

Российский государственный гуманитарный университет
Центр типологии и семиотики фольклора
XIII Международная школа по фольклористике
и культурной антропологии

Визуальное и вербальное
в народной культуре

*Тезисы и материалы
Международной школы-конференции*

Москва — Переславль-Залесский
26 апреля — 5 мая 2013 года

Москва
2013

ББК 82я43+71я43
УДК 821+572:130.2
Ф74

Оргкомитет Школы-конференции:

Антонов Д. И.

Архипова А. С.

Волкова М. Д.

Доронин Д. Ю.

Иткин И. Б.

Коптев Н. В.

Литвин Е. А.

Неклюдов С. Ю. (руководитель Школы)

Николаев Д. С.

Петров Н. В.

Рычкова Н. Н.

Сомин А. А.

Христофорова О. Б.

Визуальное и вербальное в народной культуре: тезисы и материалы Международной школы-конференции — 2013 / сост. А. С. Архипова, С. Ю. Неклюдов, Д. С. Николаев. М.: РГГУ, 2013. 339 с.

Дизайн обложки, компьютерная верстка — Д. С. Николаев
Корректоры — Н. Н. Рычкова, Ю. Н. Наумова, М. И. Тыркина

Сборник подготовлен при поддержке Программы стратегического развития РГГУ.

Содержание / Contents

Доклады и выступления

Аверьянов Ю. А. Образы суфийских святых в мусульманской миниатюрной живописи.....	12
Yu. Averyanov. The images of the Muslim Sufi saints in the miniature painting.....	15
Алексеевский М. Д. Рашка — Квадратный ватник: виртуальный персонаж и коллективное творчество в Сети.....	16
M. Alekseevsky. Rashka SquareVatnik: virtual character and collective creative activity on the Internet.....	18
Алексеевский М. Д. Фольклор в Интернете: методы текстологического анализа и научные эксперименты.....	19
M. Alekseevsky. Folklore on the Internet: methods of textual analysis and controlled experiments.....	21
Антонов Д. И., Левкиевская Е. Е. Мифологический персонаж в разнообразии его обликов: визуализация превращений как семиотическая проблема в фольклоре и книжной миниатюре.....	22
D. Antonov, E. Levkievskaya. The mythological character in the variety of its appearances: the visualisation of transformations as a semiotic problem in folklore and iconography.....	30
Антонов Д. И. Убегающий демон: экзорцизм в древнерусской иконографии.....	31
D. Antonov. The fleeing demon: exorcism in the medieval Russian iconography.....	37
Антонова Н. И. «Увидеть город»: историческое пространство малого города в представлениях жителей (по материалам устных текстов).....	38
N. Antonova. Historical space in a town: between visible and invisible.....	41
Архипова А. С. Убить портрет Сталина: отношения между советским человеком и изображением вождя в «дискурсе власти» и в неподцензурных практиках.....	42
A. Arkhipova. To kill Stalin's portrait: relationship between Soviet people and images of the leader in the official discourse and in the uncensored practices.....	44
Архипова А. С., Доронин Д. Ю. Технология и мифология: фотография в ритуальном контексте.....	45

A. Arkhipova, D. Doronin. Taking picture of a demon: on the crossroads of mythology and technology in the modern world.....	51
Астапова А. С. «Игрушко митингуэ!»: наномитинг в современной России и Беларуси.....	53
A. Astapova. Toy protests in contemporary Russia and Belarus.....	55
Байбуурин А. К. Об одной советской практике: фотографирование на паспорт.....	56
Байдуж М. И. Особенности визуальных характеристик домового в современном городе.....	57
M. Bayduzh. Some visual characteristics of domovoy in the modern city.....	62
Башарин П. В. «Пламенеющий дракон» в мусульманской миниатюре.....	63
P. Basharin. Dragon on fire in Islamic miniature.....	65
Белова О. В. Народные рассказы о библейских персонажах и святых: между словом и иконографией.....	66
O. Belova. Folk stories about biblical figures and saints: between verbal texts and iconography.....	70
Беляев Д. Д., Давлетшин А. И. Вплетенные тексты в Мезоамерике....	71
Березкин Ю. Е. Индейские, европейские и восточноазиатские элементы в перуанских мифологических текстах XVII–XX вв.....	72
Yu. Berezkin. Amerindian, European, and East Asian elements in Peruvian mythological texts of the 17 th –20 th centuries.....	75
Березкин Ю. Е. Изобразительное искусство как инструмент удержания власти.....	76
Yu. Berezkin. Visual art as a tool for maintaining power.....	79
Буйских Ю. С. Персонажи — устрашители детей в современных мифологических представлениях украинцев Полесья.....	80
Yu. Buyskikh. Characters invoked to frighten children in the contemporary mythology of the Ukrainians of Polesia.....	83
Возякова Н. В. Визуализация слова и вербализация образа в испанских «Аллилуйях».....	84
Волкова М. Д. Римский атриумный дом: домашние божества в пространстве жилища.....	86
M. Volkova. Roman atrium house: domestic deities in the space of a dwelling.....	90
Вятчина М. В. «Человек с фотоаппаратом»: исследователь-фотограф в конце XIX в. (по материалам Волго-Уралья).....	91

М. Vyatchina. “A man with a camera”: the researcher-photographer at the end of the 19 th century (based on the materials of the Volga-Ural region).....	94
Горбунова Я. Я. Образ Сендушного в фольклорных текстах русских старожилов Якутии.....	95
Ya. Gorbunova. The image of Sendushnyj in the folklore texts of Russian Old Residents of Siberia.....	98
Джапуа З. Д. О ритуально-мифологической семантике темы змееборства.....	99
Z. Dzharua. The ritual and mythological semantics of the dragon-fighter motif.....	103
Доронин Д. Ю. Шаманский глаз и рука, водимая духом: визуальное и вербальное в визионерских практиках алтайцев.....	104
D. Doronin. The shaman’s eye and the hand led by the spirit: visual and verbal visionary practices in Altai.....	110
Дробышевский С. В. Этапы эволюции мозга человека.....	111
S. Drobyshevsky. The stages of human brain evolution.....	113
Дябкин И. А. Представления о Китае и китайцах в дальневосточном фольклоре.....	115
I. Dyabkin. Representations of China and the Chinese in the folklore of the Russian Far East.....	119
Ермолин Д. С. Визуализация этнического, конфессионального и национального в пространстве смерти: уличные некрологи и кладбища Приштины и Призрена (Косово/Сербия).....	120
D. Ermolin. Visualization of ethnic, confessional and national identities in the death space: street necrologues and cemeteries in Priština and Prizren (Kosovo/Serbia).....	123
Зайковская С. А. Эксвото: благодарность как искусство.....	124
S. Zaykovskaya. <i>Exvoto</i> : gratitude as art.....	129
Ипполитова А. Б. Иллюстративный ряд в русских рукописных травниках XVIII — начала XX в.: методика изучения.....	130
Казакевич О. А. Шаманские тексты северных селькупов и их соседей	131
O. Kazakevich. Shamanic texts of northern Selkups and their neighbours	134
Козлова А. В., Литвин Е. А. «Не грусти, а то грудь не будет расти»: стратегии и механизмы «глянцевой» магии.....	135
A. Kozlova, E. Litvin. New forms and strategies of feminine magic.....	138
Козлова А. В., Попова А. А. «Открываем календарь — начинается январь»: визуальная организация времени в детской печати.....	139

A. Kozlova, A. Popova. “When we open a calendar – January comes”: visual organization of time in children’s periodicals.....	144
Козлова И. В. Визуальные образы покорения Арктики в советской культуре 1930-х гг.: газетные фото и творчество советских ска- зителей.....	145
I. Kozlova. Visual images of conquest of the Arctic in Soviet culture in the 1930s: newspaper photos and literary works by Soviet folk performers	150
Комарова В. А. Визуальные и вербальные маркеры: «порча» в шутку и имитация магии.....	151
V. Komarova. Visual and verbal markers of the magic imitation, or “Evil eye as a joke”.....	155
Комелина Н. Г. «Здесь был Вася...»: надписи на памятниках как жанр политического фольклора.....	156
N. Komelina. Inscriptions on monuments as political urban folklore.....	161
Коношенко М. Б. Лингвистика и этномузыкология: точки пересече- ния.....	162
M. Konoshenko. Linguistics and ethnomusicology: parallels and areas for cooperation.....	165
Крейдлин Г. Е., Переверзева С. И. Дружеские и любовные жесты в русской культуре.....	166
G. Kreydlin, S. Pereverzeva. Russian gestures of love and friendship.....	168
Кузнецова Л. В. «Я ничего не хочу решать». Чего же хотят девочка, мальчик, училка, испанец, копейка, Windows, мороженое, котэ, Путин и... Балабанов (дискурсное развитие одного интернет- мема).....	169
L. Kuznetsova. “I do not want to decide”. What is it, that a girl, a boy, a teacher, a Spaniard, a penny, Windows, an ice cream, a cat, Putin and... Balabanov want (discourse development of a Web-mem).....	171
Кучерова И. А. «Устный нид» и «деревянный нид»: визуальное, вер- бальное и их трансформации в современной Исландии.....	172
I. Kucherova. “Verbal <i>níð</i> ” and “timber- <i>níð</i> ”: visual, verbal and its transformation in contemporary Iceland.....	175
Лурье В. Ф. Митинг как совокупность вербально-визуальных текстов	176
V. Lurie. Protest rally as a combination of verbal and visual texts.....	178
Майзульс М. Р. От образа к видению / От видения к образу. Замкну- тый круг средневековой иконографии.....	179
Матлин М. Г. Демотиваторы как один из жанров «визуального» интернет-фольклора.....	186

M. Matlin. Demotivators as a genre of “visual” Web folklore.....	190
Мацьшина И. В. Детская парафольклорная письменность vs. культура взрослых (на примере анализа границ «анкеты для друзей»)...	191
I. Matsyshyna. Children’s para-folklore writing vs. culture of adults.....	194
Миленина М. М. Фотоповедение в запретах и предписаниях.....	195
M. Milenina. Photo behaviour and social representation.....	199
Михайлова Т. А. Возвращение зрения как утрата слепоты, или Как же все-таки умер Даллан Форгалл?.....	200
T. Mikhailova. Returning of sight as/or loss of blindness: the case of Dallán Forgall.....	204
Наумова Ю. Н. Демон албасты в казахских поверьях: особенности визуализации	205
Неклюдов С. Ю. «Презентации видимого» в фольклоре: изобразительные возможности и невозможности устного текста.....	210
S. Neklyudov. Presenting the visual in folklore: graphic possibilities and impossibilities of oral texts.....	212
Неклюдов С. Ю. Виденье и виденье в иллюзиях, галлюцинациях и текстовых репрезентациях	213
S. Neklyudov. Vision and apparitions in illusions, hallucinations, spirits sightings, and their representations in the texts.....	216
Неклюдов С. Ю. Инстинкты и ритуалы любви (литературно-фольклорная топика в свете биологической эволюции).....	218
S. Neklyudov. Love instincts and rituals: literature and folklore vis-à-vis biological evolution.....	220
Паштова М. М. Презентация внешнего облика «страшного» в черкесской мифологии.....	221
M. Pashtova. Presentation of appearance of ‘terrible’ in Circassian mythology.....	224
Петров Н. В. «Выглядят как котятки»: механизмы визуализации мелких демонов.....	225
N. Petrov. Visualization mechanisms of petty demons in Russian mythological tales.....	228
Петров Н. В. Былинная любовь, или Epic Fail: брачные и любовные коллизии в русском эпосе.....	229
Петрова Н. С. Визуализация фольклора в рекламе 1990–2000-х годов	231
N. Petrova. Visualization of folklore in advertising (1990s–2000s).....	233
Радченко Д. А. Анатомируя «Филологическую деву»: прецедентный текст и причины популярности мема.....	234

D. Radchenko. Dissecting the “Philology Maid”: the precedent text and the roots of a Web-meme’s popularity.....	237
Рычкова Н. Н. Рисуя песню: от лубка к звуковой короткометражке....	238
N. Rychkova. Drawing a song: from lubok to featurette.....	240
Рычкова Н. Н. «Любовь все знают хорошо, она изменчива бывает»: отношения между мужчиной и женщиной в народной не-обрядовой лирике.....	241
N. Rychkova. “Everyone knows love well, it can be fickle”: the relationship between man and woman in non-ritual folk lyrics.....	243
Смирнов А. С. Трансформации в стратегиях визуализации образов птиц-вестников по материалам селькупского фольклора.....	244
A. Smirnov. Transformations in strategy of visualization in Selkup folklore	247
Соколова А. Д. Визуальные и вербальные коды спонтанной мемориализации.....	248
A. Sokolova. Visual and verbal codes of spontaneous memorialisation..	250
Туманова О. С. Повитуха Саломея: апокриф, икона, заговор.....	251
O. Tumanova. Midwife Salome: icon, apocryphal writing, spell.....	255
Феденок Ю. Н. Этологические аспекты невербальной коммуникации	256
Ju. Fedenok. Ethological aspects of nonverbal communication.....	259
Филатова В. О. Визуальные модели и образы времени: возрастная специфика.....	260
Христофорова О. Б. Визуализация болезни как механизм символического лечения.....	264
O. Khristoforova. Visualization of illness as a method of symbolic cure..	267
Черванева В. А. Организация системы глаголов визуального восприятия в мифологическом тексте.....	268
V. Chervanyova. The organisation of the system of visual-perception verbs in a mythological text.....	273
Шевелева А. И. «Люди как бы вроде видели»: категории невидимого и видимого в изображении мифологического персонажа.....	274
A. Sheveleva. “The folks sort of seen it”: the categories of visible and invisible in the image of a mythological personage.....	277
Югай Е. Ф. «Гостья милая, невидимая»: душа в причитаниях и в текстах актуальной мифологии.....	278
E. Yugay. “The guest sweet, invisible”: the soul in Russian funeral lamentations and mythological stories.....	282
M. Vincent. Criminal tattoos: their codification and influence within the Stalinist penal system.....	283

S. Zochios. A demon's confession: apotropaic names in the service of averting evil.....	285
---	-----

Лекции и семинары

Архипова А. С., Петров Н. В. Принципы работы с указателями сюжетов и мотивов. Гипертекстовые указатели и картографирование сюжетов онлайн.....	288
A. Arkhipova, N. Petrov. Type and motif indexes.....	290
Астапова А. С. Power Point: создание эффективных презентаций....	291
A. Astapova. The creation of effective Power Point presentations.....	292
Бурлак С. А. Жестовый язык глухих: визуальная вербальность.....	293
S. Burlak. Sign languages: a visual verbalisation.....	295
Бурлак С. А. Структура фольклорного текста.....	296
Бурлак С. А. Структуры родства.....	297
Вишняцкий Л. Б. От простого к ложному: «око разума» и древние образы.....	298
L. Vishnyatsky. From simple and plain to complicated and false: “mind’s eye” and ancient images.....	302
Левкиевская Е. Е. Понятие мифологической функций и методы картографирования мифологической информации.....	303
Лопухина А. А., Сомин А. А. Слова, картинки и другие увлекательные сюжеты.....	304
A. Lopukhina, A. Somin. Words, pictures, and other fascinating stories....	307
Кулланда С. В. Боробудур — каменная книга.....	308
Николаев Д. С. Творческое письмо и жанровый анализ научных текстов: семинар.....	309
D. Nikolayev. Genres of academic writing: a seminar.....	310
Панина А. С. Этикетные средства в японском языке.....	311
A. Panina. Honorific speech in Japanese.....	313
Пиперски А. Ч. Вредные советы: как неправильно использовать лингвистические ресурсы в Интернете?.....	314
A. Piperski. Using Web resources for linguistic research: how to avoid mistakes.....	315
Пиперски А. Ч., Сомин А. А. Игры со словами.....	316
Сомин А. А. Дни недели в языках мира.....	317
A. Somin. Names of the days of the week in different languages.....	318
Успенский Ф. Б. Ономастические шарады средневековых государей.....	319

Фаликман М. В. Переработка визуальной и вербальной информации человеком.....	320
M. Falikman. Visual and verbal information processing in human mind and brain.....	321
Христофорова О. Б. «Худенька рубашка, да и то переменка»: жены и «подруги» в жизни верхокамских мужчин в XX в.	322
O. Khristoforova. “The shirt is worn out, but still, it goes for a change”: wife and mistress in the life of Verkhokamie men in the 20 th century.....	323
Христофорова О. Б. Семинар «Визуализация невидимого: влияние текста и контекста».....	324
Христофорова О. Б. «Кузум» («Kusum»), Финляндия, 2000. Реж. Ю. Аалтонен. 57 мин.....	325
Шапа М. В. Как представить текст на не знакомом читателю языке: основы лингвистического глоссирования.....	326
Юзефович Г. Л. Творческое письмо.....	327
J. Fruchtman. Digital corpora and the coding of visual and verbal data	328
J. Roper. The rules of riddling.....	330
Список участников Школы.....	331

Доклады и выступления

Образы суфийских святых в мусульманской миниатюрной живописи

*Аверьянов Юрий Анатольевич, к. истор. н., с. н. с., отдел
истории Востока, Институт востоковедения РАН, Москва*

Миниатюра позволяла вовлекать в сферу мусульманской культуры образы, заимствованные из других культур, в том числе и образы, имеющие отношение к религиозным верованиям. Хотя мусульмане не воспринимали «инокультурные» изображения святых (скажем, христианские, буддийские, индусские) как сакральные, среди суфиев подчас существовала тенденция к использованию «чужих» иконных образов (например, Св. Георгия, Св. Феодора Тирона, Св. Сергия-Саркиса) в своей практике, то есть они утверждали, что на самом деле это изображения мусульманских святых, прежде всего бессмертного Хызра-Ильяса. Это сопровождалось переосмыслением заимствованных образов в плане сокрытия истинно прекрасного, недоступного для обычного визуального восприятия, что ставило миниатюру в зависимость от степени духовного совершенствования зрителя и читателя текста. Сами по себе изображаемые фигуры были лишены святости, и их функция состояла лишь в том, чтобы подвинуть созерцающего их человека к прокручиванию в своем сознании длинного ассоциативного ряда, позволяющего приблизиться к Истине.

