Европой и Центральной Азией) набор мотивов, представленных в Южной Азии, что опровергает популярное в свое время

представление об Индии как о «родине сказок». Наибольший интерес представляют тенденции, которые отражены второй и третьей главными компонентами. Вторая ГК противопоставляет западный комплекс мотивов (Западная Европа и Средиземноморье с примыкающей Африкой) восточному (от Кавказа до Монголии с примыкающей Сибирью). В Передней Азии граница проходит между иранскими и арабскими традициями. В Восточной Европе и Прибалтике финны, эстонцы, ливы, латыши, литовцы, белорусы и украинцы демонстрируют типичный «западный» набор мотивов, а крымские татары и особенно башкиры — типичный «восточный». У гагаузов казанских татар, марийцев, удмуртов, коми — умеренно «восточный» набор. Русские и мордва чуть ближе к «западному» комплексу, а чувашаи чуть ближе к «восточному». Фиксируемые второй ГК различия в пределах восточнославянских групп (при высоком сходстве между ними в остальных отношениях) коррелируют с такими же различиями у прибалтийских финнов: у эстонцев и финнов фольклор «европейский», у карелов и сету — лишь чуть ближе «европейскому» нежели «азиатскому». Хотелось бы предостеречь от прямых аналогий с границами цивилизаций по С. Хантингтону. В западный комплекс входит не только Западная Европа, но и Северная Африка и Ближний Восток, а традиция христианской Грузии — одна из наиболее выраженных в пределах «азиатского» комплекса. В некоторых «азиатских» традициях соответствующий комплекс мотивов выражен относительно слабо, но причиной является недостаток данных. В отличие от язгулямцев, тофаларов или шорцев, подавляющее большинство восточноевропейских традиций относятся к числу наиболее изученных и лучше всего представленных в базе данных (меньше данных лишь по води и вепсам). Так что наличие информационной границы по Восточной Европе с севера на юг, не вызывает сомнений. Третья ГК противопоставляет фольклор Сибири и Восточной Европы фольклору территорий от Средиземноморья до Южной Азии. Приключенческие и трикстерские мотивы были обработаны как вместе, так и отдельно и про-

демонстрировали сходное распределение. Северный комплекс имеет параллели в Америке и в Юго-Восточной Азии — Океании и может рассматриваться как древний. В Сибири и Восточной Европе он ареально коррелирует с некоторыми космологическими мотивами (представления о созвездиях, лунных пятнах, миф о ныряльщике за землей). Южный комплекс сформировался позже и, в отличие от северного, американских аналогий не имеет. Его ареал во многом соответствует зоне влияния ислама. В то же время основа данного комплекса может быть тоже довольно древней. В частности к нему близки наборы мотивов не только в «1001 ночи», но и в Ветхом Завете. Речь, скорее всего, идет об информационной сети, складывавшейся в зоне древних цивилизаций Западной Евразии.

## Иерархия и прогресс: от обезьяны к человеку

Станислав Владимирович Дробышевский

Эволюция приматов дает множество примеров разных вариантов социального устройства — от высокоиерархичных до почти эгалитарных. В ископаемом состоянии можно оценивать степень иерархичности сообщества по простым морфологическим признакам, например, уровню полового диморфизма, выражающемуся, например, в разнице размеров тела самцов и самок. Универсальным показателем уровня межсамцовой агрессии служат размеры клыков.

Практически в каждой филогенетической линии приматов обнаруживаются варианты с выраженным и ослабленным половым диморфизмом. Иногда это очень близкие виды. Например, среди человекообразных обезьян половой диморфизм по размерам клыков был ослаблен у *Oreopithecus bambolii* [Alba et al. 2001] и *Anoiapithecus brevirostris* [Alba et al. 2001], но усилен у *Pierolapithecus catalaunicus* [Moyà-Solà et al. 2004]. Судя по палеоантропологическим останкам, предки человека на уровне австралопитеков и «ранних *Номо*» имели умеренный половой диморфизм. У других приматов он мог достигать гораздо больших масштабов, чем у человекообразных. Крайним примером могут служить ископаемые гелады.

Взаимодействие видов с разной социальной структурой могло приводить к неожиданным следствиям. В конце плиоцена и начале плейстоцена в условиях осушения климата в африканской саванне обострилась конкурентная борьба между павианами и поздними грацильными австралопитеками, представлявшими два крайних варианта иерархичности, но занимавшими близкие экологические ниши. Гелады — почти исключительно травоядные существа, в зависимости от сезона питающиеся разными частями растений, но предпочитающие семена. По этой причине у них отлично развиты противопоставление большого пальца кисти и точечный захват.

Гораздо более многочисленные и широкораспространенные гелады были основными конкурентами австралопитеков и первых

людей, причем обезьяны имели очевидное преимущество в размерах, силе, сплоченности и организованности общества, основанного на жесткой иерархии. От 3,3 до 2 миллионов лет разнообразие и размеры гелад росли, они успешно вытесняли австралопитеков из экологической ниши бродячих собирателей семян. Австралопитеки были вынуждены осваивать экологическую нишу падальщиков и мелких хищников, как раз освободившуюся по сторонним причинам. Пониженная иерархичность гоминид позволила осуществить это быстро и эффективно. Это дало результат в виде увеличения энергообеспеченности австралопитеков, уменьшения их жевательного аппарата, усложнения мозга, появления первых каменных орудий труда и многих других прогрессивных изменений.

Таким образом, в итоге гоминиды одержали победу над геладами и прочими павианами в эволюционной гонке и в конце концов довели большую часть их видов до вымирания или вытеснили в наименее пригодные для жизни районы.

Для успеха важна не стратегия организация общества как таковая, необходимо определенное стечение условий и обстоятельств, которое и может придать выгоду той или иной стратегии.

### Литература

Alba et al. 2001 — *Alba D.M., Moyà-Solà S. et Köhler M.* Canine reduction in the Miocene hominoid *Oreopithecus bambolii*: behavioural and evolutionary implications // *Journal of Human Evolution*. 2001. Vol. 40. P. 1–16.

Alba et al. 2013 — *Alba D.M., Fortuny J., Ríos de los M.P., Zanolli C., Almécija S., Casanovas-Vilar I., Robles J.M., Moyà-Solà S.* New dental remains of *Anoiapithecus* and the first appearance datum of hominoids in the Iberian Peninsula // *Journal of Human Evolution*. 2013. Vol. 65. P. 573–584.

Moyà-Solà et al. 2004 — *Moyà-Solà S., Köhler M., Alba D.M., Casanovas-Vilar I., Galindo J.* *Pierolapithecus catalaunicus*, a New Middle Miocene Great Ape from Spain // *Science*. 2004. Vol. 306. P. 1339–1344.



## Социальные структуры предков человека

Станислав Владимирович Дробышевский

Социальная организация разных групп современных приматов может принимать до крайности различные формы — от одиночного образа жизни у руконожки до суперсложно организованного человеческого общества.

Организация групп первых приматов вплоть до появления прямохождения известна плохо. Основным источником знаний тут — размеры клыков и уровень полового диморфизма. Большие клыки и выраженные различия самцов и самок хорошо коррелируют с повышенной межсамцовой агрессией и иерархичностью. Что характерно, первые человекообразные обезьяны — проконсулы — имели, скорее всего, сравнительно низкий уровень полового диморфизма и сниженный уровень агрессивности.

Первые прямоходящие приматы — австралопитеки — обладали довольно выраженным половым диморфизмом, возможно, на уровне современных горилл. Однако размеры их клыков заметно уменьшены по сравнению как с проконсулами, так и современными человекообразными приматами. Очевидно, социальная структура имела своеобразный вид. Судя по находке одновременно погибшей группы «Первое семейство» (AL 333) *Australopithecus afarensis* в Хадаре, грацильные австралопитеки жили сообществами в один-два десятка особей, что сопоставимо с величиной групп современных человекообразных.

Массивные австралопитеки, судя по соотношению изотопов стронция, специфичному для каждой местности, обладали самцовой филопатрией, т.е. самцы с большой вероятностью оставались в местности своего рождения, а самки перемещались из популяции в популяцию [Copeland et al. 2011].