Святой являлся воплощением Совершенного человека (который в правоверном исламе отождествлялся с образом пророка Мухаммада, но, например, шииты скорее видели в нем имама Али, своего верховного святого). Подлинная красота всегда воспринималась в связи с пророческой миссией (что нашло отражение в многочисленных репрезентациях образа пророка Юсуфа Прекрасного); более того, эта красота мыслилась скорее как мужская, чем женская [Аверьянов 2009: 37–38]. Лик сакрального персонажа не мог быть изображен в его истинном виде, так как сокровенное (батин) недоступно прямому человеческому взору, оно возникает только в сердце и переживается там. Лицо, лик — важнейшая часть облика персонажа, как можно судить из суфийских трактатов, но на миниатюрах лица стереотипны; почти никогда не выделены никакие индивидуальные черты, ибо во-

ображение художника не может отразить Высшую реальность. Часто тот или иной персонаж может быть опознан только по ситуации, поскольку даже в пределах одной рукописи, одного произведения он выглядит по-разному [Шукуров 1989: 110–115]. Суфийский средневековый поэт Камал Худжанди по этому поводу писал: «Отсутствие облика является знаком человека Божьего» [Камал Худжанди 1983: 182]. Такого человека просто не в состоянии узреть непосвященный, не вступивший на духовный путь «невежда». Более того, только непосредственная встреча с таким «чудесным» человеком может дать полное представление о том, как выглядит Тот, кем он послан и с кем он состоит в духовной близости (вилаят). Созерцание живого суфийского шейха для его адептов однотипно с созерцанием ликов на иконах у христиан. Аналогично этому, сердце послушника должно «расцвести», а его внешний, преходящий облик потемнеть, увянуть [Санаи 1950: 69].

Но каким образом можно узнать и познать «человека Божьего»? Как не ошибиться в своих привязанностях? Ведь для «профанного» большинства разобраться в тонких духовных материях было почти невозможно. Тем более если, как мы видим на примере миниатюры, отрицается всякое или почти всякое сходство изображения с изображаемым. Существенная роль здесь отводилась интуиции, врожденному или дарованному свыше знанию. Человек при желании может получить необходимые наставления от самого окружающего его мира. Но прежде всего он должен найти для себя образец, пример для подражания, чему собственно и обучали его книга, написанная с высокой целью, и иллюстрирующие ее миниатюры. Они передавали мистический опыт суфиев и самого пророка ислама и тем самым как будто вводили читателя и зрителя в райские кущи. Начиная с периода после монгольского завоевания в книжной культуре Среднего Востока становится все более ощутимой тенденция к признанию того, что «рай сошел на землю» и что суфию уже нет необходимости мечтать о возвращении на небеса, в компанию ангелов, поскольку оба мира (этот и иной) совместились, наложились друг на друга [Шукуров 1989: 154–158]. Обитатели суфиев стали казаться адептам «розовыми садами», благоухающими неземными ароматами и словно находящимися вне действия времени. Любовь (ишк) к наставнику окон-

чительно стала олицетворением любви человеческой души к Все-
вышнему. Концепция «единства бытия» полностью восторжествовала
в живописи и литературном творчестве.

Литература

Аверьянов 2009 — *Аверьянов Ю.А.* Художественные миниатюры в османской рукописи поэмы Джамии «Юсуф и Зулейха» из собрания РГБ // Вестник РГГУ. № 8. М.: РГГУ, 2009. С. 20–40.

Камал Худжанди 1983 — Камали Хучанди. Девон. Т. I. Душанбе, 1983.

Санаи 1950 — Санаи. Хадикат ал-хакикат. Тегеран, 1950.

Шукуров 1989 — *Шукуров Ш.М.* Искусство средневекового Ирана. М.: Наука, 1989.

The images of the Muslim Sufi saints in the miniature painting

Yuriy Averyanov, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow, Russia

The image of the saint in the Sufi Muslim miniature reflects certain ideas about holiness, existing in the Muslim culture. Along with a pious old man, a spiritual leader or a hermit, we also can find images of wandering “ecstatic” dervishes. These images are in something akin to the images of Eastern Christian holy fools. Sufi spiritual life is partially embodied in such subjects as ritual zeal, a feast with the Beloved (symbolising higher principle), the procession of the dervishes, the conversation of a master with a high “fan” (Sultan, Prince) and some mythological subjects. Often animals are depicted (lion, deer, snake, bull), accompanying the saint and serving him. Specific practices of Sufis sometimes embodied in the illustration to the literary works of secular (“courtly”) literature (stay in a burning fire without harm to health, magic flying riding a huge bird, dive into the underwater world and the conversation with its inhabitants, communication with spirits – djinns and pary, the fight with the dragon who represents the dark forces, etc.). In some cases, love stories can also be interpreted in the Sufi spirit (especially in a series of illustrations for poems such as “The Shah and Dervish”). Miniatures in Sufi poetry collections are interesting as an attempt to render the images that arose in mind of medieval painters in the process of reading of these works (or in the “collective consciousness” of the medieval man). The role of the colours, different shades of the colour used, including the depiction of garments of the Sufis, is very important. The symbolism of spiritual ecstasy and enlightenment of the miniature works have come down to us in medieval manuscripts, and allows us to see them as a kind of meditative objects.

Рашка — Квадратный ватник: виртуальный персонаж и коллективное творчество в Сети

*Алексеевский Михаил Дмитриевич, к. филол. н.,
зав. отделом современного фольклора, ГРЦРФ, Москва*

С момента своего формирования Интернет, дающий возможность анонимной опосредованной коммуникации между незнакомыми людьми, стимулировал создание и использование виртуальных масок. Любой пользователь может сконструировать себе виртуальный образ, зачастую весьма далекий от реальности [Суханова 2007]. В некоторых случаях создание виртуальных персонажей, ведущих активную деятельность в Сети, приобретает характер творческой игры, граничащей с литературной мистификацией, а сами персонажи становятся популярными героями интернет-культуры [Дианова 2009].

Другой устойчивой формой интернет-коммуникации является виртуальное сотворчество незнакомых между собой пользователей Сети, которые могут совместно редактировать и дополнять статью в Википедии или дорабатывать и развивать популярный интернет-мем. Фактически правомерно говорить о том, что значительное число явлений интернет-культуры является продуктом коллективной творческой активности.

Там, где две описанные тенденции находят точки пересечения, формируется новый тип героя виртуальной реальности — вымышленный персонаж интернет-фольклора, сетевая активность которого является результатом коллективного творчества. Очень важно, что такие персонажи «выходят» за грани текста, действуя как полноценные члены сетевого сообщества и нередко вступая в коммуникацию с другими пользователями.

Для исследователя интернет-культуры весьма актуальными представляются проблемы, касающиеся функционирования подобных персонажей в Сети. Во-первых, необходимо выявить генезис этого явления, уделяя особое внимание влиянию популярной культуры и роли авторского начала в этом процессе. Во-вторых, предметом анализа должны стать принципы конструирования виртуального об-

раза (соотношение традиционности и вариативности, ключевые визуальные и текстовые составляющие). В-третьих, особый интерес представляет динамика эволюции образа, которая зависит от таких факторов, как уровень популярности героя в Сети, количества пользователей, участвующих в его разработке, изменения среды бытования мема (освоение новых медийных форматов, выход за пределы интернет-культуры и т. п.). Наконец, очень важным представляется вопрос о прагматике данного явления, о том, какие цели преследуют создатели образа и какую реакцию данный герой вызывает у интернет-пользователей, являющихся его «потребителями».

Этот широкий круг вопросов будет рассмотрен автором выступления на материале анализа визуальных и вербальных текстов, связанных с таким героем интернет-культуры как Рашка — Квадратный ватник, представляющим собой провокационный образ «квасного патриота», ксенофоба и антисемита, страдающего от паранойи и алкоголизма. Материалом для анализа станут материалы интернет-ресурсов, посвященных этому персонажу, а также интервью с создателями и распространителями данного интернет-мема.

Литература

Дианова 2009 — *Дианова Т.Б.* «Эффект Сидоренко»: образ виртуальной личности в сети и манипуляция массовым сознанием // Интернет и фольклор. Сборник статей. М.: ГРЦРФ, 2009. С. 32–43.

Суханова 2007 — *Суханова Т.Н.* Опыт художественного конструирования в ролевых играх он-лайн // Folk-art-net: новые горизонты творчества. От традиции — к виртуальности. М.: ГРЦРФ, 2007. С. 162–184.

Rashka SquareVatnik: virtual character and collective creative activity on the Internet

*Mikhail Alekseevsky, State Republican Centre
of Russian Folklore, Moscow, Russia*

The anonymity of computer-mediated communication stimulates construction of virtual identities. Specialists on anthropology of Internet generally described the usage of virtual images in internet forums, chats, on-line role play games, etc. Sometimes Internet users jointly construct and develop virtual character and then use it as a spoof in internet communication. The paper is devoted to the one of such characters – Rashka SquareVatnik (Рашка – Квадратный ватник in Russian), whose name is a combination of different verbal clichés: Rashka is a fastidious byname for Russia; the word “SquareVatnik” is a reference to SpongeBob SquarePants, a fictional character in the American animated television series (vatnik is a kind of rough quilted jacket, which was a typical element of Soviet prison uniform). Fictional Rashka became a provocative symbol of vulgar and xenophobic Russian patriot. Using the image of Rashka, liberal oriented internet users taunt real xenophobes into having a fit of hysterics. The author of the paper analyses visual and verbal components of Rashka’s image and discusses genesis and pragmatics of the internet character.

Фольклор в Интернете: методы текстологического анализа и научные эксперименты

*Алексеевский Михаил Дмитриевич, к. филол. н.,
зав. отделом современного фольклора, ГРЦРФ, Москва*

Использование в научных работах фольклорных текстов, собранных путем поиска в Интернете, давно уже стало привычным для отечественной науки, однако приходится признать, что в большинстве случаев исследователи, добывающие материал подобным образом, не уделяют серьезного внимания вопросам источниковедения и текстологии. Проблемы возникают даже с оформлением ссылок на источник текста, ведь даже в авторитетных академических журналах могут применяться разные системы оформления, так как до сих пор устоявшихся правил на этот счет не существует.

Пренебрежение современными методами источниковедческой и текстологической критики фольклорных текстов чревато серьезными ошибками при анализе и интерпретации собранного материала. В то же время использование этих методов, напротив, может существенно прояснить контекст бытования фольклора в Интернете, помочь выявить пути и механизмы его распространения, дать исследователю дополнительную информацию о его носителях [Алексеевский 2009].

Семинар-практикум, посвященный данным вопросам, будет состоять из трех частей. Откроет его теоретическая часть — введение в проблематику занятия, где будут разобраны основные проблемы, с которыми обычно сталкивается фольклорист, собирающий материал в Сети и обрабатывающий результаты поиска [Ахметова 2011a; Ахметова 2011b]. Во второй части будет сделан разбор нескольких текстологических задач, моделирующих наиболее типичные ситуации работы с материалом. Наконец, в последней части семинара речь пойдет о методике проведения фольклористических экспериментов в Интернете. В качестве примера будет рассмотрен эксперимент по запуску в Сеть сочиненных анекдотов с последующим мониторингом путей их распространения.

Литература

Алексеевский 2009 — *Алексеевский М.Д.* «Что мне водка в летний зной...»: проблемы текстологии фольклора в Интернете // Интернет и фольклор. Сборник статей. М.: ГРЦРФ, 2009. С. 71–89.

Ахметова 2011a — *Ахметова М.В.* Интернет как корпус источников по фольклору и этнографии (региональный аспект) // Фольклор и этнография: К девяти столетию со дня рождения К.В. Чистова: Сборник научных статей. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 302–311.

Ахметова 2011b — *Ахметова М.В.* Поиск в Интернете как метод выявления регионального распределения фольклорных текстов (на примере детских дразнилок) // «Мудрости бо ти имя подадешя...»: Сборник статей к юбилею проф. Софьи Михайловны Лойтер. Петрозаводск: Изд-во КГПА, 2011. С. 218–230.

Folklore on the Internet: methods of textual analysis and controlled experiments

*Mikhail Alekseevsky, State Republican Centre
of Russian Folklore, Moscow, Russia*

This work is devoted to methodology of collection, systematisation and textual analysis of folklore circulating on the Internet. In the first part of the work the moderator discusses the most typical problems with searching and collecting folklore on the Internet. The second part is connected with textual analysis of virtual forms of folklore. In the last part the methods of controlled experiments with circulation of folklore texts on the Internet are discussed. The moderator presents for audience an example of such experiment related to transmission of political jokes.

Мифологический персонаж в разнообразии его обликов: визуализация превращений как семиотическая проблема в фольклоре и книжной миниатюре*

*Антонов Дмитрий Игоревич, к. истор. н., доц., Институт русской истории / кафедра истории и теории культуры, РГГУ, Москва;
Левкиевская Елена Евгеньевна, д. филол. н., в. н. с.,
Институт славяноведения РАН, Москва*

Проблема изображения мифологических персонажей в разных типах славянских текстов основывается на такой категориальной особенности этих существ, как оборотничество, способность принимать разные обличья и показываться в образе реальных существ или предметов в ситуации коммуникации с человеком. Последнее обстоятельство представляется принципиально важным, поскольку за пределами коммуникативной ситуации человека с персонажем сведения о последнем просто отсутствуют — такова особенность славянской мифологической традиции, отличающая ее от других, в том числе классических мифологий.