У «ранних *Ното*» половой диморфизм мог превышать современные человеческие значения, хотя размеры клыков продолжали быстро уменьшаться. Однако недостаток материалов делает эти выводы очень спорными. Социальная структура первых *Ното*

должна была обладать существенной спецификой, поскольку темпы ростовых процессов был скорее как у обезьян, а размер головного мозга подростков при взрослых размерах тела находился ниже «мозгового рубикона». При почти завершённом физическом развитии интеллектуальное должно было существенно отставать.

Половозрастной состав групп *Homo heidelbergensis* и *Homo neanderthalensis*, равно как и половой диморфизм, мало отличался от современного. Численность групп пре-палеоантропов и палеоантропов могла достигать от двух до шести десятков человек — примерно столько же, как у современных охотников-собирателей.

Разделение жилища в пещере Лазаре (130–250 тыс.л.н.) на две половины — два очага, два входа в каждый отсек, размещение п волчьему черепу у каждого входа — может отражать либо разделения на семьи, либо на мужскую и женскую части. Конечно, нельзя исключить и случайность.

Генетический анализ группы неандертальцев из пещеры Сидрон (47,3–50,6 тыс.л.н.) показал их патрилокальность [Lalueza-Fox et al. 2011].

Люди современного вида *Homo sapiens*, видимо, с самого начала были способны организовываться разными способами. В пользу этого свидетельствует современное разнообразие в самых разных областях Земного шара. В организации жилищ верхнего палеолита можно проследить существование семей или подобных группировок. Например, многие жилища в Костёнках содержат ряды очагов. Даже если они не отражают семейную организацию, они позволяют оценить численность группы — до нескольких десятков человек, в среднем, вероятно, несколько больше, чем у палеоантропов, хотя большая часть групп продолжали быть очень немногочисленными.

Сочетание очень маленького размера стоянок и наличия крупных могильников в мезолите (12–6 тыс.л.н.) дает возможность предположить формирование племенной структуры.

С неолитической эпохи социальная структура человеческих обществ резко нарушается и принимает аномальный характер вследствие оседлости и перенаселения.

## Литература

Copeland et al. 2011 — *Copeland S.R., Sponheimer M., Ruitter de D.J., Lee-Thorp J.A., Codron D., Roux le P.J., Grimes V., Richards M.P.* Strontium isotope evidence for landscape use by early hominins // *Nature*. 2011. Vol. 474. P. 76–78.

Lalueza-Fox et al. 2011 — *Lalueza-Fox C., Rosas A., Estalrich A., Gigli E., Campos P.F., García-Tabernero A., García-Vargas S., Sánchez-Quinto F., Ramírez O., Civit S., Bastir M., Huguet R., Santamaría D., Gilbert M.Th.P., Willerslev E., Rasilla de la M.* Genetic evidence for patrilineal mating behavior among Neandertal groups // *PNAS*. 2011. Vol. 108. P. 250–253.

## Расоведение — наука или лженаука?

*Станислав Владимирович Дробышевский*

Понятие «расы» прошло много этапов развития. Различия во внешности людей разных географических областей отмечались всегда. Наиболее древние тому свидетельства мы находим на фресках и барельефах древнего Междуречья, Египта и многих других. По сути, расовой классификацией было выделение основных физиономических типов для изготовления терракотовой армии Цинь Шихуанди. Первые научные расовые классификации составлялись еще в XVII в., когда наука в принципе находилась в зачаточном состоянии. Схемы XVII и XVIII вв., несмотря на крайнюю условность, достаточно правдоподобно отражают реальность и, по крайней мере, превосходят схемы современных школьных учебников. Вторая половина XIX в. прошла под знаком становления теории эволюции, а идея о неравенстве рас воспринималась как прогрессивная и эволюционно-оправданная. Конец XIX и начало XX в. дали огромное количество материала, в том числе собранного не случайно, а целенаправленно, уже по определенным методикам. Однако вплоть до первой трети XX в. в качестве расовых использовались не только морфологические признаки, но и данные лингвистики, этнографии и даже характеристики темперамента. Как только расоведение стало становиться на истинно научные рельсы, вся концепция была дискредитирована официальным расизмом гитлеровской Германии. Измерения голов как символ лженауки и безоговорочного зла прочно вошли в сознание большинства людей. Качественный и совершенно безвредный сам по себе научный метод превратился в олицетворение человеконенавистничества. После Второй мировой войны расоведение как область знания фактически исчезла в Германии, бывшей до того одним из главных центров расоведения и антропологии в целом. С падением колониальных режимов Англии и Франции расоведение затухает и в этих странах. Зато расцвет расоведения наступает в Советском Союзе, где

антропологически исследуются почти все народы, так что по степени изученности СССР оказывается на первом месте в мире. Мощнейший удар по расоведению нанесла политика политкорректности, проводимая в США. Начиная с 1980-х гг. работы, посвященные расоведению, постепенно исчезают из журналов. С этого же времени начинается подъем молекулярно-генетических исследований, крайне критично относящихся к достижениям предыдущих лет. Классические морфологические разработки отвергаются, а вместе с ними — основные концепции, их объединяющие, в том числе расоведение; общепринятой становится так называемая клиналистская концепция, постулирующая отсутствие рас как таковых. В сознании многих серьезных ученых слова «расовед» и «расист» становятся синонимами. Попытки избежать этого введением термина «этническая антропология» оказались малоэффективными. Не замедлили сказаться отрицательные стороны этого забвения. Одной из главнейших целей настоящего расоведения всегда была борьба с расизмом. С исчезновением работ по научному расоведению открылась ниша для домыслов, расизм расцвел пышным цветом. В отсутствии научных работ и элементарной грамотности в вопросе появился термин «расология», прикрывающий настоящий расизм и пытающийся придать ему наукообразие. К великому сожалению, несколько десятилетий застоя в этой области привели к тому, что в настоящее время термин «расология» более известен, чем «расоведение». Сам же термин «раса» стал полуругательным. Тем не менее среди немногочисленных антропологов, разбирающихся в вопросе, это слово продолжает использоваться как научный термин, тем более что никакой альтернативы ему до сих пор нет.

## Переопределение ритуала: микросоциология vs. антропология

*Виктор Семенович Вахитайн*

Отношения между социологией и социальной антропологией напоминают отношения между двумя европейскими государствами на пике евроинтеграции: чем чаще политики говорят о «едином пространстве», «общей судьбе» и «прозрачности границ», тем больше мелких, но существенных различий между соседями обнаруживается в бытовом общении. Культурный обмен и взаимовыгодные торговые операции периодически оборачиваются демонстрациями, задержаниями, депортациями, сожжением флагов и хулиганством на почве междисциплинарной неприязни. Любопытным примером такого мелкого хулиганства является микросоциологическая ревизия антропологического понятия ритуала. Социологическая теория с момента своего зарождения с трепетом относилась к антропологическим исследованиям ритуалов (понимаемых в духе «Элементарных форм религиозной жизни» Э. Дюркгейма). При этом как само собой разумеющееся допускалось, что антропологи могут в лучшем случае снабдить социологов подходящим этнографическим материалом. Тогда как для анализа этих ритуалов нужен особый язык, обнаруживающий имманентную связь наблюдаемого ритуального действия, социального порядка, архитектуры коллективных представлений и дихотомии «сакральное/профанное» — язык, который есть исключительно у социологов (см. статью Э. Роулз «Дюркгеймовское понимание практики»). Мэри Дуглас, ядовито критиковавшая подобную модель разделения труда, тем не менее, всю ответственность за него возложила на «радикальный эмпиризм» самих антропологов. Пренебрежение социальной теорией и философией, отказ от концептуализации, методология исследования, основанная на принципе «а вот есть еще такой любопытный ритуал, давайте его опишем» — традиционные претензии социологов-теоретиков (самим своим существованием обязанных антиэмпи-

ризму кантовской традиции) к антропологам. И, тем не менее, до середины XX в. тот способ мышления и язык описания, который социологи использовали для концептуализации ритуала, оставался полностью зависимым от антропологической логики, напрямую связанным с именами Мосса и Дюркгейма. Ситуация изменилась, когда ученик социального антрополога Уильяма Уорнера социолог Ирвинг Гофман предложил радикально иной язык описания для повседневных «ритуалов взаимодействия». Микросоциологическая ревизия принесла с собой новую оптику: теперь «ритуалами» стали называться обыденные и незаметные способы поддержания социальной организации — придерживание двери в метро, взмах руки на прощанье, выбрасывание окурка в урну, написание заявок на участие в весенней школе (см. книгу Р. Коллинза «Interaction ritual chains»). Благодаря социологам повседневности социологическая трактовка ритуала сместилась в сторону механизма «ритуализации» как он понимается в клинической психологии (особенно при описании обсессивно-компульсивных расстройств). Что повлекла за собой такая ревизия? С чем была связана сама эта реконцептуализация ритуала «от повседневности»? Что мы начали «различать» благодаря ей? И что «различать» перестали? Этим теоретическим сюжетам и будет посвящена планируемая лекция.