Безусловно, перед нами стоит проблема не онтологическая, не богословская (что из себя представляет демон, каков его «истинный», первоначальный облик, а каковы вторичные, «ложные» личины), а семиотическая, лежащая в области «картины мира», сформированной в общественном сознании (какие возможности и нормативы порождает данная культура в изображении изменчивой природы потустороннего существа). Проблема изменчивости облика персонажа, множественности его ипостасей отнюдь не является для традиционной культуры чисто умозрительной или теоретической — она носит абсолютно практический апотропеический характер, поскольку напрямую связана с необходимостью хорошо знать формы и проявления демонического существа, чтобы правильно опознать его в момент встречи и, следовательно, обезвредить. Важно подчеркнуть, что изображение персонажа, как в момент превращения, так и в «обман-

* Работа подготовлена при поддержке гранта Президента Российской Федерации, проект МК-5779.2012.6, и Программы стратегического развития РГГУ.

ном» облике в абсолютном большинстве случаев описывается с точки зрения героя былички — человека, воспринимающего эту ситуацию. Однако рассказ может быть выстроен с позиции стороннего лица, наблюдающего за происходящим, или с точки зрения самого рассказчика, а иногда точка зрения последовательно меняется по ходу развития событий. Это характерно как для текста устной традиции, так и для книжной иллюстрации — и в том, и в другом случае существуют специальные приемы, способные показать, чьими глазами воспринимается персонаж.

Проблема изменчивости внешнего вида мифологического существа, тесно связанная с категориями видимости/невидимости и, следовательно, познаваемости/непознаваемости человеком «иноного» мира и его обитателей, лежит на пересечении фольклористики, когнитивистики, медиевистики и семиотики. В лекции будут предложены возможные решения этой проблемы на сравнительном материале двух почти непересекающихся пластов восточнославянской культуры: народной мифологической традиции и книжной миниатюры XVI–XVIII вв. Нас будут интересовать стратегии и механизмы изображения «иномирного» существа в моменты его превращений, смены им «дьявольских личин», выработанные в устных народных нарративах и книжных иллюстрациях, ориентированных на письменный текст. Очевидно, что эти три сравниваемых типа текстов (устный вербальный, письменный вербальный и изобразительный, опирающийся на письменный текст) имеют разный генезис, пути формирования, нормы и языковые коды описания мифологических существ, а также разные иллокутивные цели (т. е. ради чего и для кого данный текст порождается). Проблема того, как человек традиции и человек книжности представляют себе и описывают «облик дьявольский», основывается, в том числе, на разном мировоззренческом опыте и разных «технических» средствах, имеющихся в распоряжении «человека устного» и «человека книжного».

Однако, несмотря на очевидные различия между устной традицией и книжностью, между вербальным языком и изобразительным языком, семиотика трансформаций мифологического персонажа (или появление персонажа в одной из своих ипостасей после транс-

формации) в быличке и книжной миниатюре в ряде ключевых ситуаций обнаруживает явное типологическое сходство. Это сходство изобразительных стратегий (важно не только то, что изображается, но и то, что не изображается, принципиально выводится за рамки визуального ряда) заставляет задуматься об общей когнитивной природе человеческого восприятия «иногo» мира и отдельных его «представителей» в разных пластах культуры, пользующихся различными языковыми средствами — словом и художественным образом.

Общая проблема, с которой сталкивается и устная традиция, и изображение, иллюстрирующее книжный текст, это очевидная антиномия (неразрешимое противоречие), связанная со способностью человека физическим зрением постигать те или иные формы демонического. Суть ее в том, что мифологический персонаж, с точки зрения традиции, одновременно и невидим (следовательно, непостижим), и обладает достаточно устойчивым набором возможных ипостасей, в которых он может показываться человеку в определенные «кризисные» моменты. Например, о домовом или о душах умерших говорят, что их нельзя увидеть, но охотно рассказывают, как они показываются в виде седого старика, птицы или бабочки. При этом носитель традиции никогда не скажет, что домовою на самом деле является стариком, но только: показывается (кажется, является...) в виде. Язык устной традиции обладает устойчивыми клишированными формами для выражения разницы между *быть* и *казаться* по отношению к когнитивной способности человека познавать мифологическое явление, проникать в него на ту или иную глубину. Истинный облик персонажа невидим и непознаваем, поскольку обычный человек не обладает необходимыми ресурсами для видения/познания истинной природы мифологического существа. Этот недоступный для человека уровень в быличке остается как бы «за кадром», но его онтологическое наличие обозначается в традиционных текстах различными способами (обычно через указание на тактильное или слуховое восприятие персонажа — прикосновения, звуки, следы и пр.), устанавливая тем самым на символической шкале видимости/невидимости (а значит познаваемости/непознаваемости) ту черту, с которой «иной» мир начинает быть доступным человеческому восприятию с его несовершенным физическим зрением. Очевидно, что, в отличие от вер-

бального текста, язык художественного изображения не обладает средствами для обозначения невидимого и непознаваемого. Нуль-морфная природа мифологического существа не отображается в искусстве, и на этом уровне устный текст и иконографический образ принципиально отличаются друг от друга. Этот непостижимый для человеческого восприятия облик персонажа можно считать первым уровнем на символической шкале визуализации мифологических существ.

Ко второму регистру в описании духов относятся представления о тех зримых и доступных для человеческого восприятия образах, в которых отражается «демонический» или «собственный» облик персонажа (в определенной локальной традиции): леший — высокий старик с бородой, шуликуны — маленькие остроголовые создания с крючками в руках, русалки — девушки с распущенными волосами и т. п. В традиции эти образы непротиворечиво уживаются с идеей о непознаваемой/незримой природе духа (о бесплотности и телесности как разных стратегиях конструирования образа мифологического персонажа, в т. ч. об уменьшении размера как варианте его «развоплощения», см.: [Неклюдов 2012]).

Наконец, к третьему регистру относятся представления о мифологическом персонаже, принявшем облик какого-либо материального существа (ангела, человека, животного) или объекта. Предмет описания — обманная личина, за которой скрывается необычный гость: герой былички либо распознает его, либо оказывается обманут.

Мотив узнавания духа играет важнейшую роль в славянской (как и в греческой или западноевропейской) мифологической традиции и лежит в основе множества книжных и фольклорных сюжетов. Чаще всего пуант истории сведен к тому, что либо герой текста, либо слушатель/зритель/читатель текста должен каким-то образом понять, что в облике человека или зверя скрывается преобразившийся дух. В фольклоре, книжности и иконографии для решения этой задачи применяются близкие стратегии и ходы. «Разоблачающий» прием, который с равным успехом действует во всех трех семиотических языках — это использование авторской позиции в виде прямого комментария. В агиографии книжник обычно от своего лица указывает, кто именно явился к герою в том или ином облике. Точно так же

может поступить и рассказчик былички. Наконец, автор изображения — иконописец или миниатюрист — иногда подписывает фигуру в ложном облике: «бес», «сатана» и т. п. Разумеется, прямое указание может сделать излишним все другие приемы. Именно так зачастую и происходит в агиографии: автор просто указывает, что бес преобразился в воина, женщину, змею и т. п. и не утверждает, что сквозь обманную личину проступали черты демона, а герой распознал обманщика с помощью каких-то визуальных знаков. Однако в изобразительной традиции и в фольклоре прямое авторское указание почти никогда не действует как самостоятельный прием: в быличке чаще применяются другие стратегии разоблачения, а на иконах и миниатюрах пояснительные надписи либо используются в сочетании с другими маркерами, либо вообще отсутствуют.

Самый распространенный ход в устном и визуальном тексте — построение синкретической фигуры. Как рассказчик, так и художник стремятся отразить и саму иллюзию, и «истинный» облик мифологического персонажа в одном образе, используя комбинаторику элементов, которая делает личину «ущербной», не идеальной (у ложного «человека»-беса видны копыта или птичьи ноги, над головой ложного ангела — вздыбленные волосы вместо нимба и т. п.). Этот мотив требует наличия определенных знаков, маркеров демонического, которые вводятся в визуальный или нарративный текст. Они определенным образом трансформируют обманную личину персонажа, наделяя его зооморфными чертами (лошадиные или птичьи ноги, хвост, рога и проч.), указывая на его связь с миром мертвых (холодные руки, ледяная кожа), переворачивая нормативную семантику образа по принципу «анти-мира» (в одежде меняется правое и левое и т. п.). На обнаружении этих знаков (которые осознаются уже как элементы «собственного» облика духа) и строится сюжетная интрига как былички, так и книжной миниатюры.

Для того чтобы увидеть «разоблачающие» знаки, почти всегда оказывается необходима смена точки зрения. В устном нарративе ее часто осуществляет герой рассказа, который смотрит на своего гостя особым образом / с помощью особых (магических) предметов: перемена ракурса обнажает истинные черты духа. В иконографии фигура

ложного ангела или человека обычно сразу наделяется знаками демонического, однако сменить ракурс должен сам зритель, чтобы верно считать изображение и понять, что оно обозначает превращение, смену облика. Синкретический образ нужно видеть и с точки зрения героя композиции (личина, обращенная к внутренним зрителям), и с внешней/«объективной» точки зрения (в которой и появляются демонические маркеры). Важно, что художник создает такой визуальный комментарий самостоятельно, без каких-либо указаний текста, раскрывая читателю истинный лик персонажа — ангела или демона. В визуальной традиции это самая распространенная стратегия. Она позволяет сконденсировать рассказ о превращении духа в один образ и, если нужно (к примеру, в серии миниатюр), оперировать им дальше как единой фигурой-«микрорассказом» в общем визуальном контексте.

Синкретические фигуры в русской иконографии часто не подписаны — ориентируясь на маркеры, зритель должен сам понять, кто скрывается за иллюзорной маской. Точно также рассказчик былички часто не сообщает напрямую, кто именно явился герою, и не «заставляет» самого героя опознать мифологического персонажа — об этом догадывается слушатель, ориентируясь на общеизвестные в традиции «знаки потустороннего», которые вводятся в текст. Если рассказчик применяет такую стратегию, то узнавание слушателем персонажа превращается в важный элемент самого повествования. Устный нарратив становится диалогичным. Художник действует по тому же принципу, создавая маркеры демонического не для внутреннего (герой истории), а для внешнего (зритель) наблюдателя, «программируя» его реакцию. Изображение, в которое введены знаки демонического, диалогично по своей природе — оно предполагает аналогичную коммуникативную ситуацию, «внешнее распознавание».

Другой общий прием — последовательная демонстрация образов: рассказчик или художник показывает (описывает) сперва один, а затем второй облик мифологического персонажа, опуская момент трансформации. Связать эти образы должен сам адресат текста — слушатель/зритель. Это не синкретический, а симультанный принцип: вместо слияния двух личин, они формально разделяются, но фактически (символически) наслаиваются друг на друга. Здесь

точно также задействована позиция внешнего наблюдателя, который, без каких-либо авторских подсказок, должен понять, что означает эта кинематографическая смена кадров (при этом герой, внутренний наблюдатель, может верно понять произошедшее, может обмануться, приняв ложный облик за истинный, либо же его позиция вообще будет отсутствовать в тексте).

Оба этих приема с равным успехом функционируют и в других семиотических языках (театр, кино, художественная литература), но в средневековой книжности, которая лежит в основе иконографических сюжетов, они применяются очень редко. Здесь практически нет синкретических образов. Чтобы увидеть истинную сущность гостя, герой жития может применять христианские средства (молитва, крестное знамение), которые в этом контексте аналогичны магическим средствам фольклорных рассказов, после чего иллюзорный образ чаще всего рассеивается, но не становится «ущербным», как это часто происходит в быличке. Иконография перекодирует в визуальный ряд именно такие сюжеты. Однако книжные описания нельзя буквально отразить с помощью изобразительных знаков — между визуальным и книжным текстом неизбежно присутствует большой зазор. В результате на иконах, фресках и миниатюрах возникает тот же прием комбинаторики элементов, что и в фольклоре.

Не распространена в средневековой книжности и последовательная (симультанная) демонстрация образов, которая указывает на превращение духа. Тексты лапидарно сообщают, что бес «преобразился» или «явился» в определенном облике либо, напротив, тот, кого принимали за человека, «превратился» в змею и уполз прочь или растаял как дым. Рассказ о том, что герой увидел один, а затем другой образ, и это обозначало трансформацию одного персонажа, за редчайшим исключением в агиографии не встречается.

Популярный сюжет о превращениях, преображениях мифологического персонажа в визуальной традиции выстраивается с помощью таких семиотических моделей, которые в большей степени объединяют иконографию и фольклор, чем иконографию и ее прямой источник — житийные тексты. Отчасти это объясняется прагматикой агиографии: дидактический жанр ориентирован на обнажение истинной (высшей) сущности явлений, а не на драматизацию расска-

за (эту лакуну восполняли апокрифы, но и в них эти приемы не были распространены), отчасти — использованием других стратегий в средневековой литературе. Для разных ситуаций «прозрения демонического» изобразительная, устная и книжная традиции вырабатывали свои, отличные или типологически схожие, приемы и символические коды. В лекции на широком материале будет проведен сравнительный анализ разных способов изображения духов в вербальном и изобразительном текстах.

Литература

Неклюдов 2012 — Неклюдов С.Ю. Какого роста демоны? // In Umbra: демонология как семиотическая система. Вып. 1 / под. ред. Д.И. Антонова и О.Б. Христофоровой. М., 2012.

**The mythological character in the variety of its appearances:
the visualisation of transformations as a semiotic problem
in folklore and iconography**

*Dmitriy Antonov, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia;
Elena Levkieskaya, Institute
for Slavic Studies RAS, Moscow, Russia*

Transformation of mythological creatures is an essential motif in Slavic folklore – a lot of narrations are based on the common model: a character as *chert* (devil) or *leshiy* (wood-goblin) appears in a form of a stranger; a man that meets him notices the markers that help him understand the real nature of the stranger and protect himself/herself from possible danger. A similar motif exists in medieval texts, as hagiography or homilies: devil tries to tempt a man (a saint) and appears in a form of another man, woman, angel or animal. The strategy of recognising the devil is different – usually the saint finds out the real nature of a stranger with the help of a prayer or pious behavior. Such stories became popular in Russian iconography (miniatures, icons and frescoes) of the 16th–17th c. They were transformed into the visual text with the help of different signs and markers. While classifying them we come to a rather unexpected conclusion: the visual images were built on the same semiotic mechanisms as the folklore stories – this fact makes those two traditions similar in the semiotic aspect and differs them both from written Christian texts. The lecture is focused on the motif of transformation of mythological creatures in Russian oral (folklore) and visual (iconography) culture, the semiotic and cognitive aspects of this motif.

Убегающий демон: экзорцизм в древнерусской иконографии*

Антонов Дмитрий Игоревич, к. истор. н., доц., Институт русской истории / кафедра истории и теории культуры, РГГУ, Москва

Исцеление одержимого, изгнание демона из человека — кросс-культурный мотив, широко распространенный в русской книжности, фольклоре и иконографии. По наблюдению Е. А. Мельниковой, если в Житие святого входило чудо изгнания демона, оно «обязательно изображалось» на его житийной иконе [Мельникова 2006: 231]. Это не совсем так: в большинстве случаев иконописцы действительно показывали сцену борьбы святого с бесами, но это не превратилось в безусловное правило¹. Тем не менее, в древнерусской иконографии эта тема представлена очень широко, как на иконах, так и в книжных миниатюрах (сериях миниатюр). Экзорцизм в визуальном искусстве изучен при этом гораздо хуже, чем в устном или книжном нарративе, хотя все эти традиции (функционировавшие на разных «этажах» культуры) были взаимосвязаны и с помощью разных каналов влияли друг на друга. Я хотел бы рассмотреть «визуальную грамматику» экзорцизма — набор ключевых приемов, которые позволяли выстроить сцену изгнания демона и которые переключались с некоторыми нарративными стратегиями, распространенными в устных и письменных текстах.