## Действующие вещи. Власть, материальность и повседневность в микросоциологии

*Виктор Семенович Вахштайн*

Социология вещей — относительно молодая область исследований, чье возникновение традиционно связывается с рождением акторно-сетевой теории (Б. Латур, Дж. Ло, М. Каллон, А. Мол). Напротив, социология повседневности (или микросоциология) — почтенное направление, имеющее своим истоком в равной степени феноменологическую философию жизненного мира и социально-антропологические исследования повседневных практик. В 60–70-е годы XX в. «теоретический бум» микросоциологии привел к неожиданной экспансии: изучение повседневных ритуалов, устройства рутинных нерелексивных действий и «синтаксиса» коммуникации людей лицом-к-лицу обернулось захватом приграничных дисциплинарных территорий: политические процессы, властные отношения, электоральные события и техногенные катастрофы стали рассматриваться как «дериваты» рутинных, наблюдаемых, повседневных взаимодействий. Конец этой экспансии в 80–90-е гг. положила как раз социология вещей — микросоциология, успешно захватившая проблематику смежных дисциплин, не смогла ответить на простейший, казалось бы, вопрос: как материальные объекты участвуют в конституировании мира повседневности? Как встраиваются в социальное взаимодействие лицом-к-лицу? И, соответственно, какую роль играют в производстве Политического, если само Политическое теперь концептуализировано как первая производная от Повседневного? Эти (и смежные) теоретические вопросы мы рассмотрим на конкретных примерах и «кейсах», взятых из микросоциологических исследований. Протестная активность игрушек на барнаульских «наномитингах», политическое действие манхэттенских мостов и гендерная дискриминация в университетах посредством неправильно запрограммированных лифтов послужат нам иллюстративным материалом некоторых теоретических коллизий.



## **История письма как инструмента власти**

*Светлана Анатольевна Бурлак*

Изобретение письма явилось для Древнего мира информационной революцией, сравнимой с изобретением в новейшее время компьютера. Возникнув первоначально для нужд учета и контроля, письмо со временем превратилось в самостоятельную традицию, связанную с языком, но обладающую определенной автономностью, стало мощным фактором обеспечения социального неравенства, изменило систему права. Письмо менялось, поскольку разные языки ставили различные ограничения на предпочитаемые типы письменности и адаптировали письмо для своих нужд, а кроме того, разные общества в разные эпохи предъявляли к письму разные требования. В некоторых случаях изменения в письме бывали связаны с прямыми распоряжениями власти. В цикле лекций будут рассмотрены разные системы письменности от древнейших времен до наших дней, их внутреннее устройство, а также их связи с языком, культурой и общественным устройством тех народов, у которых они бытовали.

### **Литература**

*Фридрих И.* История письма. М.: Наука, 1979.

## **Семинары**

## От наблюдаемого к ненаблюдаемому и обратно

*Александр Чедович Пиперски*

Попробуйте просклонять вслух слово «голова» и внимательно следите за тем, какие звуки вы произносите. Вы убедитесь, что голова звучит как [галава́], голову — как [го́лаву], голов — как [гало́в]. При этом мы почему-то пишем голова с двумя о и в, хотя сочетание звуков [голов] не встречается никогда. Вспомните школьное определение ямба: это такой размер, в котором четные слоги ударны, а нечетные — безударны. А теперь возьмем начало первой главы «Евгения Онегина»: «Мой дядя самых честных правил, / Когда не в шутку занемог, / Он уважать себя заставил / И лучше выдумать не мог». В первой и третьей строке есть ударный слог на нечетном месте (мой и он), а во всех строках кроме первой на четных местах встречаются безударные слоги (занемог, уважать, выдумать). Получается, что классический пример русского ямба не соответствует общепринятому определению этого размера. Что общего между этими двумя примерами? И там и там есть некая идеальная схема, которая не соответствует наблюдаемой реальности — при этом мы не отказываемся от описания реальности, но утверждаем, что наблюдаемым явлениям соответствует некий ненаблюдаемый уровень, используя который, описывать наблюдаемые явления становится удобнее. Зачем в науке нужны такие схемы, откуда они берутся и как формализовать переход от них к реальности — об этом и пойдет речь на семинаре с примерами из лингвистики и литературоведения.

## Как найти сюжет? Указатели фольклорно-мифологических сюжетов оффлайн и онлайн

*Никита Викторович Петров*

«Ко второй половине XIX в. количество текстов повествовательного фольклора, собранных европейскими и русскими учеными, достигло тех критических величин, за пределами которых привычные приемы работы с материалом становились все менее и менее эффективными. Необходимы были каталогизация существующих записей и составление своего рода «навигационных карт» для ориентации в этом материале» [Неклюдов 2007].

В начале XX в. финскими учеными было принято, казалось бы, простое решение для этой проблемы: каталогизировать сюжеты сказки с указанием вариантов сюжета и места записи. Это простое решение повлекло за собой большие последствия: стали возникать национальные и международные указатели сюжетов сказок, с привязкой по регионам, потом объектом каталогизации стали и другие жанры.

В начале XXI в. проблема вернулась на круги своя: мы опять имеем дело с большим количеством изданий, поиск в которых затруднен. В течение последних пятнадцати лет активно создаются гипертекстовые и интерактивные указатели сюжетов и мотивов онлайн. На семинаре будет рассказано про основные принципы создания таких указателей [Березкин; СУС онлайн] в интернете, продемонстрированы возможности картографирования сюжетов.

*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №14-18-00590 «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование»).*

### Литература

Неклюдов 2006 — Неклюдов С.Ю. Указатели фольклорных сюжетов и мотивов: к вопросу о современном состоянии проблемы // Проблемы структурно-семантических указателей. Сост. А.В. Рафаева. М.: РГГУ, 2006. С. 31–37. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov43.htm> (дата обращения: 23.04.2015).

Березкин — *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm> (дата обращения: 24.04.2015).

## Введение в лингвистическую типологию

Мария Борисовна Коношенко

Лингвистическая типология — это наука о разнообразии языков и языковых структур. Как и любая «типология», лингвистическая типология до некоторой степени занимается классификацией языковых явлений. Например, мы можем разделить языки на такие, в которых прямое дополнение всегда будет следовать за глаголом (английский, китайский), и такие, в которых прямое дополнение всегда будет стоять перед глаголом (турецкий, японский). А есть такие, в которых правила порядка слов менее строгие или — что в данном случае почти то же самое — устроены более тонко. К таким языкам можно отнести, например, русский и немецкий, хотя правила в каждом из этих языков будут разные. Эта информация, несомненно, интересна, но все-таки подобных классификаций лингвистическим типологам недостаточно.