В славянской книжности рассказы об исцелении одержимых встречаются не только в переводных и оригинальных агиографических (патериковых) историях, но и в учительной литературе (часто — в переводных сборниках проповедей), апокрифах, различных по происхождению текстах, описывающих церковный экзорцизм и народные лечебные практики, и пр. Момент исцеления бывает представлен с помощью вербальных (речь, комментарий) и/или вербально-визуальных средств (текст описывает некое наблюдаемое действие или зримый образ). В первом случае об исцелении свидетельствует речь бесноватого, речь уходящего беса или прямой ком-

* Работа подготовлена при поддержке гранта Президента Российской Федерации, проект МК-5779.2012.6, и Программы стратегического развития РГГУ.

ментарий автора. Так, в агиографии чаще всего кратко сообщается, что демон отошел, а беснующийся исцелился (иногда этому предшествует диалог с бесом — мотив, генетически восходящий к архаическим практикам изгнания духа через узнавание / обретение власти через имя). Во втором случае исцеление демонстрируется через фигуру одержимого — рассказано, как он изменяет поведение, затихает, успокаивается, меняется в лице и т. п. (часто эти «акциональные маркеры» дополнены авторским комментарием), — либо через фигуру изгоняемого духа — описано, как тот в зримом обличье убегает прочь. Дух выходит из человека в виде предмета, извлекаемого цели-телем, либо животного — насекомого, птицы, рыбы, лягушки и т. д., обычно через рот; их извлечение равносильно очищению, освобождению от болезнетворного агента (точно также в средневековых текстах бес, изгнанный из какого-то места, отлетает прочь в виде облака, дыма, змея, птицы и т. п.).

Вполне естественно, что в иконографии действуют аналогичные визуальные приемы: изгнание беса продемонстрировано либо (редко) через фигуру самого исцеленного, либо через фигуру убегающего прочь демона (демонов). При этом покидающий свое «жилище» бес, точно так же, как в нарративных текстах, часто выходит из уст человека: он представлен в виде небольшой крылатой фигурки-эйдолона, которая вылетает изо рта или от головы бывшего одержимого, а иногда словно пляшет над ним (как на заонежской иконе «Никола, с житием» первой половины XVIII в. [Брюсова 1984. Цв. илл. 89]). Фигуры могут умножаться, указывая на большое количество духов: так, на миниатюре из Цветника XVII–XVIII вв. изо рта исцеленной женщины вереницей летят семь демонов [РГБ. Ф. 37. № 42. Л. 82об.]. Любопытно, что направление движения — из человека — иногда обозначено в виде облака, которое исходит из уст исцеленного и заключает в себе фигурку беса. Прием обрамления использовался в русской иконографии для демонстрации внутреннего пространства: обведенный объект расположен внутри чего-либо, под землей, под водой и т. п. Образ беса, отходящего в облаке, наделен сразу несколькими коннотациями: он демонстрирует (прежнее) его пребывание внутри человека, направленность движения, а кроме того, отсылает к топосной для христианской литературы метафоре победы над демоном: бес растворяется, как дым.

Другая вариация этого сюжета — бегство демона, визуально не связанное с фигурой исцеленного: бес отходит в сторону, протягивая вперед руки и оглядываясь на святого (иконографическая поза бегства/изгнания), как на клейме № 4 московской иконы «Преподобный Сергей Радонежский, с житием» (ок. 1510 г.) из собрания ЦМиАР (Инв. № КП 3395; Опубл. [Иконы ЦМиАР 2007. № 29]). Победенного духа обычно показывают крупным, в рост человека, или немногим меньше его. Эти варианты наиболее частотны: зрителю продемонстрирован изгнанный, покинувший свое обиталище, уходящий демон. Место, из которого он выходит, указывают точно (уста, голова) или приблизительно (бес в стороне от человека).

Однако сцены экзорцизма могли изображать и по-другому, без фигуры дьявола (впрочем, это делали редко, так как вся композиция лишалась динамики, а образ победы над сатаной не был уже столь наглядным). Перед Христом или святым стоит одержимый, иногда вместе с людьми, которые привели его на исцеление. Бесноватого выделяют два признака: нагое тело, обычно прикрытое лишь набедренной повязкой, и вздыбленные волосы. Эта прическа указывает не просто на одичание (в рукописях конца XVII–XVIII вв. есть примеры, где волосы одержимого беспорядочно растрепаны), а на присутствие беса: в русской иконографии хохол символизирует демоническое начало [Антонов, Майзульс 2011: 43–121] (аналогичные примеры встречаются и на средневековых западных изображениях [Тамм 2003: 10, Fig. 1, 2]). Фактически, здесь изображен момент до изгнания, показана не кульминация чуда, а те мгновенья, за которыми последует исцеление.

Если поднятые волосы одержимого — знак присутствия в нем сатаны, то фигурка убегающего беса, помещенная рядом, привносит симультанную динамику в образ: мы одновременно видим, что демон находился в человеке и бежал прочь (см., например, сцену исцеления бесноватого с житийной иконы Николая Чудотворца третьей четверти XVI в. из собрания М. Де Буара (Елизаветина) [Комашко, Преображенский, Смирнова 2009. № 17]). Множество таких сценок можно найти в молдавском Елисаветградском Евангелии XVI в. (миниатюры копируют болгарское евангелие XIV в.): все одержимые здесь наделены торчащими вверх волосами, а из их ртов иногда вы-

летают демоны-эйдолоны [Елисаветградское Евангелие 2009: 12об., 22, 23 и далее].

Около 1503 г. в мастерской Дионисия была создана икона «Преподобный Димитрий Прилуцкий, с житием». В 14-м клейме, где показано исцеление бесноватого Симеона, черный хохлатый эйдолон выходит из уст одержимого, а один из стоящих рядом людей держит исцеляемого за волосы (ВГИАХМЗ. Инв. № 1593; опубл., к примеру [Иконы Вологды 2007. № 32]). Это очень любопытная сцена: она визуально переключается с композициями, на которых ангел или святой, хватая демона за хохол и повергает на землю (фигура победы, которую христианское искусство заимствовало из римской иконографии императора-триумфатора). Здесь вместо насилия над сатаной происходит насилие над его временным пристанищем — бесноватым (символическое или реальное избиение одержимого, как известно, применялось экзорцистами: см., к примеру, [Grey 2005: 55, 61]). Нельзя сказать наверняка, намеренно или случайно возникло такое сходство, но его легко могли считать зрители, хорошо знакомые с образами демоноборца, схватившего за волосы дьявола (Никита Бесогон, ангелы на иконах «Воскресения — Сошествия во ад» и др.). Если в цикле миниатюр бесноватого изображали после исцеления (очень редкие случаи), он лишался визуальных признаков одержимости: растрепанные волосы сменяет обычная прическа, обнаженное тело покрывается одеждой. Интересно, что точно также исцеление может быть визуализировано и в устном нарративе. Пример был записан нами в фольклорной экспедиции 2012 г. в с. Самойловка Саратовской обл. (территория украинского анклава). Рассказчица относительно близко к тексту пересказала сюжет евангельской истории о гадаринском бесноватом (Лк. 8:26–39). После слов о падении стада свиной в бездну, фокус вновь переместился на одержимого («молодого парня») и высветил его в момент после исцеления. Выяснилось, что он не только обрел речь, но и внезапно оказался одетым: «...этот человек сидел уже одетый. И нормально разговаривал. И ушёл домой» (А. С. Иванова, 1927 г. р.). Исцеление показано с помощью сменяющихся «визуальных кадров», которые обрамляют всю историю: в первом человек сидит в цепях, в последнем — одет. Примерно также описана эта история в Евангелии, где вначале упоминается, что бес-

новатый с давних пор ходил нагим, а потом говорится, что он пришел в здравый ум и оделся. Однако в устном рассказе выпущен временной отрезок, присутствующий в оригинале (свидетели ушли звать людей из города и только вернувшись, увидели, что одержимый одет), и в результате одежда возникает «из ниоткуда», как знак незападного перерождения. Эта небольшая трансформация текста актуализирует известный в фольклоре прием, когда превращение, перерождение одного персонажа демонстрируется с помощью последовательно сменяющихся образов². Такая нарративная стратегия очень наглядна и типологически сближается с симультанными образами иконографии.

Примечания

¹ В этом легко убедиться, рассмотрев популярнейшие на Руси иконы Николая Чудотворца, Житие которого включало 14 чудес изгнания демонов. В клеймах икон нередко изображалось чудо посечения древа и чудо спасения корабельщиков (обе композиции с фигурами убегающих бесов), а иногда и отдельная сцена исцеления бесноватого. Однако часто здесь помещали только сцену спасения корабля, в которой не было и намека на экзорцизм: на судне видны сидящие фигуры людей и св. Николай (См., к примеру, на вологодских иконах «Святитель Николай Чудотворец (Никола Великорецкий), с житием» середины XVI в. (ВГИАХМЗ. Инв. № 7808. Оpubл. [Иконы Вологды 2007. № 83]); «Святитель Николай Чудотворец (Никола Великорецкий), с житием» середины — второй половины XVI в. (КБИАХМЗ. Инв. № ДЖ-163. Оpubл. [Петрова, Петрова, Щурина 2008. № 63]) и др.). Известны иконы, в которых нет и этого сюжета: к примеру, икона второй четверти XVI в., где, среди 16 клейм нет ни одной сцены, так или иначе связанной с изгнанием бесов (Святитель Николай Чудотворец (Никола Зарайский), с житием. Вторая четверть XVI в. ВГИАХМЗ. Инв. № 10336. Оpubл. [Иконы Вологды 2007. № 74]).

² Подробнее об этом приеме см. в тезисах «Мифологический персонаж в разнообразии его обликов: визуализация превращений как семиотическая проблема в фольклоре и книжной миниатюре» (Д. И. Антонов, Е. Е. Левкиевская), опубликованных в настоящем сборнике.

Литература

Антонов, Майзульс 2011 — Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа. М., 2011.

Брюсова 1984 — Брюсова В.Г. Русская живопись 17 века. М., 1984.

Елисаветградское Евангелие 2009 — Елисаветградское Евангелие XVI в. Факсимильное издание. М., 2009.

Иконы Вологды 2007 — Иконы Вологды XIV–XVI веков (Древнерусская живопись в музеях России. Вологодский государственный историко-архитектурный музей-заповедник. Вологодская областная картинная галерея). М., 2007.

Иконы ЦМиАР 2007 — Иконы XIII–XVI вв. в собрании музея имени Андрея Рублева (Древнерусская живопись в музеях России. Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева). М., 2007.

Комашко, Преображенский, Смирнова 2009 — Комашко Н.И., Преображенский А.С., Смирнова Э.С. Русские иконы в собрании Михаила де Буара (Елизаветина). Каталог выставки: Государственный музей-заповедник «Царицыно» (июнь 2008 — июль 2009). М., 2009.

Мельникова 2006 — Мельникова Е.А. Отчитывание бесноватых: практики и дискурсы // Антропологический форум. 2006. № 4.

Петрова, Петрова, Щурина 2008 — Петрова Л.Л., Петрова Н.В., Щурина Е.Г. Иконы Кирилло-Белозерского музея-заповедника (Древнерусская живопись в музеях России. Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник). М., 2008.

Grey 2005 — Grey C. Demoniacs, Dissent, and Disempowerment in the Late Roman West: Some Case Studies from the Hagiographical Literature // Journal of Early Christian Studies. 2005. Vol. 13. № 1.

Tamm 2003 — Tamm M. Saints and the Demoniacs: Exorcistic Rites in Medieval Europe (11th — 13th Century) // Folklore. Vol. 23 (2003).

The fleeing demon: exorcism in the medieval Russian iconography

*Dmitriy Antonov, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia*

Exorcism is an important motif of various medieval texts and iconography. In the medieval Russian (as well as European) art it can be found on numerous icons, frescoes and miniatures. There are different ways of presenting this motif – through the figure of a fleeing demon or the figure of a possessed man. In the latter case a small figure of demon often leaves the mouth of a healed man or (less concretely) it goes away from his head. Sometimes there is a big figure of demon depicted in the specific pose of fleeing – hands starched ahead while the head is turned back. If the artist doesn't draw the demon, the figure of a possessed man is marked with certain signs as rags or raised hair. This particular form of hair is the iconographical sign of a demon – in such context it shows that the evil spirit is still inside the man. We can also find the combination: the figure of a man with raised hair and the figure of a fleeing demon nearby, which makes a simultaneous composition or “micro-narration” typical for medieval art. The talk is focused on the semiotics of those images and the “visual alphabet” of exorcism compositions in the medieval Russian iconography.

«Увидеть город»: историческое пространство малого города в представлениях жителей (по материалам устных текстов)

*Антонова Нина Ивановна, асп., ст. лаборант,
ИЭА им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва*

Малые города российско-украинского пограничья (г. Трубчевск, г. Стародуб, пгт. Погар Брянской области) — своеобразное и во многом уникальное жилое пространство: древние центры княжеств, крепости и остроги существуют сейчас как окраинные местечки районного значения с типичной застройкой, кварталами пятиэтажных домов, похожими названиями улиц. Исторический облик этих городов во многом формирует «то, что исчезло»: места древних городищ, остатки укреплений, оставшиеся только в городских легендах старинные монастыри и храмы. Восприятие жителями исчезающей и исчезнувшей городской реальности, связанной с событиями прошлого, становится интересной темой для изучения: анализ механизмов формирования представлений о пространстве дает возможность судить о том, что они не сводятся к очевидному отображению видимого.

В ходе полевых исследований в апреле–декабре 2012 г. проводились включенные наблюдения и анкетные опросы, в качестве основного метода сбора материалов использовалось полуструктурированное интервью, включавшее вопросы по нескольким темам: городская топонимика; достопримечательности и значимые для жителя места; представления об историческом прошлом города; локальное самознание и др. Было собрано около 120 интервью с представителями краеведческого сообщества, работниками культуры, горожанами разных поколений (в основном 1960–1970-х гг. р.). На данном этапе исследования выборка респондентов была неоднородной, однако с ее помощью удалось установить некоторые важные особенности представлений об историческом пространстве города у разных групп.

Анализ материалов интервью позволяет говорить о том, пространство города воспринимается жителями преимущественно как жилое. Знаки истории существуют в нем не как символы прошлого, а как часть существующего городского ландшафта. В то же время уст-

ные тексты фиксируют существование качественно иного восприятия пространства (в сообщениях опрошенных описывалось как переживание встречи с прошлым, «смутная память», ситуация, когда человек «увидел город другими глазами»). В устных нарративах опыт переживания характеризуется тем, что повседневное и историческое пространства существования города как бы «накладываются» друг на друга, прошлое «оживает», «прорезывается из тумана», «делается ближе». Время становится «воспоминанием»: что-то «неизъяснимое», «ускользающее», отовсюду «видится», «чудится», «веет». Своеобразный перелом в «другом» восприятии города обычно запоминается (может вводиться в рассказ фразами: «А было это вот как...», «Я помню, что в первый раз это почувствовал, когда...»). На основе собранных материалов можно выделить несколько наиболее часто встречающихся сценариев визуализации «невидимого» в историческом пространстве города: эмоциональное переживание, воспоминание, раздумья о прочитанном, социально-психологическая мотивация и рефлексия, празднование городских юбилеев и значимых дат, открытие памятников. Большое значение имеет городская топонимика, архитектурные образы, природный ландшафт.

Ощущение города как памяти интуитивно, проявляется в разных формах, с разной степенью отчетливости. Содержание места может переживаться по-разному в зависимости от опыта, возраста, воображения, личной памяти и глубины исторических знаний жителя. Так, купеческий особняк с аллеей старых каштанов в г. Трубчевске связывался в восприятии разных людей с представлениями о городе конца XIX в. («Мне бы хотелось побывать здесь в конце XIX в., как, наверное, было красиво!» [студентка, 1989 г. р., ПМА]), событиями 1917 г. («А вот <за этим домом> где-то, у церкви, может, знаю, что собирались революционеры наши, да. Бывает, как иду, думаю — где там эта часовня стояла?» [работник гостиницы, 1974 г. р., ПМА]), Великой Отечественной войны («Иногда подумают, что под этими же деревьями немцы ходили, и жутко делается» [сотрудник библиотеки, 1957 г. р., ПМА]). Этот опыт существенно отличается от собственно исторических представлений жителя о месте, которые актуализуются в ситуации, когда нужно презентовать городское пространство (интервью, сочинение, ситуативное перечисление городских достопримечательностей и т. п.).