Само по себе сходство между двумя языками может иметь различную природу. Во-первых, оно может объясняться общим происхождением. Во многих современных языках есть особый падеж *вокатив*, в который существительные ставятся при обращении: ср. сербский *брат* — *brate!*, ирландский *balach* ‘мальчик’ — *a bhalaich!*, цыганский *čhavo* ‘сын’ — *čhaveja!* Были такие формы и в древних языках — латинском, древнегреческом, старославянском, санскрите. У всех этих языков есть общий предок — праиндоевропейский язык. Лингвисты предполагают, что вокативные формы были еще в праиндоевропейском языке [Meier-Brügger 2003: 201], поэтому многие языки-потомки унаследовали эту грамматическую форму из праязыка.

Во-вторых, языки могут приобретать сходные черты, если они распространены на смежных территориях и их носители находятся в постоянном контакте друг с другом. Так, много общих черт приобрели неблизкородственные языки Балканского полуострова. Скажем, румынский и мегленорумынский — это языки романской группы, а македонский язык относится к славянской

группе. В румынском языке у существительных есть специальные формы дательного падежа, и не прямое дополнение выражается при помощи этой падежной формы — как по-русски: *Петя дал книгу девочк-е*. В македонском языке падежей нет совсем, и не прямое дополнение выражается существительным с предлогом — примерно как по-английски: *Peter gave the book to the girl*. Мегленорумынский распространен на границе Македонии и Греции, он находится под очень сильным влиянием македонского языка. Форма дательного падежа в этом языке утратилась, а не прямое дополнение стало выражаться при помощи предлога [Mišeska-Tomić 2008: 193–194].

Типологов интересуют, прежде всего, такие случаи, когда сходство между языками нельзя объяснить ни общим происхождением, ни контактным влиянием. Например, во французском языке, в кпелле (семья манде, Гвинея) и гуарани (семья тупи́, Парагвай) есть носовые гласные. Само по себе это нам еще ни о чем не говорит. Однако если мы посмотрим на системы носовых и неносовых гласных в таких языках, то обнаружим интересную закономерность — носовых гласных в языках обычно не больше, чем неносовых, в 60% языков носовых гласных даже меньше, чем неносовых ([Hajek 2013], ср. также [Ferguson 1966: 58]). В этом случае можно уже говорить о закономерностях устройства человеческого языка в целом и искать для них объяснения. В частности, эксперименты показывают, что у носовых гласных сложнее различать тембр [Beddor 1993], поэтому языки могут «избегать» слишком дробных противопоставлений.

Типологические обобщения в лингвистике называют *универсалиями*. Универсалии могут быть абсолютные (верные для всех языков, например, «Во всех языках есть гласные и согласные») и статистические, т. е. верные для большинства языков. В частности, обобщение про носовые гласные имеет исключения [Hajek 2013], однако это не отменяет значимости общей закономерности.

Пожалуй, даже более интересны универсалии, которые говорят о связи между несколькими явлениями. Обычно они формулируют

ются как утверждения вида «Если в языке есть X, то есть и Y» и называются имплицативными, поскольку наличие одного явления в языке имплицитно подразумевает наличие другого. Например: «Если в языке есть словообразование, то в нем есть и словоизменение» [Greenberg 1966: 93]. Очень часто в типологии используются так называемые *имплицативные иерархии*, которые помогают связать цепочки имплицативных утверждений. Они выглядят как « $X < Y < Z$ » и читаются так: «Если в языке есть элементы, расположенные правее на иерархии, то обязательно есть и элементы левее на иерархии». Так устроена, например, иерархия числа существительных: единственное < множественное < двойственное. Эта иерархия предсказывает, что возможны языки с формами единственного и множественного числа; возможны языки со всеми тремя формами, но невозможны языки с единственным и двойственным числом без множественного.

В типологии также используется графический метод формулировки обобщений, прежде всего, о семантике грамматических показателей — *семантические карты* [Haspelmath 2003]. Простейшая семантическая карта отражает потенциально близкие значения и имеет вид « $X - Y - Z$ ». Она означает, что конкретные грамматические показатели могут выражать одно или несколько значений из этой карты, но во втором случае эти значения должны быть смежно расположенными. В нашем примере возможны комбинации значений «XY», «YZ», «XYZ», но не «XZ», поскольку они не объединены линией на карте. Например, английский предлог *to* может употребляться в значении Получателя при глаголе *give* ‘давать’ — *I gave the book to John*; в значении Направления — *I go to Moscow*, а также в значении Цели — *I stopped to have some rest*. Французский предлог *à* употребляется в значении Получателя и Направления, но не Цели. Немецкий предлог *zu* используется в значении Цели и Направления, но не Получателя. Это дает нам следующую карту: Цель — Направление — Получатель. Разумеется, поскольку эта карта претендует на универсальность, она должна быть подкреплена материалом как можно большего



количества языков, после чего мы сможем сказать, что вероятность найти грамматический показатель с функциями Цели и Получателя, но не Направления близка к нулю.

На нашем семинаре предполагается обсудить различные виды типологических обобщений с иллюстративными примерами из фонологии, морфологии, синтаксиса и семантики.

*При поддержке гранта РФФ 14-18-03270 «Типология порядка слов, коммуникативно-синтаксический интерфейс и информационная структура высказывания в языках мира».*

### Литература

Beddor 1993 — *Beddor P.* The Perception of Nasal Vowels. In Huffman, M. and Krakow, R. (eds.), *Nasals, Nasalization and the Velum*. San Diego: Academic Press, 1993. 171–196.

Ferguson 1966 — *Ferguson Ch.* Assumptions about Nasals: a Sample Study in Phonological Universals // Greenberg, Joseph H. (ed.), *Universals of Language*. Cambridge, MA: MIT Press, 1966. (2nd edition.) 53–60.

Hajek 2013 — *Hajek J.* Vowel Nasalization // Dryer, Matthew S. & Haspelmath, Martin (eds.) *The World Atlas of Language Structures Online*. Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology, 2013. (Available online at <http://wals.info/chapter/10>, Accessed on 2015-04-14.)

Haspelmath 2003 — *Haspelmath M.* The geometry of grammatical meaning: Semantic maps and cross-linguistic comparison // Tomasello, Michael (ed.), *The new psychology of language*, vol. 2. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum, 2003. 211–242.

Meier-Brügger 2003 — *Meier-Brügger M.* Indo-European linguistics. Berlin & New York: de Gruyter, 2003.

Mišeska-Tomić 2008 — *Mišeska-Tomić O.* An integrated areal-typological approach. Local convergence of morphosyntactic features in the Balkan Sprachbund // Peter Muysken (ed.), *From Linguistic Areas to Areal Linguistics*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins, 2008. 181–220.

**Служба мониторинга актуального фольклора:  
количественные методы и автоматическая  
обработка данных**

*Дарья Александровна Радченко*

Сбор и анализ фольклорных форм, непосредственно откликающихся на актуальную реальность и ее отражение в медиа, обладает рядом особенностей, делающих традиционную методологию фольклористики необходимой, но недостаточной для реализации целей такого исследования. Прежде всего, это объем материала: один и тот же текст можно зафиксировать в десятках вариантов, проследить тысячи случаев воспроизведения текста, оценить миграцию текста по сети социальных связей, описать носителей исследуемой фольклорной формы и контекст ее бытования и т.п. С другой стороны, тексты актуального фольклора нередко обладают кратким жизненным циклом, что требует от исследователя максимальной оперативности поиска и обработки данных. Наконец, тексты актуального фольклора неоднородны и представляют собой сочетание вербальных и визуальных элементов. Изучение актуального фольклора, таким образом, требует обращения не только к описательной статистике, но и к методам и подходам, применяемым для обработки так называемых «больших данных».

В ходе семинара слушатели ознакомятся с методологией, применяемой Службой мониторинга актуального фольклора ШАГИ РАНХиГС на материале проекта «‘Укроп’ и ‘ватник’: пейоративная лексика украинского кризиса». Проект открыт Службой МАФ в октябре 2014 г. и нацелен на выявление восприятия носителями традиции [медиа]-реальности украинского кризиса. Одной из характерных черт конфликтной ситуации является обострение тех проблемных точек, которые существовали в отношениях сторон и до конфликта. Пейоративное «называние» оппонента, приписывающее ему те или иные качества, нередко проявляет эти проблемные точки. Представление о том, что набор пейоративных номинаций, эксплуатируемых в течение конфликта, отражает его

суть, привело в 2014 г. к появлению целого ряда публикаций, обобщающих наблюдения журналистов и представителей научного сообщества над «дискурсом вражды». Многие из этих публикаций фокусируются на одном из ярких проявлений кризиса — взрывообразном появлении множества пейоративных неологизмов.

Проблема, тем не менее, представляется несколько более глубокой, чем простое возникновение новых лексических единиц, многие из которых с высокой вероятностью будут забыты после завершения острой фазы конфликта (об этом говорит хотя бы тот факт, что и сегодня многие из этих слов совершенно непонятны людям, не принимающим участия в интернет-дискуссиях по вопросам, связанным с Украиной). Вопрос стоит следующим образом: во-первых, насколько тотален и интенсивен всплеск «языка ненависти», и во-вторых, какие социальные установки и процессы он отражает. Ответ на этот вопрос поможет понять, что стоит за «языком ненависти» и как следует интерпретировать его бытование в современном дискурсе.

С этой целью был предпринят мониторинг бытования пейоративной лексики конфликта в социальных сетях интернета. Корпус исследуемых текстов составили: (а) случаи спонтанного употребления экспрессивных номинаций в ходе общения в социальных сетях, как в основных сообщениях, так и в комментариях к ним; (б) вербальные и визуальные тексты юмористического характера, размещенные в социальных сетях; (в) тексты, размещаемые оффлайн (граффити и проч.) как в зоне боевых действий, так и в городах Украины и России.

На семинаре будут затронуты следующие вопросы:

- 1) Разнородные данные: проблемы сопоставления онлайн и оффлайн поля;
- 2) Контроль поля при работе больших исследовательских групп;
- 3) Особенности работы с большими данными в фольклористике: подходы, методы, инструменты;
- 4) Качественные и количественные методы исследования актуального фольклора. Определение метрических переменных;

5) Выявление манипулятивных действий онлайн: подходы и методы;

6) Определение профиля носителей традиции и их отношения к актуальным событиям.

*Работа выполнена в рамках проекта «Событие и общественное мнение: мониторинг актуальных городских текстов» (НИР «Структуры и механизмы культурной памяти») Лаборатория теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС.*

**Служба мониторинга актуального фольклора:  
как посчитать анекдоты в интернете и многое другое,  
что вы боялись спросить**

*Александра Сергеевна Архипова*

Все вы, наверное, чувствовали свою беспомощность, когда сталкивались с вопросом: насколько популярен тот или иной текст, сюжет или речевое клише? Существуют различные количественные методы, позволяющие отследить в сети популярность и многие другие особенности фольклорного текста.

Участникам семинара будет предложено решить несколько практических научных задач (с помощью сервисов «Яндекс.Блоги», «Интегрум», «Национальный корпус русского языка»):

- 1) как выявлять динамику объекта (например, речевого клише);
- 2) как описывать синхронические показатели: частотность и географическое распространение.

Также мы обсудим и другой вопрос: где границы необходимости в применении этих методов? Как понять, поможет ли нам количественный анализ при решении нашей задачи или в данном случае надо применять качественные методы?

*Работа выполнена в рамках проекта «Событие и общественное мнение: мониторинг актуальных городских текстов» (НИР «Структуры и механизмы культурной памяти») Лаборатория теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС.*

## **Структура фольклорного текста: задачи по фольклористике, лингвистике и культурной антропологии**

*Светлана Анатольевна Бурлак*

Предлагаемый семинар — один из цикла семинаров, посвященных решению научных задач в фольклористике, лингвистике и культурной антропологии через решение задач. Предлагаемые задачи моделируют реальные научные пробелы и ход их решения. Пример подобных задач и их решения можно найти в задачнике [Архипова, Бурлак и др. 2013].

В ходе работы Школы-2015 предлагается разобрать задачи двух типов. Задачи, связанные со структурой текста, будут разобраны в ходе этого семинара, в то время как задачи, связанные с историей письменности и дешифровкой — во время мини-лекционного курса «История письма как инструмента власти».

Одно из свойств человеческой памяти состоит в том, что многие вещи нам не надо помнить — мы их достраиваем, исходя из какой-то усвоенной нами внутренней структуры. Чтобы воспроизвести то, что имеет структуру и может быть достроено, не нужна феноменальная память. Поэтому фольклорные тексты, пережившие многократную передачу из уст в уста, часто имеют достаточно четкую структуру. В ходе семинара студенты будут решать задачи, цель которых — научить находить закономерности, по которым строится фольклорный текст.

### **Литература**

Сваренный шаман, лживая рабыня и другие 75 задач по этнолингвистике, фольклористике и культурной антропологии / сост.: А.С. Архипова, С.А. Бурлак, С.Ю. Неклюдов, О.Б. Христофорова, И.Б. Иткин. М.: РГГУ, 2011: первое издание, 2013: второе издание.

## **Политическое как повседневное: анализ фреймов голосования на Балканах**

*Виктор Семенович Вахштайн*

Практическое занятие будет посвящено фрейм-анализу как методу микросоциологического исследования. На конкретном примере — организации процедуры голосования на выборах в Хорватии, Албании и Боснии и Герцеговине — мы проанализируем механику трансформации электорального события (понятого как событие взаимодействия лицом-к-лицу) в событие ритуала, спортивного состязания и карнавала.

Фрейм-анализ — подход, зародившийся в психологии коммуникаций, достигший пика своего развития в изучении форм повседневных взаимодействий и активно используемый в современных прикладных исследованиях социологами, политологами и лингвистами. Начиная с конца 70-х гг. XX в. и по настоящее время фрейм-анализ остается, прежде всего, теоретическим направлением и методом социологии повседневности (микросоциологии). Мы попытаемся показать, как основные концепты этой теории — фрейм, транспонирование, рефрейминг, сеттинг — могут быть операционализированы для нужд эмпирического исследования.

## Дискурсивная борьба за власть: роль речевых этикеток

*Юлия Евгеньевна Галямина*

В обществе с жесткими дискурсивными иерархиями и нарушенными обратными каналами коммуникации распространяются агрессивные методы дискурсивного сопротивления и ведения дискуссивной борьбы. Одним из таких методов, который весьма распространен в современном общественно-политическом дискурсе на русском языке является создание речевых этикеток.

Речевые этикетки (знаки-конденсаты, аффективы [Edelman 1964; Graber 1976; Шейгал 2004] позволяют быстро и эффективно моделировать картину мира через процессы номинации. В политическом дискурсе такой метод не только позволяет речевое воздействие [Иссерс 2009] на представления о мире и поведение адресатов (знаки-аффективы, как отмечается в [Шейгал 2004], зачастую превращаются в знаки-регулятивы), но и создает условие для дискурсивного «уничтожения» оппонента путем выведения его за круг тех субъектов, чей голос значим для общественно-политического дискурса.

Как писал Мишель Фуко, некоторые представители общества лишаются права на участие в социально-политической коммуникации и не воспринимаются как люди, чье мнение имеет значение [Фуко 1999]. Эти ограничения разные в разных обществах, но в качестве примера можно привести душевнобольных, детей, стариков, шутов, животных, предателей и преступников.

Такие имена, как «дурочки» по отношению к участницам группы Pussy Riot, «партия жуликов и воров» по отношению к «Единой России» или «бандерлоги» по отношению к участникам протестных акций, позволяют вывести оппонентов из дискурсивного пространства и лишить права на значимое политическое высказывание.

Однако одновременно в России последних лет идет активный пересмотр субъектов, которым открыт доступ к воспринимаемому серьезно политическому высказыванию. Поскольку стилисти-



ка политического дискурса вышла за пределы «галстуков и пиджаков», в поле политически значимой коммуникации появляются фигуры, которые прежде рассматривались как маргинальные. Эти два процесса — маргинализации, с одной стороны и смещения коммуникативного центра — с другой, характеризуют политические процессы, которые идут в России в последнее время.