В то же время значимые места и архитектурные ансамбли могут не замечаться жителями в пространстве города или не связываться с событиями прошлого. Как правило, внешний облик и значимость места мыслится жителем вместе с его функциональным предназначением [Куприянов, Садовникова 2009: 381]. Из городских описаний часто исключались «замки», остатки городских укреплений, перестроенные городские дома конца XIX — начала XX в. (купеческий особняк — магазин/парикмахерская; синагога — почта; духовное училище — тюрьма). Устная традиция демонстрирует степень освоенности городского пространства [Разумова 2003: 549]: разрушающиеся архитектурные памятники опускаются из описаний, поскольку «обесмысливаются» для жителя, в особенности если находятся на окраине города и удалены от повседневных маршрутов.

Переживать ощущения сближения с прошлым оценивается людьми как опыт, которому можно научиться («нужно знать, как почувствовать», «я не сразу это видеть научилась»). Такое переживание во многом связано с осознанием себя «жителем места». Город продолжает оставаться для человека жилым пространством, но приобретает новые смыслы, которые (сознательно или бессознательно) используются в качестве инструментов выстраивания локальной (городской) идентичности.

Литература

Куприянов, Садовникова 2009 — *Куприянов П.С., Садовникова Л.В.* Место памяти в памяти местных: культурные смыслы городского пространства (по материалам интервью жителей московского Зарядья) // Антропологический форум. 2009. № 11. С. 370–407.

ПМА — Полевые материалы автора. Г. Трубчевск, 2011–2012.

Разумова 2009 — *Разумова И.А.* Несказочная проза провинциального города // Современный городской фольклор / сост. А.Ф. Белоусов, И.С. Веселова, С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2003. С. 544–559.

Historical space in a town: between visible and invisible

*Nina Antonova, Institute of Ethnology
and Anthropology RAS, Moscow, Russia*

The report is dedicated to the analysis of the representation of a historical city by its inhabitants, focusing on the categories of ‘visible’ and ‘invisible’, ‘historical’ and ‘contemporary’ and their importance in creating local identity. This report is based on the data (120 unstructured interviews, content-analysis of local history literature and mass-media) collected during the field work in Trubchevsk, Starodub and Pogar (April–December 2012, Bryansk Oblast, Russia).

According to respondents, the historical space exists for the town dwellers mainly as a living space. But they also suggest a new level of space perception, described as ‘seeing the town with different eyes’. The space is visualised when dealing with memories: people ‘see’ and recreate the ‘invisible’. However, in some situations town dwellers tend to ‘overlook’ and exclude from the town descriptions existing landmarks, sights and memorials. Thus, the historical places have different meanings for the town inhabitants depending on their experience, age, imagination and knowledge of local history. These meanings are closely associated with self-perception as a ‘town dweller’ and thus become a way to construct a local town identity.

Убить портрет Сталина: отношения между советским человеком и изображением вождя в «дискурсе власти» и в неподцензурных практиках*

*Архипова Александровна Сергеевна, к. филол. н.,
доц. ЦТСФ, РГТУ, Москва*

Российский политический сыск XVIII в. считал преступлениями против «государя императора» случаи, когда случайно или намеренно осквернялось изображение царя и царской фамилии (вопрос случайности или намеренности такого поступка всегда внимательно рассматривался). При этом чаще всего это происходило, когда роняли монету с изображением самодержца (лицом вниз), или повреждали официальные портреты.

После либеральных реформ 60-х гг. XIX в. уголовные преступления за осквернения портретов сошли на нет, однако, когда в конце века в России стали развиваться рыночные отношения, придворная цензура способствовала тому, что многие предприниматели получили немаленькие штрафы за использование изображений царской семьи в рекламных целях.

После революции 1917 г. большевики стали выстраивать собственную семиотическую систему предписаний и табу, связанных с новыми символами. 21 января 1924 г. умер В. И. Ленин. 7 мая 1924 г. было опубликовано постановление Советского правительства, запрещающее печатать изображение Ленина «на папиросных этикетках, гильзах, конфетах [так в тексте, — А. А.], всяких обложках и этикетках, а ровно на предметах украшений (кольцах, булавках и т. п.)».

Новую власть чрезвычайно интересовал вопрос формирования, хранения и передачи «народом» «коллективной памяти». Она активно вела борьбу с иконами и портретами царской семьи, а позже и Троцкого, Бухарина (и так далее). Советский человек должен был быть в окружении объектов, в повседневной жизни репрезентирую-

* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX — начала XXI в.»

щих власть: «Год моего рождения — 1937. Сколько помню себя — над кроватью, где спали мы с сестрой, всегда висел портрет Сталина. С этим Именем [так в тексте, — А. А.] я засыпала, давая мысленное обещание быть достойной пионеркой, с этим Именем я просыпалась. Если случалась в школе оценка „посредственно“, жгучий стыд терзал меня, я с трудом поднимала на Него глаза и видела презрительный прищур: Он осуждал».

Реакция общества была соответствующей. В 20-е гг., во всех слоях общества акты вандализма по отношению к портретам вождей были редки. Первые упоминания об этом явлении как о массовом появляются довольно рано — в 1929 г. К началу 30-х гг. осквернение портретов принимает характер эпидемии: «В ряде школ Пригородского района прокатилась волна расстрелов портретов вождей». В 1935 г. политические дела, связанные с осквернением портретов вождей, выделяются прокуратурой в отдельную группу, что указывает нам на их количество и типичность действия.

Увеличение репрессивных мер, преследующих осквернение изображения, порождало большое количество слухов и текстов. Осквернение портретов вождя (так и чрезмерное почитание их) превращалось из спонтанного действия в ритуализированную практику.

To kill Stalin's portrait: relationship between Soviet people and images of the leader in the official discourse and in the uncensored practices

*Alexandra Arkhipova, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia*

In the 18th century, the profanation of the representation of the czar or his family was considered as a crime against the state by the Russian political secret police. It is commonly happened when coins with representations of the emperor fell or when official portraits were damaged. After the liberal reforms of the 1860s, the penal cases for offending portraits decreased, but with the development of the market economy at the end of the 19th century, many entrepreneurs had to pay severe penalties for the commercial utilisation of the representations of the royal family. After 1917 revolution, the Bolshevik created their own semiotic system of prescripts and taboos related to new symbols. The Soviet government banned printing of Lenin's representations on the labels of different products.

For the new government, the formation, conservation and transmission of the "collective memory" by the "people" was very important. However, the reaction of the society was not in the support of that line. The profanation of portraits of the leaders, which were not common during the 1920s, became an epidemics at the early 1930s. The spontaneous actions turned into the ritualised practices.

Технология и мифология: фотография в ритуальном контексте*

*Архипова Александра Сергеевна,
к. филол. н., доц. ЦТСФ, РГГУ, Москва;
Доронин Дмитрий Юрьевич, асп., отдел Севера
и Сибири, ИЭА им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва*

Эпоха просвещения и последовавший за ней век научного позитивизма поддерживали веру в технологические возможности, которые оставят в прошлом мифологические представления «темных людей» как забавный «пережиток». Однако на деле оказалось иначе: мифологические «пережитки» получили новую жизнь благодаря прогрессу науки и техники. Фотография — яркий пример того, как с изобретением и совершенствованием ее технологий мифологические представления, магические и мантические практики переживают свой ренессанс.

Существуют две плоскости восприятия фотографии и процесса фотографирования, которые начали формироваться вместе с вхождением фотографии в повседневную жизнь разных народов. Во-первых, в процессе фотографирования формируются отношения между тем, кто делает снимок и объектом фотографирования; во-вторых, фотография встраивается в ритуальный контекст и таким образом ей предписываются дополнительные, сверхъестественные возможности.

Примеры из первой группы были особенно распространены во времена, когда фотографирование не являлось повсеместно распространенной практикой и ассоциировалось у не-городских жителей с элитарными или сугубо научными занятиями, непонятными и способными причинить вред. Так, в начале XX в. отказывающиеся фотографироваться калмыки опасались, что фотограф может втянуть их в нежелательные отношения с властью или фотографирует их с целью колдовства [Душан 1976: 88], то есть фотография станет

* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX — начала XXI в.»

инструментом воздействия на того, кого фотографируют. То есть создание фотографии давало фотографу, по мнению калмыков, власть (социальную или магическую) над объектом фотографирования. Европейцы — миссионеры, военные и путешественники в Центральной и Южной Африке — зачастую сами и вполне сознательно создавали из фотокамеры «магическое оружие», используя для этого локальные мифологические представления [Behrend 2003: 132–133].

В этих тезисах, однако, более подробно рассматриваются стратегии функционирования фотографии в ритуальном контексте, которые эксплуатируют два ее основных «техногенных» свойства: — дешевизна и простота массового тиражирования. На основании полевых материалов, собранных нами в различных регионах России, Индии, Монголии, Казахстана и Южной Сибири (2006–2012), а также на Интернет-форумах, можно выделить следующие ситуации включения фотографии/фотографирования в ритуальный/магический/мантический контекст.

(1) Фотография как копия сакрального/ритуального объекта

а. Ритуальный предмет (А) замещен его имитацией (А1):

например, фотографии буддийских танок (икон) в монгольской юрте; «самиздат» фотокопий икон в низовой православной городской традиции; фотографии святых людей, скульптур божеств, *лингамов* в домашних и храмовых алтарях индуистских народов. Тожество сакрального изображения и ее копии не во всех культурных традициях является полным, и иногда почитание репродукций вместо иконы вызывает напряжение среди носителей традиции. Фотография, выступая в качестве имитации сакрального объекта, может выполнять при этом дополнительные функции: например, маркировать пространство. Ярким примером является размещение фотографических и типографских копий икон с образом и эпизодами жития Серафима Саровского в местах, исторически и мифологически соотносимых с пространством деятельности святого.

б. Открытому почитанию подвержена именно имитация священного объекта, в то время как **оригинал** намеренно **скрыт**: например, почитание сокрытого от верующих каменного Атма-лингама, хранящегося в храме Шри Махабалешвар (г. Гокарна, штат

Карнатака, южная Индия) через его фотографии [Инд. эксп. 2009–2013]. Иногда такие микротрадиции возникают в том случае, если доступ к оригиналу по разным причинам временно затруднен, например, находится слишком далеко от странника или человека, переехавшего в другую страну.

с. Из уподобления копии оригиналу следует вывод, что **фотографиям можно сделать подношения**: подношения цветочных гирлянд и благовоний фотографиям в автомобильных мини-алтарях индийских автобусов; подношения алтайского буддистствующего шамана фотографии Далай-Ламы [Алт. эксп. 2012].

д. На фотографию переходит свойство **защищать своего обладателя**. Фотографии или изображения божеств/святых, размноженные иным способом, в Индии, как и в России, используются как обереги в автомобилях [Инд. эксп. 2009–2013]. Фотография казахского шамана — дедушки хозяйки дома (Западная Монголия) помещается вместе с Кораном на *тöре* (священном месте в доме мусульман), защищая семью от болезней и несчастий [Казах. эксп. 2010].

е. В процессе ритуала фотография или любое другое изображение **может замещать** не только объект, **на который** направлено жертвоприношение, но и **то, что жертвуют**: так, монголы-баргуты, перекочевавшие из Китая в Монголию показывают родовой горе фотографию «сэтэртэя» (коня, посвящаемого духу этой горы) [Неклюдов 2013].

(2) Фотография как магический инструмент: вредоносный или лечебный. В некоторых случаях способность фотографии создавать копию изображения начинает восприниматься как возможность улучшить реальность, «перетягивая на себя» положительные или негативные свойства фотографируемого объекта. Другими словами, **имитация объекта (A1) может оказать обратное воздействие на сам объект (A)**. При этом есть две семантические тенденции:

а. В первом случае **фотография имманентно**, сама по себе, **воздействует на объект**: то есть либо она сама, либо сам факт/процесс фотографирования способны устранить не только актуальное, но и потенциальное зло или какой-либо нежелательный в будущем, даже для еще не родившегося человека, фактор. В Южной Индии верят, что

фотографирование с «белыми людьми» способствует зачатию/рождению детей с более белым оттенком кожи [Инд. эксп. 2009]. Согласно монгольским верованиям фотография способна «перетянуть на себя» болезнь [Неклюдов С.Ю., устное сообщение]. В подобных случаях сама фотография является и инструментом магического действия, и субъектом.

в. Магический эффект фотографии связывается не столько с самой фотографией или процессом фотографирования, сколько с тем, что некая третья сила (**В**) **может оперировать с копией (А₁)**, представленной на фотографии, и таким образом, **воздействовать на оригинал (А)**. Магический процесс требует катализатора — магического специалиста, который способен, например, по фотографии навести порчу [Лискевич 2012: 122; Христофорова 2009: 223, 231; Behrend 2003: 136]. Подобным образом фотографии любимого человека используются в гаданиях на суженого, в приворотной магии и в «ритуалах гармонизации отношений»: их кладут под подушку изображением вниз и семь дней не смотрят; при чтении заговора скрепляют бечевой с помощью воска красной церковной свечи; ночью, читая заговор, записывая приворот, ставят ее перед собой; вкладывают в двойное складное зеркальце; наступают на снимок правой голой пяткой и пр..

(3) Фотография, табу и контрколдовство

Описанные выше магические практики провоцирует возникновение табу, связанных с ситуацией фотографирования. Причем в одних случаях табуированию подвергаются **объекты фотографирования** (например, как сами шаманы, так и их ритуальные атрибуты) [Алт. эксп, 2011; Монг. эксп, 2008], но в гораздо более редких — некоторые из действий самого фотографа по отношению к окружающим. Иногда запрет фотографировать ритуальный объект мотивируется тем, что *тиражирование снимает уникальность объекта*.

Сама фотография, точнее, ее пребывание в ритуально маркированном пространстве, тоже может подвергаться разным запретам. Навлечь опасность может фотография покойника в доме: поэтому возникает предписание перевернуть ее лицом к стенке до похорон [Славянские древности 2009: 112]. **Нарушение табу на фотографи-**

рование может повлечь за собой несчастья: например, пожилая женщина объяснила пожар дома тем, что позволила сфотографировать себя на фоне дома приезжим исследователям [Христофорова 2009: 104].

Естественно, поскольку фотография может выступать в качестве магического средства, то должны возникать и защитные механизмы, например, фотографироваться с Библией в руках [Behrend 2003: 138].

(4). Фотография как способ коммуникации и средство визуализации невидимого

а. Если фотография замещает собой умершего, то она оказывается средством контакта с миром мертвых. В монгольских ритуальных практиках это символическое передача денег «на тот свет» может осуществляться через посредство фотографии [Монг. эксп. 2009].

б. В ряде случаев фотография может рассматриваться как средство проявить волю духов. Например, алтайские шаманы предупреждают о том, что духи гор своим желанием могут повлиять на качество снимков, вплоть до засветки всех пленок и поломки фотокамеры [Алт. эксп. 2009]. В других случаях шаманы могут специально приглашать фотографа на ритуалы, чтобы затем, после моления рассмотреть цифровые фотоснимки и понять по ним реакцию духов.

Шаманы ожидают ситуацию, при которой фотография **A1**, во время активизации некоторых магических сил, окажется одновременно и фотографией **A1**, и фотографией **B1**, где **A** — это мир людей, а **B** — это мир духов.

Такой же семиотический механизм лежит в основе европейских практик фотографирования призраков. Идея запечатлеть духов/призраков мертвых людей на фотографии появилась, вероятно, со времени ее вхождения в повседневную жизнь европейцев. Благополучный эволюционный переход древних спиритических представлений в новейшую технологическую форму происходит как раз в век позитивизма. Бурно развивается идея коммуникации с миром духов посредством технологических приспособлений и новых научных достижений: фотографирование не просто доказывало существование духовного мира, но предоставляло новейшее средство связи: по снимку можно было прочесть состояние или волю умершего. Таким образом,

новые технологические средства, вопреки ожиданиям европейского рационализма XIX в., приводят не к исчезновению, а к расцвету новых форм ритуальных/магических/мантических практик.