На семинаре будет представлен теоретический анализ этих процессов и рассмотрены конкретные примеры борьбы за дискурсивную власть из политической коммуникации на русском языке, которые наблюдались в последние годы.

### Литература

Галямина 2009 — *Галямина Ю.Е.* Дело Pussy Riot: речевые этикетки как элемент политической борьбы // *Философия. Язык. Культура* / отв. ред.: В. В. Горбатов. Вып. 4. СПб., 2013. С. 220–234.

Иссерс 2009 — *Иссерс О.С.* Речевое воздействие. М., 2009.

Фуко 1999 — *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / пер. с фр. Владимира Наумова. М.: Ad Marginem, 1999.

Шейгал 2004 — *Шейгал Е.Н.* Семиотика политического дискурса, М., 2004.

Graber 1976 — *Graber D.A.* Verbal Behavior and Politics. Urbana, 1976.

Edelman 1964 — *Edelman M.* The Symbolic Uses of Politics. Urbana, 1964.

## Антропологическая психиатрия — психиатрическая антропология

*Иосиф Зислин*

Медицина представляет собой необыкновенно широкое поле для антрополога. Парадоксальным образом психиатрия находится на обочине этих исследований.

Как медицинская дисциплина и практика психиатрия не нуждается ни в чьих советах. Антропологические и филологические (в широком смысле слова) изыски в психиатрической клинике (если они звучат не из уст пациента) выглядят для врача гораздо более странными и чуждыми, чем самые необыкновенные с точки зрения содержания бредовые построения. При этом полевые исследования антрополога и фольклориста возможны и, может быть, даже необходимы внутри клиники. Материал огромен, ведь сходят с ума и бредают всегда (т.е. всегда порождают новые тексты и реальности), и всегда по-новому, и всегда традиционно (сравните с традиционностью и вариативностью в фольклоре).

Язык и дискурс представляют собой поле, на котором культурология и клиника встречаются. Вычурность и странность языка психотика в клинике только симптом. С другой стороны, это и особый вид языкового существования. Переосмысление роли языка в генерации шизофрении привело к появлению гипотезы «Шизофрения есть плата вида „человека разумного“ за использование языка».

Что общего между описанием сна, колдовства, историй о чуде и описанием психоза или конкретного бреда? Можно ли навязать свои представления описываемому объекту? Как это делает психиатр через создание новых нозологий и фольклорист или антрополог в беседе с информантом?

Антропологический подход на современном этапе означает возможность для психиатрии использовать арсенал и методики гуманитарных наук (например, привлечение методов нарративного анализа для описания патологии речи при шизофрении, но-

стратической теории для понимания и развития теории единого психоза или методики стиховедческого анализа, в частности аналогии эволюции размеров для понимания закономерностей эволюций диагностических категорий).

С другой стороны, впервые после психоаналитической революции появилась возможность использования собственно материалов клинической психиатрии для широкого круга гуманитарных наук, таких как антропология, фольклористика и лингвистика (содержание бредов как отражение культуральных и метакультуральных феноменов, распад языка при деменции как модель диссолюции языковой способности и т.д.).

На семинаре предполагается обсудить следующие темы:

Языки психиатрии XX–XXI вв. От сифилиса и прогрессивного паралича, через психоанализ к нейрофеноменологии и нейропсихоанализу (от «Вассермановой реакции» Б. Пастернака до ...).

Язык и психоз. Гипотеза Тимоти Кроу: «Шизофрения как плата Номо sapiens за использование языка». Что может быть интересно и важно психиатру в ностратической теории? Есть ли общее в теории единого психоза и ностратикой?

Блеск и нищета Транскультуральной психиатрии. Психиатр как наивный философ со своей наивной картиной мира. Попытка психиатрии разделить реальность на «правильную» и «неправильную».

Как антропологи используют психиатрическую терминологию, и почему так нельзя делать? Анализ статьи Л. Фиалковой «Прикладное применение фольклора».

Анализ клинических феноменов: симуляция и ее культуральные аспекты. Можно ли заставить человека симулировать (анализ сказки «Жена-доказчица»).

Религиозно-мистические психозы. Иерусалимский синдром. Почему у мусульман нет иерусалимского синдрома и кто ожидает мессию?

Можно ли ставить диагнозы мифологическим героям? Анализ статьи Kemal Irmak M. «Schizophrenia or Possession». Правомерен ли такой подход?

### Рекомендуемая литература

*Афанасьев А.* Народные русские сказки: В 3 т. М.: Наука, 1986. Т. 3. Сказка. С. 441–443. Жена-доказчица. С. 172–175.

*Зислин И., Куперман В.* Симуляция психоза: Семиотика поведения // Русская антропологическая школа. Труды. Вып 2. М.: РГГУ, 2004. С. 267–287.

*Зислин И., Куперман В., Егоров А.* Структура и семантика бреда // Современная российская мифология. М.: РГГУ, 2005. С. 257–283.

*Неклюдов С.* Диалектность — региональность — универсальность в фольклоре // Универсалии русской литературы. 4. Воронеж: Научная книга, 2012. С. 8–38.

*Утехин И.* Очерки коммунального быта. М.:ОГИ, 2001 (в частности, глава 9 «Параноиды жилья»: Замечания о культурной детерминации психопатологии).

*Фиалкова Л.* Прикладное применение фольклора // Антропологический форум. 2010. № 13. С. 147–176.

*Crow T.* Is schizophrenia the price that Homo sapiens pays for language? // Schizophrenia Research. 1997. V. 28. P. 127–141.

*Kemal Irmak M.* Schizophrenia or Possession // J Relig Health. 2014. V. 53. P. 773–777.

## **Принципы построения аргументации в академическом исследовании (семинар из цикла «Творческое письмо»)**

*Галина Леонидовна Юзефович*

Построение аргументации в академическом исследовании — проблема, представляющая существенные сложности для студентов, аспирантов и молодых исследователей. В рамках данного семинара предполагается обсудить общие принципы подбора аргументов и их группировки по темам, рассмотреть различные коммуникативные стратегии, а также провести небольшой практикум по «сборке» убедительной и наглядной системы аргументов из предложенных готовых информационных блоков.

## **Как подавать статьи в рецензируемые журналы**

*Ирина Алексеевна Кучерова*

Предназначенный в первую очередь для молодых исследователей, семинар посвящен подаче статей в российские рецензируемые журналы. Что такое рецензируемые журналы и чем они отличаются от нерецензируемых? Как проходит процесс рецензирования? Что нужно знать для того, чтобы увеличить свои шансы на публикацию? В какой журнал лучше подать свой текст? На эти и другие вопросы я планирую ответить в своей презентации.

### **В работе Школы-конференции участвуют:**

**Агапов Михаил Геннадьевич**, д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник ИПОС СО РАН; автор около 10 работ о порядках коммуникаций (фреймах) социокультурных сообществ; [magarov74@gmail.com](mailto:magarov74@gmail.com)

**Антонов Дмитрий Игоревич**, канд. ист. наук, доцент кафедры истории и теории культуры РГГУ, ст. науч. сотр. школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС; автор около 80 работ о древнерусской культуре, иконографии и фольклоре, в том числе книг: «Смута в культуре средневековой Руси: эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII в.» (М.: РГГУ, 2009); «Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа» (М.: Индрик, 2011; в соавторстве с М. Р. Майзульсом); «Анатомия ада: Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии» (М.: Форум; Неолит, 2013; 2014; в соавторстве с М.Р. Майзульсом); [antonov-dmitriy@list.ru](mailto:antonov-dmitriy@list.ru)

**Анцибор Дарья Викторовна**, аспирант кафедры фольклористики Института филологии Киевского национального университета имени Тараса Шевченко, Украина; [4ugaistryk@gmail.com](mailto:4ugaistryk@gmail.com)

**Архипова Александра Сергеевна**, канд. филол. наук, Humboldt Fellow, старший научный сотрудник лаборатории теоретической фольклористики при Школе актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы, доцент Центра типологии и семиотики Российского государственного гуманитарного университета, автор более 120 работ по фольклористике и культурной антропологии, в том числе книг «Анекдоты о Сталине: тексты, комментарии, исследования» (М., 2009; совместно с М.А. Мельниченко), «Штирлиц шел по коридору: как мы придумываем анекдоты» (М., 2013); «Радио ОБС, птица Обломинго и другие языковые игры в фольклоре» (М., 2014); [alexandra.arkhipova@gmail.com](mailto:alexandra.arkhipova@gmail.com)

**Байдуж Марина Иннокентьевна**, ст. науч. сотр. лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС (Москва); науч. сотр. лаборатории антропологии и этнологии ИПОС СО РАН (Тюмень); [amentie@gmail.com](mailto:amentie@gmail.com)

- Белохвостов Антон Вячеславович**, магистрант Института филологии и журналистики Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского; soandso@inbox.ru
- Березкин Юрий Евгеньевич**, д-р ист. наук, зав. отделом Америки, Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН; профессор факультета антропологии, Европейский университет в Санкт-Петербурге; berezkin1@gmail.com
- Бернарделе Джорджия**, магистр, кафедра румынской литературы Падуанского университета (Падуя, Италия); giobersobia@hotmail.com
- Бурлак Светлана Анатольевна**, д-р филол. наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, старший научный сотрудник филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова; svetlana.burlak@bk.ru
- Буяс Марта**, магистрант Института восточнославянской филологии Ягеллонского университета (Краков); mmartol.k@gmail.com
- Вахштайн Виктор Семенович**, канд. социол. наук, заведующий кафедрой теоретической социологии и эпистемологии философско-социологического факультета ИОН РАНХиГС при Президенте Российской Федерации, профессор Российско-Британского университета МВШСЭН («Шанинка»), автор около 80 работ по истории и теории социологии а также метоологии прикладных социологических исследований, в том числе монографии «Реальность образования: социологическое исследование от метафоры к интерпретации» (2013, соавт.), «Социология повседневности и теория фреймов» (2011), редактор-составитель сборника «Социология вещей» (2006), редактор научного журнала «Социология власти»; avigdor2@yahoo.com
- Вятчина Мария Васильевна**, магистрант программы «Антропология и этнология» Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета; maria.vyatchina@gmail.com
- Галямина Юлия Евгеньевна**, канд. филолог. наук, младший научный сотрудник Научно-исследовательского вычислительного центра МГУ им. М.В. Ломоносова, преподаватель Школы лингвистики НИУ ВШЭ, в



- частности, автор курса «Язык и власть». Опубликовала более 25 работ по лингвистике, в том числе по политической; jugjug@yandex.ru
- Глазова Юлия Игоревна**, лингвист, Megaputer Intelligence; greencat-ne@yandex.ru
- Головашина Оксана Владимировна**, канд.ист. наук, доц. кафедры философии ТГУ имени Г.Р. Державина, автор около 40 работ о коллективной памяти, современной темпоральности в социальных процессах и т.д.; ovgolovashina@mail.ru
- Деляева Юлия Алексеевна**, магистрант Учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ; yulia-delyaeva@yandex.ru
- Доронин Дмитрий Юрьевич**, сотрудник Отдела Севера и Сибири Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва); demetra2@mail.ru
- Дробышевский Станислав Владимирович**, канд. биол. наук, доцент кафедры антропологии биологического факультета Московского Государственного Университета имени М.В. Ломоносова; dsv\_anth@mail.ru
- Душакова Ирина Сергеевна**, аспирант Института культурного наследия, научный сотрудник сектора Этнологии русских Института культурного наследия Академии наук Молдовы; dusha-irina@mail.ru
- Душакова Наталия Сергеевна**, канд. ист. наук, научный сотрудник Института культурного наследия Академии наук Молдовы; автор более 30 работ о старообрядческой культуре; dushakova@list.ru.
- Задирко Екатерина Сергеевна**, студентка Института филологии и истории РГГУ; kate\_rinaz@mail.ru
- Задоя Кира Сергеевна**, научный сотрудник Немецкого центра славистических исследований (г. Дюссельдорф); kira.sadoja@hotmail.de
- Заика Наталья Михайловна**, канд. филол. наук, ст. науч. сотр. Института лингвистических исследований РАН, автор более 30 работ, преимущественно баскологических, по лингвистике и фольклористике, в том числе книги «Approche textologique et comparative du conte traditionnel basque dans les versions bilingues de 1873 à 1942 (W. Webster, J.-F. Cerquand, J. Barbier, R. M. de Azkue)» (Bilbao, 2014); zaika.nat@gmail.com.

**Зайковская Светлана Андреевна**, аспирант Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ (Москва); zaikovskaya.svetlana@gmail.com

**Закальская Ярина Андреевна**, магистрант кафедры фольклористики Института филологии Киевского национального университета имени Тараса Шевченко, Украина; yaryna\_zakalska92@ukr.net

**Зислин Иосиф**, М.Д. Психиатр, Иерусалим; jozislin@yahoo.com

**Иткин Илья Борисович**, канд. филол. наук, ст. науч. сотр. Института востоковедения РАН, учитель литературы школы "Муми-Тролль", доц. Школы лингвистики факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ; автор работ по русскому, вепсскому, тохарским и другим языкам, по теории грамматики и лингвистическому анализу текста, автор монографии «Русская морфонология» (М., 2007); isv@gol.ru.

**Кальме Эда**, PhD, старший научный сотрудник Отдела фольклористики Эстонского литературного музея. В 2007 году при Тартуском университете защитила докторскую работу по изучению слухов (социально-политические аспекты фольклорных нарративов и повествования). Также она является автором монографий, статей, антологий и сборников текстов различной тематики, в т.ч. фольклор эстонских детей и молодежи (особенно девочек), типы эстонских народных рассказов, история и методология фольклора, медиа и повествование рассказов, городские легенды, слухи и т.д. Редактор серии публикаций «Contemporary Folklore»; eda@folklore.ee

**Козлова Анна Владимировна**, магистрант факультета антропологии ЕУ СПб. Научные интересы: антропология советских педагогических практик, детский фольклор. Автор около 10 публикаций по антропологии детства; akozlova@eu.spb.ru

**Козлова Ирина Владимировна**, канд. филол. наук, зав. кабинетом традиционной культуры кафедры русской литературы РГПУ им. А.И. Герцена; автор около 20 работ о советском фольклоре и истории фольклористики; matira@dobre.ru

**Коровина Евгения Владимировна**, магистрант Центра компаративистики РГГУ (Москва); varna0@rambler.ru

- Кучерова Ирина Алексеевна**, мл. науч. сотр. Отдела европейских и американских исследований Института этнологии и антропологии Российской академии наук; ikucherova@gmail.com
- Левкиевская Елена Евгеньевна**, д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ (Москва); elena\_levka@mail.ru
- Лурье Вадим Феликсович**, независимый исследователь, автор около 30 работ о современном фольклоре, визуальной культуре, том числе составитель книги «Азбука протеста» (М., 2012), участник фотовыставок в Петербурге, Петрозаводске, Киеве; vadimflurie@gmail.com
- Макаров Алексей Алексеевич**, сотрудник архива истории инакомыслия в СССР Международного общества «Мемориал» (Москва); sdr1951@yandex.ru
- Макаров Семен Семенович**, магистрант Учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ (Москва); others3@mail.ru
- Малая Елена Константиновна**, магистрант Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ (Москва); lenmamalen@gmail.com
- Матвеева Эста Геннадьевна**, магистрант Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ (Москва); budurik@inbox.ru
- Меса Лискано Сульма Эсперанса**, студент магистерской программы «Фольклористика и мифология» филологического факультета СПбГУ; rosaespinoz@gmail.com
- Михайлова Марина Калинова**, студент Софийского университета «Св. Климент Охридски»; minmihay@yahoo.de
- Михайлова Татьяна Андреевна**, д-р филол. наук, проф. Института лингвистики, РГГУ/Институт языкознания РАН, Москва; tamih.jlr@gmail.com
- Момзикова Мария Петровна**, аспирант факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге; nomariam@gmail.com
- Наумова Юлия Николаевна**, аспирант Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ (Москва); iulia.naumova@gmail.com
- Неклюдов Сергей Юрьевич**, доктор филологических наук, профессор, научный руководитель Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета.