Литература

Душан 1976 — Душан У. Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. Вып. 1. Элиста, 1976.

Лискевич 2012 — Лискевич Н.А. Особенности погребально-поминальной обрядности у коми юга Западной Сибири // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2012. № 3. С. 120–130.

Неклюдов 2013 — Неклюдов С.Ю. «Дурной обычай»: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре // Запретное/допускаемое/предписанное в фольклоре. М., 2013 (Традиция—текст—фольклор: типология и семиотика); в печати.

Славянские древности 2009 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. IV. М., 2009.

Христофорова 2010 — Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М., 2010

Behrend 2003 — Behrend H. Photo Magic: Photographs in Practices and Healing and Harming in East Africa // Journal of Religion in Africa. Vol. 33. № 2. 2003.

Taking picture of a demon: on the crossroads of mythology and technology in the modern world

*Alexandra Arkhipova, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia;
Dmitry Doronin, Institute of Ethnology
and Anthropology RAS, Moscow, Russia*

This paper is based on the materials collected in the field work in different regions of Russia, India, Mongolia, Kazakhstan and South Siberia (2006–2012) and records from Tajikistan, and Badakshan Province and Pamir regions, P.R. China.

In the epoch of positivism it was apparent that the primitive cultures are opposed to the industrial societies, and introduction of technical novelties leads only to the degradation of the naive life of savages. This was stated more than 100 years ago about the use of a photcamera in the bush. The naive superstitions will come out through one door when electricity would come in to the other! – enthusiastically claimed an ethnographer in the early 1920s in Tajikistan.

Now, when cameras, radio and phones are used almost everywhere, it is the greatest temptation for scholars to check how they influence, if they do, on the local beliefs and myths. In order to reach that aim, let us investigate any possible connections between supernatural creatures (demons, local spirits, deities) and process of taking pictures (by camera) in Asian, Pamir and Northern Chinese regions.

As a result which was found is that pictures became a part of important rituals in folk medicine: a portrait of patient cures him, because the demon of illness moves to the picture from the sick person. But sceptics can argue that here the photograph is only a convenient substitute of old traditional symbolical image (made from wood, for example) used in such rituals. In other cases, the function of photograph is completely new, and new customs emerge as a result of the technical possibility of the camera to make instant pictures. For example, a Mongolian ethnic group was divided in two parts along the border between Mongolia and China, and their worshipping rituals were ruined because the Mongolian part of the tribe could not see and worship the

mountain (which remained in the Chinese part) with deities. However, the possibility to make instant pictures resumed the link between local spirits and their people.

«Игрушко митингуэ!»: наномитинг в современной России и Беларуси*

*Астапова Анастасия Сергеевна, Ph.D. student, Department of
Estonian and Comparative Folklore, University of Tartu, Tartu*

В конце 2011 — начале 2012 г. по России прокатилась волна протестов в различных проявлениях, начиная с санкционированных митингов и заканчивая совершенно новыми, не знакомыми российской политической действительности формами. Среди последних выделяются наномитинги — «протесты игрушек», организованные в различных городах России, а позже — Беларуси. Первым подобным протестом стал наномитинг, проведенный 10 декабря 2011 г. в городе Апатиты. Митинг оказался удивительно удачным: он стал принципиально новым для России, никого не наказали, и, кроме того, его широко осветили в СМИ. Эти факторы обусловили дальнейшее развитие и распространение наномитингов. Сразу несколько из них прошло в Барнауле, затем в Томске, Омске, Иркутске и даже Москве.

Впоследствии наномитинги вышли за пределы России. В феврале 2012 г. акцию под названием «Игрушко митингуэ!» организовало в Минске молодежное крыло «Говори правду». В отличие от российских акций, игрушек было меньше, кроме того, использовались «подручные», большие мягкие игрушки. Лозунги на плакатах соответствовали уже белорусским реалиям, а организатор акции Павел Виноградов был позднее задержан и получил десять суток ареста за мелкое хулиганство.

Последний факт вызвал общественный резонанс и поднял новую волну наномитингов, которая впоследствии выплеснулась за пределы Минска и даже Беларуси. В дальнейшем целая серия наномитингов последовала за акцией «Говори правду» в Беларуси. Так, в начале марта в рамках акции игрушки нашли «повешенными» в Минске рядом с одним из домов на Логойском тракте. Также в Минске около проспекта Независимости, у центрального входа в парк Челюскинцев

* This research was supported by European Social Fund's Doctoral Studies and Internationalisation Programme DoRa.

активисты «Европейской Беларуси» поставили трех «митингующих» снеговиков с плакатами, посвященными аресту Павла Виноградова.

Акция в поддержку организаторов первого белорусского наномитинга прошла в Литве и Швеции. В целом эти и последующие наномитинги оказались связаны определенной сюжетной линией, берущей начало с ареста П. Виноградова. Вероятно, апофеозом наномитингов в Беларуси стала акция «Плюшевый десант», проведенная шведами весной 2012 г., когда на Минск со шведского самолета были сброшены 879 мягких игрушек (небольших плюшевых медведей) с прикрепленными к ним листовками в защиту прав человека. В результате из Беларуси был выслан шведский посол Стефан Эрикссон из-за обвинений в сотрудничестве с внутренней оппозицией, на что Швеция ответила Белоруссии высылкой трех белорусских дипломатов. Так, казалось бы, безобидная акция, закончилась дипломатическим скандалом.

Доклад посвящен непосредственно белорусским наномитингам, поиску источников идеи их проведения и причин популярности, мотивов использования тех или иных конкретных игрушек и лозунгов, а также варьированию основных элементов наномитингов.

The toy protest in contemporary Russia and Belarus

Anastasiya Astapova, University of Tartu, Tartu, Estonia

At the end of 2011 – beginning of 2012 Russia experienced the new kind of protest form among the others – nanomeeting, or the toy protest, which soon spread to the bordering countries, like Belarus. One of the first nanomeetings was organised there in February 2012 in Minsk by the youth movement “Tell the Truth”. The organiser of the protest, Pavel Vinogradov, was arrested; it had a serious public effect and gave a rise to the number of nanomeetings that overstepped the limits of Minsk and, later, Belarus. Their “motifs” made up the whole plot in connection with the first Belarusian nanomeeting and the consequent arrest of its organiser. The apotheosis of the story was probably the event called “Teddybear airdrop” when the Swedish activists crossed Belarusian border by plane and dropped 879 teddybears with the leaflets appealing to the freedom of speech.

The paper is dedicated to Belarusian specifics of nanomeetings, searching for their origin, the reasons of popularity, the motivation of usage of these or that mottos and toys, and the variability of their main elements.

Об одной советской практике: фотографирование на паспорт

Байбурин Альберт Каишфуллович, д. истор. н., проф., факультет антропологии, Европейский университет, Санкт-Петербург

Фотографии в советских паспортах появились лишь в 1937 г. До этого времени фотографирование для документов не было распространено, точнее, не было обязательно. Формальных требований к паспортной фотографии было немного: она должна быть четкой, в анфас, без головного убора и размером 3×3,5 см. Все остальное: характер прически, выражение лица, направление взгляда, цвет одежды и проч. — никак не регламентировалось. Между тем, паспортные фотографии советского времени производят впечатление сделанных по единому шаблону. Как это произошло? Чем можно объяснить безошибочное следование неким стереотипам, определявшим общие для советских людей практики фотографирования для «главного документа»?

Судя по имеющемуся материалу (несколько десятков интервью), общими стали представления о существовании специальных правил, регламентирующих требования к одежде, прическе, макияжу, взгляду, мимике. Роль носителей особого знания о том, какой должна быть паспортная фотография приписывалась работникам паспортного стола, а чаще — фотографу. Сам фотографирующийся прилагал все усилия, чтобы не быть похожим на себя, но соответствовать некоему значимому для него социальному образу. Получавшаяся в результате фотография неизменно удивляла «оригинал» несоответствием представлению о своем визуальном облике и создавала серьезные сложности в тех случаях, когда возникала необходимость в идентификации и в роли «оригинала» выступала фотография.

Особенности визуальных характеристик домового в современном городе

*Байдуж Марина Иннокентьевна, н. с., Институт
проблем освоения Севера СО РАН, Тюмень*

Домовой (дух домашнего пространства (квартиры, дома и даже офиса или компьютера), называемый информантами «домовым»), по результатам наших исследований (2008–2013), является одним из самых популярных мифологических персонажей. Это обуславливает переосмысление многих его характеристик, появление новых (или воспринимаемых такими) функций и описаний персонажа. В данной работе будут рассмотрены представления горожан, в основном г. Тюмень, о внешнем виде домового.

Современные представления о домовых можно разделить на несколько групп. С ними связаны и различные способы визуализации домового. Эти типы можно выделить согласно «теориям» происхождения рассматриваемого существа, синхронно бытующим в современной среде, а также выходящей на первый план в каждом конкретном случае функции — патронажной, прогностической или «полтергейстной», вредительской.

1. Представления о домовом, связанные с выполнением им патронажной функции, которая соседствует и оттесняется «полтергейстной». Домовенок воспринимается как покровитель семьи и является в антропоморфном, реже — зооморфном (кот), виде. Проявляет себя через «шалости», а его доброе расположение способствует, например, финансовому благополучию семьи.

2. Преобладающая функция — полтергейстная, часто крайне вредоносная, а облик аморфен и сильно демонологизирован. Происхождение же связывается с параллельными мирами или иными, невидимыми реальностями. Популярные наименования — «неорган», «дух», «полтергейст». Довольно часто объясняется как «сгусток энергии» [Инф. 2], который может принимать любые формы. Впрочем, данный сюжет практически не противоречит представлению о его невидимости и склонности к оборотничеству [Левкиевская 2000: 99–100] в традиционной культуре. Однако современное стремление объ-

яснить все рационально и научнообразно добавляет к этому понятие об энергии, которая может принимать различные формы.

3. Существует множество смешанных вариантов. Например, когда «полтергейст» представляется антропоморфным покровителем домашнего пространства, где и живет, но происхождение его связывается именно с наличием в нашем мире «энергетики» и ее «сгустков».

4. Представления, связанные с прогностической функцией персонажа сегодня, в основном характерные для детей и подростков («вызывания» домового наряду с чертиком или гномиком).

Предсказание домовым будущих событий своим появлением («к добру или худу») характерно для всех типов и, наряду с «ипостасью» кота, относится к наиболее универсальным характеристикам персонажа.

5. Следует обозначить отдельно и группу мнений, отрицающих какие-либо мифологические существа, но утверждающих, что «КОШКИ и есть ТЕ кто защищают семью и дом от плохой энергетики...» [Инф. 1].

В общем виде классификацию обликов можно представить следующим образом (составлена при использовании указателей мифологических персонажей [Айвазян 1975; Гордеева 1984; Зиновьев 1985], сохранена используемая в них нумерация, облики, не упомянутые в указателях, обозначены латинскими буквами).

I тип (патрон + барабашка)	II тип (полтергейст, <u>иной</u>)	III тип (смешанный)	IV тип (предсказатель, детский вариант)	V тип (коты нас берегут)
а) простой мужик (в народном костюме)		а) простой мужик		
б) старик		б) старик		
в) знакомый, родственник, хозяин дома				
г) страшный человек (в шерсти)				

д) женщина		д) женщина		
е) кошка				
р*) огромный мужик		р*) огромный мужик		
Г*) маленький человечек (в т. ч. ребенок)				
	у*) уродливое существо с хвостом			
С*) маленькое, лохматое, белое существо				
ш**) непонятное существо в шерсти				
	а) темный, вытянутый силуэт (силуэты)			
b) плотный сгусток энергии				
с) нечто круглое, «тело как кирпич, мех мягкий, как у кошки»				
d) черный (белый) неопределенный сгусток				
	е) светящийся шар (в т. ч. вселяющий жуткий страх или, наоборот, счастье, издающий непонятные тонкие звуки)			
	f) звероподобный, имеет красные глаза и когти			
			g) «человек, сидящий на столе», «с короткой стрижкой»	

h) как из мультфильмов и детской литературы (как Домовенок Кузя / Тоби и др.)			h) как из мультфильмов и детской литературы (как Домовенок Кузя / Тоби и др.)	
	g) черная масса / чернота			
	i) серое облачко (как комок ваты)			

Вербальные и тактильные проявления домового наиболее универсальны для всех перечисленных обликов и типов домового, различаются степенью нанесения вреда или его отсутствием. Прежде всего, это проявления «шалостей» домового. Он может греметь посудой, скрипеть дверями, передвигать вещи, шумно ходить по дому. Наиболее популярно мнение, что его можно увидеть в полусне, когда он «показывается» или душит человека, может и разговаривать с ним, предупреждая о чем-либо или называя по имени, также он может касаться спящего человека, спать с ним (в ногах).

О существовании двух противоположных образов домового в восточнославянской традиции, которые следует часто рассматривать как типологически разных персонажей, пишет Е. Е. Левкиевская [2000: 110–111]. Это свидетельствует о своего рода устойчивости такого разделения, и новыми или измененными в случае городского домового являются конкретные черты его поведения, облика и другие внешние характеристики, принимающие адекватный современной обстановке и знаниям о «сверхъестественном» вид. Впрочем, подвергшимся изменению можно назвать и взгляд на происхождение мифологических персонажей, в том числе домового (как полтергейста и инопланетянина).

Литература

Левкиевская 2000 — *Левкиевская Е.Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции. Восточнославянский домовой // Славянский

и балканский фольклор. Народная демонология. М.: Индрик, 2000. С. 96–162.

Айвазян 1975 — *Айвазян С. (при участии О. Якимовой)*. Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975.

Гордеева — *Гордеева Н.А.* Указатель сюжетов быличек и бывальщин Омской области (1978/1984 гг.). URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/gordeeva1.htm>

Зиновьев 1985 — *Зиновьев В.П.* Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985.

Список информантов

Инф. 1 — Александра, русская, 1987 г. р., жен., род. и прожив. в г. Тюмень, высшее, Зап. М.И. Байдуж, 2009.

Инф. 2 — Г.С., татарка, 1991 г. р., жен., род. в г. Ялуторовск, прожив. в г. Тюмень, высшее, студент, Зап. М.И. Байдуж, 2009.

Some visual characteristics of *domovoy* in the modern city

Marina Bayduzh, Institute of Northern Development RAS, Siberian Branch, Tyumen, Russia

The report considers some beliefs of citizens (mostly in Tyumen) connected with the visual and verbal characteristic of *domovoy*. It is a house spirit that haunted in urban home such as apartment or even office and personal computer and named *domovoy* by respondents. The paper presents the functional typology of this spirit in urban space and shows the most common description of its appearance. The 5 functional types can be summarised as follows.

- Beliefs about *domovoy* associated with patronage function and its image as anthropomorphic or zoomorphic (for example, cat).

- The dominant function is wrecking. Its appearance is hostile which is linked to the parallel world and invisible realities.

- Mixture of two previous variants.

- The prediction, practiced mostly among children and teenagers, is the main function of *domovoy*.

- Mythological creatures are denied by people who say that cats are those who protect home and family.

- The lack of harm or harm from different types of *domovoy* defines the verbal and tactile manifestation of this character.

«Пламенеющий дракон» в мусульманской миниатюре*

*Башарин Павел Викторович, к. филос. н.,
зав. кабинетом иранистики, РГГУ, Москва*

Важным маркером изображения дракона в персидской, а позже в могольской и османской миниатюре являются языки пламени, находящиеся над основаниями его лап. Широко известен факт, что иранская миниатюра испытала на себе китайское влияние, а изображения драконов в китайском искусстве юаньского времени также часто содержат этот маркер (согласно ряду китайский мифов, драконы были сотворены из «божественной искры» или «живого огня», сошедшего с неба). Можно полагать, что и данный элемент иконографии является заимствованием в ильханидский период (XIII–XV вв.) через Центральную Азию.