Автор более 500 работ, посвященных проблемам теоретической фольклористики, мифологии, эпосу и традиционной литературе монгольских народов, современному русскому городскому фольклору. Основные публикации: Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: Наука, 1982 (совм. с Ж. Тумурцереном); Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М.: Наука, 1984; Проблемы структурного описания волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М.: РГГУ, 2001 (совм. с Е.М. Мелетинским, Е.С. Новик, Д.М. Сегалом); Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М.: РГГУ, 2010 (совм. с Е.М. Мелетинским, Е.С. Новик); sergey.nekludov@gmail.com

**Николаев Дмитрий Сергеевич**, канд. филол. наук, научный сотрудник Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ; dsnikolaev@gmail.com

**Носов Дмитрий Алексеевич**, канд. филол. наук, мл. науч. сотр. сектора Центральной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН; автор около 20 работ по структуре и поэтике сказок монголов, бурят и калмыков, истории монголоведения; dnosov@mail.ru

**Петров Никита Викторович**, кандидат филологических наук, доцент Центра типологии и семиотики РГГУ, ст. науч. сотр. Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС. Автор работ о русском фольклоре и былинах, в том числе монографии «Богатыри на Русском Севере: Сюжеты и ареалы бытования» (М., 2008); составитель сборника «Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере» (М., 2013); nik.vik.petrov@gmail.com

**Петрова Наталья Сергеевна**, аспирант Учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ; pena.talya@gmail.com

**Пиперски Александр Чедович**, канд. филол. наук, науч. сотр. лаборатории социолингвистики Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС, преподаватель кафедры компьютерной лингвистики Института лингвистики РГГУ (Москва); apiperski@gmail.com

- Радченко Дарья Александровна**, кандидат культурологии, независимый исследователь, автор более 50 работ в области современного и интернет- фольклора; darya\_radchenko@mail.ru
- Ренковская Евгения Алексеевна**, аспирант Института высших гуманитарных исследований РГГУ (Москва); jennyrenk@gmail.com
- Рыговский Данила Сергеевич**, инженер-исследователь Института археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск), магистрант Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ (Москва); danielrygovsky@mail.ru
- Рычкова Надежда Николаевна**, научный сотрудник Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ (Москва); nadya.vohman@gmail.com
- Секушина Юлия Андреевна**, студент факультета свободных искусств и наук СПбГУ; sekushina.yulya@gmail.com
- Смирнова Дарья Алексеевна**, студент образовательной программы «История» факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ (Москва); ipsemorus@ya.ru
- Соколова Анна Дмитриевна**, канд. истор. наук, науч. сотр. Института этнологии и антропологии РАН, автор более 50 работ по социологии религии и социальной антропологии, составитель сборника «Memento mori: похоронные традиции в современной культуре»; annadsokolova@gmail.com
- Ссорин-Чайков Николай Владимирович**, PhD in Anthropology (Stanford), Институт Этнологии и Антропологии РАН/Университет Кембриджа; автор более 40 работ в области антропологии государства, обмена и эстетики в Сибири и России, включая монографию «The Social Life of the State in Subarctic Siberia» (Stanford, 2003), автор-составитель и редактор каталога «Дары вождям» (Москва, 2006), и сборника «Топография счастья: этнографические карты модерна» (Москва, 2013); ns267@cam.ac.uk
- Терехов Антон Эдуардович**, м.н.с. Отдела Дальнего Востока Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург); aterekhoff@gmail.com
- Теряева Наталья Анатольевна**, магистр по направлению подготовки «Народная художественная культура», заведующая кабинетом этнокультуры кафедры литературы и культурологии ОмГПУ;

автор 4 статей о семантике хмельных напитков в фольклоре, литературе, кинематографе, о китайской классической живописи; notate33@mail.ru

**Трофимова Ксения Павловна**, канд. филос. наук, младший научный сотрудник Института философии РАН, автор работ, посвященных религиозной культуре, культурной идентичности сообществ цыган Юго-Восточной Европы, в том числе: Конструирование священных мест в мультикультурной среде: пример святилища «Зайде Башче» в Нише (Сербия) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 2 (32) С. 204-230; «Holiness» Constructed: Anonymous Saints in the Popular Traditions of Muslim Roma Communities in the Balkans // The Revival of Islam in the Balkans: From Identity to Religiosity. Ed. by Elbasani A., Roy O. Palgrave Macmillan, 2015; kptrofimova@gmail.com

**Урбанович Роман Юрьевич**, студент кафедры этнологии, музеологии и истории искусств исторического факультета Белорусского государственного университета; mind.in.hat@gmail.com

**Успенский Федор Борисович**, д-р филол. наук, заместитель директора Института славяноведения РАН, в.н.с. Института Ввсших гуманитарных исследований им. Е.М. Мелетинского РГГУ (Москва); fjodor.uspenskiy@gmail.com

**Фахретдинов Рустам Ибрагимович**, аспирант факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге; dzanni@gmail.com

**Ходжаева Екатерина Анисовна**, канд. социолог. наук, научный сотрудник Института проблем правоприменения при Европейском университете в Санкт-Петербурге; ekhodzhaeva@eu.spb.ru

**Христофорова Ольга Борисовна**, д-р. филол.наук, дир. Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, проф. Центра социальной антропологии РГГУ; автор 140 работ по фольклористике, социокультурной и визуальной антропологии, народной герменевтике и демонологии, в том числе книг: «Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах» (М.: РГГУ, 1998); «Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современ-

ной России» (М.: РГГУ; О.Г.И., 2010); «Икота: мифологический персонаж в локальной традиции» (М.: РГГУ, 2013); okhrist@yandex.ru

**Черванёва Виктория Алексеевна**, канд. филол. наук, доц. кафедры теории, истории и методики преподавания русского языка и литературы Воронежского государственного педагогического университета; viktoriya-chervaneva@yandex.ru

**Чернова Мария Александровна**, кафедра всеобщей истории КГПУ им.В.П. Астафьева (Красноярск), магистрант Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ (Москва); ruskinja@gmail.com

**Шклярук Мария Сергеевна**, канд. экон. наук, LL.M. (Университет г. Гамбурга), научный сотрудник Института проблем правоприменения при Европейском университете в Санкт-Петербурге; mshklyaruk@eu.spb.ru

**Шувалова Ирина Олеговна**, лаборант Учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ; i.o.shuvalova@gmail.com

**Югай Елена Федоровна**, к. филол. н., доцент НОУ ВПО Вологодский институт бизнеса, автор более 20 работ по похоронным причитаниям, в том числе, книги «Не пристать, не приехать ни к которому берегу»: похоронные и поминальные причитания Вологодской области (Вологда, 2011). Член Союза писателей Москвы; leta-u@yandex.ru

**Юзефович Галина Леонидовна**, старший преподаватель, РАНХиГС, galina.yuzefovich@gmail.com

**Яковлева Анастасия Владимировна**, студент отделения византийской и новогреческой филологии филологического факультета МГУ им. Ломоносова; yaknastak@gmail.com

*Научное издание*

**Антропология власти: фольклорные тексты,  
социальные практики**

Материалы XV Международной школы-конференции  
по фольклористике, социолингвистике  
и культурной антропологии

Составители:

*Архипова* Александра Сергеевна

*Неклюдов* Сергей Юрьевич

*Николаев* Дмитрий Сергеевич

*Рычкова* Надежда Николаевна

Дизайн и компьютерная верстка *Д. Николаев*

Обложка *Е. Югай*

Подписано в печать 23.04.2015

Печать трафаретная.

Тираж 100 экз. Заказ №

Отпечатано в типографии «11-й формат»

115230, Москва, Варшавское шоссе, 36

Тел. 8-499-788-78-56