Однако изображение языков пламени, выходящих из дракона у иранских народов встречаются гораздо раньше ильханидского времени, на территории Средней Азии. Об этом свидетельствуют изображения на пенджикентских стенописях (Согд): схватка Рустама с драконом. В рамках этой иконографии языки пламени трактуются как драконья кровь, льющаяся из ран. С другой стороны, в до-мусульманской Центральной Азии весьма частотны изображения именно крылатых драконов.

До оформления искусства миниатюры в Иране испытывавшие китайское влияние изображения драконов с пламенными гребнями встречаются с XIII в. на обширной территории — от Ирака до Синьцзяна. Данные элементы можно трактовать как изображение крыльев в монументальной живописи, на металле, керамике, тканях, в пластике. Эти изображения перешли в книжную иллюстрацию и миниатюру. При этом подобная стилистика переносится на ряд как ранних, так и поздних изображений морских драконов, змеев и водных чудовищ.

* Работа выполнена в рамках проекта «Образ „врага“ в традиционных евразийских культурах (семиотика иконографии и нарративных моделей)», поддержанного программой «Проектные научные коллективы РГГУ».

Наиболее четко стилистика изображений дракона в миниатюре прослеживается в батальных сценах (схватка дракона с героем), главным образом на материале миниатюр к Шах-наме (битвы Рустама, Бахрам Гура, Исфандийара). Эта традиция имеет продолжение в могольской и османской миниатюре.

Со временем стилистика языков пламени претерпевает небольшие изменения в османской миниатюре. С возникновением литографии на месте гребней у драконов опять появляются крылья, часто по две пары, и тема языков пламени сходит на нет.

Характерно, что при трансформации облика дракона (на ряде миниатюр он изображен в образе леопарда) языки пламени не утрачиваются. Они появляются и в изображении Симурга, иконография которого органически связана с драконом и также содержит ряд признаков китайского влияния. В последнем случае пламя изображается не только на месте хвостовых перьев, но изредка и над плечевыми суставами.

Позже в османской миниатюре языки пламени начинают выступать маркером демонической природы. Например, у львинообразных чудовищ — обитателей ада, существа Судного дня даббат ал-ард. Гребни над передними лапами изредка переходят в крылья.

Литература

And M. Miniatürlerle Osmanlı-Islâm Mitologyası. 2 baskı. İstanbul: Yayı Kredi Yayınları, 2007.

Kadoi Y. Islamic Chinoiserie: The Art of Mongol Iran. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

Kuehn S. The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art. Leiden: Brill, 2011.

Rosenzweig D.L. Stalking the Persian Dragon: Chinese Prototypes for the Miniature Representations // *Kunst der Oriens*. Vol. 12. Н. 1/2 (1978/79). S. 150–176.

Dragon on fire in Islamic miniature

*Pavel Basharin, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia*

An important mark of the image of dragons in the Persian and later in Mughal and Ottoman miniatures are flames above their feet. It is a widely known fact that Iranian miniature has experienced the Chinese influence. Images of dragons in Chinese art in the Yuan period also contain this mark. One can assume that this element of the iconography was borrowed in the Ilkhanid period (13th–14th c.) through Central Asia. The image of flames, appearing from the dragon's body, has emerged in Central Asia much earlier (see the image on the wall paintings in Penjikent). The images of dragons with fiery crests have appeared from Iraq to Xinjiang from the 13th c. century prior to making miniature art in Iran. These elements can be interpreted as an image of wings in monumental painting, metal, ceramics, plastic and textiles. These images are transferred in book illustration and miniature. The images of dragons in miniature were traced most clearly in the battle scenes (dragon fights with hero). The style of flames in Ottoman miniature was changed over the time. Flames were not lost with the transformation of the image of dragon. They appeared on the image of Simurgh whose iconography is organically connected with dragon and also contains a number of features of Chinese influence. In Ottoman miniature flames began to mark infernal nature of creatures.

Народные рассказы о библейских персонажах и святых: между словом и иконографией*

*Белова Ольга Владиславовна, д. филол. н., в. н. с.,
отдел этнолингвистики и фольклора,
Институт славяноведения РАН, Москва*

Проблемы соотношения текста и изображения, формирования иконографии отдельных библейских сюжетов и влияния иконографии на письменный (литературный) и устный текст уже становились предметом филологических, искусствоведческих и культурологических исследований [Буслаев 1997; Кирпичников 1888; Попов 1883 и мн. др.]. Тем не менее есть еще множество более частных (но от этого не менее интересных и значимых) аспектов соотношения текста вербального и текста визуального, которые было бы показательно рассмотреть с привлечением именно фольклорного материала.

В лекциях предлагается анализ фольклорных нарративов «библейской» тематики, в которых содержание текста ориентировано (явно или имплицитно) на христианскую иконографию соответствующего события (персонажа).

В такого рода текстах отражается, с одной стороны, наивное истолкование иконографического изображения; при этом изображение трактуется как некий «конспект», предполагающий возможность более или менее подробного пересказа (что зависит от степени знакомства рассказчика с библейским, евангельским или житийным текстом, представленным на изображении). Таким образом, в устном нарративе, представляющем собой условно говоря «пересказ» иконы, происходит «визуализация» текста, которая опирается на известный иконографический образец и в то же время включает в себя народно-христианские представления, связанные с изображаемым героем или событием.

С другой стороны, сами изображения (в основном принадлежа-

* Работа выполнена в рамках проекта «История — миф — фольклор: книжные сюжеты в славянской устной традиции» (Программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре»).

щие сфере так называемого наивного искусства), отражая народно-христианские представления и этнокультурные стереотипы, становятся стимулом для создания вербальных текстов народной агиографии. Рассматриваются несколько комплексов народных легенд о святых (о св. Георгии, о св. Николае, св. Онуфрии, св. Серафиме Саровском), наиболее часто востребованные устной традицией иконографические сюжеты о святых, различные механизмы связи фольклорных текстов и иконографии (на примере иконографии и рассказов о первых людях и змее-искусителе, о Троице, Распятии, Успении Богородицы и др.), «обусловленность» (согласно устным нарративам) иконографией некоторых народных обычаев — например, обычая вешать фартуки на могильные кресты в Полесье. В ряде случаев в изображениях сакральных персонажей прослеживается «буквальное прочтение» сюжета (например, в изображениях Обрезания Господня или Богородицы Троеручицы). В связи с соотношением текста и иконографии следует также проанализировать некоторые структурные особенности устных нарративов, ориентированных на изображение; в такого рода тексты (в отличие от устных пересказов библейских сюжетов и легенд на библейские сюжеты) часто включаются (нарушая на первый взгляд стройность повествования) невербализуемые жесты, движения, позы и т. п. (например, о разрушении храма Самсоном: «...И вот он так вот уперся <...> А он как-от уперся вот так вот в эти столбы и посыпался народ, прямо видать: маленькие ребятишки на матерей тут, на отцов <...> Ну и это, может быть, там с 10-этажный дом был <...> Ну, храм ли, дом ли...»). Оценить такой текст в полной мере способна та аудитория, которая знакома с теми же иконографическими образцами, что и рассказчик.

Еще один интересный аспект соотношения текста вербального и текста визуального — это отражение на народных иконах локальных или этнических реалий. В первую очередь это относится к внешним атрибутам персонажей (одежда, прическа) и архитектуре изображаемых сооружений, см., напр., [Попова 1996]. Яркие пример такого рода дают изображения Богоматери с младенцем, изображения Входа Господня в Иерусалим и др.

Отражение этнических стереотипов в визуальных и вербальных текстах наглядно демонстрируют изображения так называемых нече-

стивых народов на иконах Страшного суда (особый интерес представляют перечни этих «народов» на иконах) [Белова, Петрухин 2010] и иконы, на которых запечатлены представители иных этносов и конфессий (часто эти изображения становятся своеобразными «портретами» этнических соседей, увиденных глазами наивного художника, и подтверждают влияние этнографической реальности на церковную живопись). Например, в Вологодской губ. было записано следующее предание: во время похорон Богородицы из какого-то дома выбежал еврей и хотел было опрокинуть гроб. Но с небес слетел ангел и отсек дерзновенному еврею руки. Чудо это произвело глубокое впечатление на присутствующих, но больше всего на самого еврея, который сразу же уверовал в Богородицу и стал горячо молиться ей, после чего у него приросли отсеченные руки. Этот сюжет, помимо книжного источника, имеет и живописное «подтверждение» — на иконах «Успения Богородицы» в центре композиции изображен святотатец и ангел, замахивающийся на него мечом. Любопытно отметить, что на иконах, созданных в русле западноукраинской или западнобелорусской народной живописи, часто представлен не «абстрактный» еврей (как, например, на образцах из северных или центральных губерний России), а вполне узнаваемый этнический сосед, облаченный в традиционную еврейскую одежду, украшенную *цицит*, или в «городское» платье, в белых чулках, широкополой черной шляпе и характерной обуви без задников.

Особую группу составляют фольклорные нарративы, трактующие особенности отношения к «своим» и «чужим» (с конфессиональной точки зрения) иконам. Народные рассказы о православных и католических иконах, записанные в регионах конфессионального соседства, могут служить иллюстрацией того, как работает система оценок и ценностей в народно-религиозной традиции.

Литература

Белова, Петрухин 2010 — Белова О., Петрухин В. О «нечестивых народах»: эсхатологический и иконографический мотив // Проблемы на изкуството. 2010. № 1. С. 31–34.

Буслаев 1997 — Буслаев Ф. О русской иконе. М., 1997.

Кирпичников 1888 — *Кирпичников А.И.* Успение Богородицы в легенде и в искусстве // Труды VI Археологического съезда в Одессе. 1884. Одесса, 1888. Т. 2. С. 191–235.

Попов 1883 — *Попов А.* Влияние церковного учения и древнерусской письменности на миросозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883.

Попова 1996 — *Попова Л.М.* «Опыты своемудреноизобретательной фантазии» (украинская народная икона XIX в.) // Живая старина. 1996. № 1. С. 24–27.

Folk stories about biblical figures and saints: between verbal texts and iconography

Olga Belova, Institute of Slavic Studies RAS, Moscow, Russia

The problem of correlation of text and images, the formation of the iconography of some Bible stories and the impact of the iconography on the writing and the oral text has already been the subject of philology, art history and cultural studies.

The lectures provide an analysis of folk Bible narratives, in which the content of the text is focused (explicitly or implicitly) to the Christian iconography of a relevant event (character).

A naive interpretation of the iconographic image is reflected in such texts; the image is treated as a kind of “abstract”, envisaging the possibility of a more or less detailed narrative.

But the images themselves (mainly belonging to the sphere of the so-called naive art), reflecting folk Christian submission and ethno-cultural stereotypes, become a stimulus for the creation of verbal texts of the folk hagiography.

We will analyse various communication mechanisms of folklore texts and iconography, correlations between iconography and some folk customs, the text structure peculiarities of narratives, which are based on iconographic plot.

Another interesting aspect of the interrelation of verbal and visual texts of is a reflection of local or ethnic realities on the naive icons. We will also touch upon the reflection of ethnic stereotypes in the visual and verbal texts.

A special group of folk narratives, treating the specific attitude to “their own” and “alien” (from the confessional point of view) icons will be analysed, too. Folk stories about Orthodox and Catholic icons, recorded in the regions of confessional neighbourhood, may serve to illustrate how the system of values and appraisals works in people’s religious tradition.

Вплетенные тексты в Мезоамерике

*Беляев Дмитрий Дмитриевич,
к. истор. н., доц., Мезоамериканский
учебно-научный центр имени Ю. В. Кнорозова,
факультет истории, политологии и права, РГГУ, Москва;
Давлетшин Альберт Иршатович,
к. истор. н., н. с. ИВКА РГГУ, Москва*

Одной из характерных особенностей культурной традиции доколумбовой Мезоамерики являются вплетенные тексты (термин предложен Джэнет Берло). В рамках этой традиции написания не должны обязательно формировать независимую семиотическую систему, а функционируют наряду с иконографией, поясняя те части сообщения, которые иконографическая система не в состоянии передать адекватно. Таким образом, изображение и текст не противостоят друг другу, и изображение не иллюстрирует текст, а являются неотъемлемыми частями коммуникационных стратегий.

Не будучи сугубо мезоамериканским феноменом, вплетенные тексты широко засвидетельствованы во многих мезоамериканских культурах, например, в майяской, ранней сапотекской или эпиольмекской, где в письменных памятниках имена вписываются в головные уборы изображенных персонажей, а знаки, на которых стоят изображенные персонажи, передают топонимы. Наивысшего расцвета традиция вплетенных текстов достигла в центральномексиканской культурной зоне начиная с теотиуаканской эпохи (II/III–VI вв. н. э.) и вплоть до постклассического периода (X–XVI вв.). Накануне испанского завоевания этот ареал охватывал не только центральномексиканское нагорье, но и Оахаку (стиль Миштека-Пуэбла).

Индийские, европейские и восточноазиатские элементы в перуанских мифологических текстах XVII–XX вв.

*Березкин Юрий Евгеньевич, д. истор. н., зав. отделом
Америки, МАЭ РАН (Кунсткамера), Санкт-Петербург*

«Рукопись из Уарочири» (между 1598 и 1607 гг., т. е. через 70 лет после конкисты) — важнейший источник по мифологии, фольклору и ритуалам индейцев Перу доколумбового и раннеколониального времени. Как оказалось, она содержит эпизод испанского происхождения: случайно подслушав разговор животных или духов, персонаж узнает причину несчастий, постигающих его или других. Подобный эпизод встречается только в фольклоре Старого Света, причем отсутствует в Сибири, кроме ее южных районов. Как его перенос в Америку в глубокой древности, так и независимое возникновение практически невероятны. Это значит, что после конкисты проникновение европейских мотивов в индейский фольклор началось раньше, чем можно было предполагать.

Рассказ о мальчике и девочке, которые попадают к демону, бегут от него, встречают животных-помощников, поднимаются на небо, превращаются в светила, а преследующий их демон падает и разбивается, был впервые записан в Андах в департаменте Лима 1925 г. Вплоть до конца XX в. варианты сюжета, который принято считать наследием доколумбовой эпохи, многократно фиксировались в северных районах горного Перу. Варианты из горного Эквадора к ним примыкают, но о бегстве на небо в них не говорится. В версиях из провинции Канта демон — мужского пола (Ва-Кон), в остальных — женского. Версии из Канта перекликаются с западноевразийским сказочным сюжетом АТУ 327А («Ганс и Гретель»), а другие, особенно эквадорские, на него еще больше похожи. В одном из текстов, записанных в департаменте Уануко, есть популярный в Евразии мотив «огонь демона» — пошедший искать огонь находит его у демона; демон преследует человека, причиняет ему вред, убивает. В Южной и Центральной Америке данный мотив больше нигде не встречается.

Главное отличие перуанских текстов от западноевразийских — концовка, т. е. превращение детей в небесные светила, а также

превращение упавшей на землю демонической старухи в колючие заросли, культурные растения и т. п. Превращение близнецов в солнце и луну в варианте из Канта позволяет связать этот текст со многими другими, в которых присутствует мотив «детство солнца и луны» (светила — это дети, подростки, которые прежде, чем подняться на небо, жили на земле). Тексты с этим мотивом характерны для Восточной Азии и для Нового Света. Однако конкретные версии из Северной и Южной Америки на перуанские мало похожи, а наиболее точные аналогии перуанским версиям содержатся именно в Восточной Азии — в Японии, Корее, Китае и северной Бирме. Здесь сюжет о преследовании детей демоном, от которого те убегают на небо — один из самых популярных. Нет сомнений, что он был известен десяткам тысяч китайцев и многим японцам, приехавшим на работу в Перу во второй половине XIX в. Мигранты нередко женились на индейках и оставались жить в северных и центральных районах страны [Серов 1981: 173–174]. Именно эти люди могли стать источником распространения соответствующих фольклорных мотивов, оказавшихся включенными в почти наверняка уже известный в XIX в. в Перу европейский сюжет ATU 327A («Ганс и Гретель»). Если бы ни этиологические мотивы и особенно эпизод бегства героев на небо и их превращения в светила, европейское происхождение соответствующих южноамериканских вариантов не вызывало бы ни малейших сомнений. Однако из-за дополнительного влияния восточноазиатской традиции, а также заимствования некоторых элементов местного фольклорно-мифологического субстрата, ситуация оказалась запутанной и неясной. Что касается западноевразийского сказочного сюжета ATU 327A и восточноазиатских текстов, то их классификация в рамках универсальной сюжетной системы ATU проблематична. В Восточной Азии нет полных аналогий «Гансу и Гретель» (ср. сюжет 327A в указателе Икеды), а в Европе и Западной Азии — соответствующих аналогий сюжету 333A того же указателя, с которым связаны истории о бегстве на небо.

Таким образом, зафиксированный в XX в. перуанский сюжет — это смесь местных индейских, восточноазиатских и европейских элементов. Индейский субстрат отражен главным образом в именах демонических персонажей (Wa Kon, Achiqueé, Chipicha, и др.) и в их об-

лике (черты ягуара, второе лицо на затылке). Также местным, скорее всего, является мотив превращения людоедки в различные растения и другие объекты, хотя в Восточной Азии он тоже обнаруживает параллели.

Что касается мотива «детство солнца и луны», то в Древнем Перу он отсутствовал. Анализ изображений культуры мочика (III-VII вв. н. э.) показывает, что древнеперуанские представления о светилах были близки характерным для всего андского пояса Южной Америки от Колумбии до Огненной Земли. Солнце и Луна — это мужчина и женщина, противопоставленные друг другу и нередко противоположные.

Литература

Серов 1981 — *Серов С.Я.* Особенности этнического развития Перу // Этнические процессы в странах Южной Америки. М.: Наука, 1981. С. 157–191.

Amerindian, European, and East Asian elements in Peruvian mythological texts of the 17th–20th centuries

Yuri Berezkin, Museum of Anthropology And Ethnography (Kunstkamera) RAS, Saint Petersburg, Russia

“The Huarochirí Manuscript” is the most important source of data on mythology of pre-Columbian and early Colonial Peru. However, it contains the motif of “Listening in conversation of spirits or animals, person gets to know the causes of his and other people’s misfortunes” that was certainly borrowed from the Spaniards. It means that an interaction between European and native Peruvian folklore traditions began soon after the conquest. The story about children who get to a demon, run away, ascend to the sky and turn into celestial bodies was recorded in Peru in 1925 near Lima. Later other versions were registered in northern Peru and in Ecuador. The major difference between these Andean tales and the Eurasian tale-type ATU 327A (“Hansel and Gretel”) is the transformation of children into celestial bodies and of the demonic woman into the thorny thicket, etc. Texts that include the description of the “childhood of the Sun and Moon” are known in East Asia and in America. American versions are different from the Peruvian ones while the East Asian versions are similar to them. Such tales were certainly known to the East Asian migrants to Peru in late XIX century. Part of these people became integrated into the Indian communities. The interaction between the East Asian and local Peruvian versions based on the European “Hansel and Gretel”. Among the pre-Columbian elements that became a part of this complex, are the names of the demonic persons like Wa Qon, Achikeé, etc. No “childhood of the Sun and Moon” was present in pre-Columbian Peruvian mythology. Across all the Andean belt of South America from Columbia to Tierra del Fuego, the Sun and Moon were represented as a man and a woman, usually in opposition to each other.

Изобразительное искусство как инструмент удержания власти*

*Березкин Юрий Евгеньевич, д. истор. н., зав. отделом
Америки, МАЭ РАН (Кунсткамера), Санкт-Петербург*

Речь не о соцреализме и абстракционистах, а о ранних сложных обществах. Количество профессионально выполненных фигуративных изображений, известных для Древней Америки и даже только для Перу, на три-четыре порядка превышает их количество для Передней Азии ранее конца III тыс. до н. э. Это не единственное различие между двумя первичными центрами формирования сложных обществ. В Андах монументальные общественно-культовые сооружения появляются не позже второй четверти III тыс. до н. э., т. е. на 1000 лет раньше поселений с числом жителей 1500–2000 чел. и на 3000 лет раньше поселений с числом жителей более 10000 чел., а в Передней Азии — в первой половине IV тыс. до н. э., т. е. одновременно с крупными поселениями, если не позже их. В Америке сокровища встречаются в могилах лиц, которым при жизни подчинялись лишь немногие тысячи людей, а в Месопотамии сокровища не известны даже для государств IV тыс. до н. э. Подобные различия связаны с разными источниками власти элиты. В ранних сложных обществах Передней Азии элита контролировала главным образом производство и распределение продуктов массового потребления, а в Андах — производство престижных изделий и их обмен, а также эзотерические знания. Предметы с профессионально выполненными фигуративными изображениями относятся к категории престижных и связаны с эзотерическим знанием, отражая идеологию определенных групп элиты. Не случайно изображения галлюциногенных растений и употребляющих наркотики персонажей обильны на памятниках искусства как среднемасштабных, так и для раннегосударственных обществ Центральных Анд, а многие золотые изделия в элитарных захоронениях доиспанской Колумбии представляют собой пред-

* Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ, № 11-06-00441, «Динамика централизации — децентрализации традиционных социально-политических систем Старого и Нового Света по археологическим, историческим и этнографическим данным».

меты, используемые для приема наркотиков. Смена художественных стилей, которые примерно соответствуют выделяемым археологическим культурам и их этапам, отражает смену элит, а не населения. В случаях распада идеологических систем и разрыва элитарной традиции профессиональное изобразительное искусство на время утрачивало каноничность или вообще исчезало. Так случилось после оставления общественно-культовых центров Перу в третьей четверти I тыс. до н. э. и распада культур уари и тиауанако в конце I — начале II тыс. н. э. Отдельные категории фигуративных изображений исчезали также в случаях, когда изделия, которые могли бы служить для них основой, становились престижными сами по себе. Именно резкое повышение качества парадных сосудов перуанских культур кахамарка и топара могло привести к исчезновению на них фигуративных изображений — подобные сосуды сами по себе достаточно красноречиво указывали на статус их обладателей. Сохранение отдельных образов и композиционных клише на протяжении тысячелетий может свидетельствовать об определенной преемственности идеологии, несмотря на смену конкретных элитарных групп. Полный разрыв с предшествующей традицией означает радикальную смену идеологии. В Передней Азии в исторический период такая смена приходится на эпоху омейядов, а в глубокой древности — на 8500–8000 до н. э., когда иконография Гёбекли-тепе и близких ему памятников уступает место иконографии «женщины и быка», что совпадает с переходом от присваивающей к производящей экономике. Появление сложных композиций в месопотамской и прото-эламской глиптике в IV тыс. до н. э. синхронно появлению близких государственным политическим структурам. В Андах преемственность многих образов прослеживается со второй четверти III тыс. до н. э. до эпохи инков. Образ воина с головой-трофеем в руке, появляющийся в конце II тыс. до н. э. и затем характерный для многих культур от Коста-Рики до северо-западной Аргентины, свидетельствует не о размахе военной активности (она сильно менялась), а об определенной идеологической доминанте. Сохранение антропоморфной личины как важнейшего образа во многих ранних иконографических системах циркумтихоокеанского региона может указывать на возникновение некоторых форм социо-политической организации еще в палеолите

Восточной Азии и их перенос в Америку ее ранними обитателями. В любом случае разные векторы социо-политического развития Центральных Анд и Передней Азии должны были определиться до того, как в этих регионах появились первые признаки существования сложных обществ.

Доклад обильно проиллюстрирован изобразительным материалом.

Visual art as a tool for maintaining power

*Yuri Berezkin, Museum of Anthropology And Ethnography
(Kunstkamera) RAS, Saint Petersburg, Russia*

From Ancient America and even from Ancient Peru we have hundreds, if not thousands, times more professionally made objects with figurative representations than for the Near East before the late III mill. B.C. It is not the only difference between two primeval centres of the emergence of complex societies. In the Andes monumental public buildings appear not later than 2750 B.C., i. e. 1000 years before the first settlements with 1500–2000 dwellers and 3000 years before settlements with ca. 10,000 dwellers, while in the Near East big settlements and monumental buildings appeared at about the same time, 4000–3500 B.C. In America gold and other treasures are found in graves of persons who were heads of social units as small as several thousands of people while in Mesopotamia no grave treasures are known till the 3rd mill. B.C., long after the first state-level societies had appeared. These differences are the result of different sources of power of local elites: control over production and circulation of staples in the Near East and over prestigious goods and esoteric knowledge in America. Professionally made figurative representations are a category of prestigious goods related to the esoteric knowledge controlled by particular elite groups. The change of style reflects the change of the elites and not of the populations. The degree of continuity of the art styles reflects the degree of continuity of ideological and political traditions. Vectors of socio-political development of the Central Andes and the Near East had diverged long ago before the first societies, which we call complex, appeared.

Персонажи — устрашители детей в современных мифологических представлениях украинцев Полесья

Буйских Юлия Сергеевна, к. истор. н., м. н. с., Институт искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Т. Рильского НАН Украины, Киев

Объектом рассмотрения являются образы детских запугиваний, так называемые «персонажи-устрашители» [Хафизова 2000: 200], которые встречаются в различных запретах и формулах пугания детей. Следует подчеркнуть, что мы не использовали сказочную прозу, песенный фольклор и собственно детские страшилки — «страшные рассказы», или «детские мифы» по формулировке М. П. Чередниковой [Чередникова 2002: 99]. Изучение мифологических персонажей (МП), которые фигурируют в вышеназванных жанрах, представляет собой отдельную сферу исследования.

Работа базируется на полевых материалах, собранных автором в Камень-Каширском р-не Волинской обл., Емильчинском и Народицком р-х Житомирской обл., Володимирецком, Дубровицком, Заричненском, Сарненском р-х Ровенской обл. Украины. Таким образом, материалом охвачена территория преимущественно Западного и отчасти — Центрального Полесья.

Наиболее распространенными персонажами в формулах пугания детей на исследуемой территории являются русалки. Отметим, что в быличках этот МП воспринимается информантами как реальное существо и описывается более детализировано, чем в формулах пугания детей. Когда респондент затрудняется ответить на вопросы собирателя о том, кто такие русалки и как они выглядели, он, в большинстве случаев, вспоминает, как в детстве его пугали русалками. В таких рассказах русалка описывается довольно схематично, также в них прямо не говорится о ее происхождении, связанном со смертью. Ее связь с загробным миром выражается либо в угрозах (русалка задушит/убьет ребенка, если он не будет слушаться), либо через вербализацию подчеркнута аномальных визуальных черт: волос (нечесанные, длинные, зеленые), рук (длинные, худые), белой одежды, наготы. Иногда говорится об атрибутах русалки: коса, толкач. Но в большинстве зафиксированных текстов о детских запугиваниях, вни-

мание на визуальных характеристиках русалки все же акцентируется мало. Оно сосредоточено на ее действиях — забрать ребенка, утащить в жито/колодец, зачекотать, утопить в речке. Близким к русалке персонажем-устрашителем выступает утопленник, которого иногда называют «чорт у воді» или «водяник». Водяной выступает не как самостоятельный МП, а как одно из названий вредоносного мертвеца, который обитает в воде и может утопить ребенка. Известно, что украинские мифологические представления об утопленнике и водянике близки. Добавим, что часто в формулах пугания детей утопленник приближается к разряду неиндивидуализированных «лякал» и «ляках» без визуального образа. Например, запрещая детям купаться в речке, им говорят, что в воде «что-то» щипает и тянет за ногу.

Особенностью русалки и утопленника как персонажей детских запугиваний является то, что кроме формул пугания детей, они, в первую очередь, являются традиционно выделяемыми персонажами низшей мифологии. Особняком стоит бабай, как образ, который функционирует в мифологических представлениях только в качестве персонажа-устрашителя. Отталкиваясь от нашего материала, можем предполагать, что бабай в формулах пугания детей — персонаж более поздний. В частности, некоторые респонденты подчеркивали, что их в детстве страшили русалками и разными «ляками», а вот они уже пугали своих детей бабаем. В некоторых текстах бабай фигурирует вместе с русалкой, причем информантом отмечается, что русалок ребенок не боится, так как не верит в их существование, а вот бабай представляется ему вполне реальным: страшным, волосатым, бесформенным.

Не менее популярным персонажем детских запугиваний является «баба», визуальный образ которой не имеет конкретных черт. Это существо пребывает в мифологически маркированных, потенциально «чужих» и опасных местах — на обочине дороги, около моста, в колодце. Иногда «баба» имеет более конкретные характеристики «залізної баби», которая живет в колодце, иногда — на огороде и имеет рога, на которые накалывает непослушных детей. Впрочем, в ряде текстов на ее локусе внимание не акцентируется, она просто фигурирует как опасное, вредоносное существо.

Еще одну категорию персонажей-устрашителей составляют потенциально небезопасные и враждебные «чужие». Это может быть собирательный образ «чужих людей» или «цыган», которые украдут, заберут в мешок/рюкзак, схватят, посадят в машину и увезут и т. п. Показательной иллюстрацией социальных процессов, в русле которых происходят и трансформации в мифологической системе, является убеждение респондентов, что сейчас детям стоит бояться не русалок и чертей, а алкоголиков, убийц, бандитов. Отметим, что вышперечисленные деклассированные элементы, судя по материалам, становятся популярными персонажами детских запугиваний, приобретая вполне мифологические визуальные черты.

Итак, рассмотренными персонажами являются, в первую очередь, те существа, которые постоянно обитают в различных потенциально опасных для детей локациях — речка, колодец, дорога, поле, места под мостами. В пределах же пространства дома это такие «пограничные» локусы, как чердак, подвал, порог. Во-вторых, это те, кто в определенное время может прийти из другого, «чужого» пространства и причинить вред или забрать с собой в качестве наказания за плохое поведение, капризы, нарушение определенных норм и правил поведения. Все персонажи-устрашители исследуемого региона исполняют своего рода педагогические функции и направлены на кодификацию поведения детей.

Литература

Хафизова 2000 — *Хафизова Л.Р.* Бука как персонаж детского фольклора // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М.: Индрик, 2000.

Чередникова 2002 — *Чередникова М.П.* «Голос детства из дальней дали...» (Игра, магия, миф в детской культуре). М.: Лабиринт, 2002.

Characters invoked to frighten children in the contemporary mythology of the Ukrainians of Polesia

*Yulia Buyskikh, Rylsky Institute of Art Studies, Folklore and Ethnology,
National Academy of Sciences of Ukraine, Kiev, Ukraine*

The study deals with the images of children's bullying called "characters intimidators" (scary characters) in modern mythological beliefs of the Ukrainians of Polesia area. These characters are presented mainly in various prohibitions and special formulas for frightening children. This work is based on the author's field materials collected mostly in the West and partly in the Central Ukrainian Polesia. The first group of characters can be described as creatures, inhabiting some dangerous places for children. Among them are the river and "utoplenyk" ('drowned man'), "vodianyky" ('water spirit'), the well and "zalizna baba" ('iron woman'), the road with the strangers and gypsies, who have mythological visual features, etc. Within the space of a house these places are the garret, the basement and the threshold where "babaj" is located. Another group presented by creatures that may come from "the other world" and cause harm for children who behave bad, whims, and breaking the number of prohibitions, and take them away as a punishment. Generally these characters are "rusalky" (mermaids) and strangers (gypsies and other aliens). All listed scary characters of the region are aimed to codify the behaviour of children by performing the pedagogical functions.

Визуализация слова и вербализация образа в испанских «Аллилуйях»

*Возякова Наталия Владимировна, к. филол. н.,
преп., Институт лингвистики, РГГУ, Москва*

«Аллилуйи» являются разновидностью веревочной литературы, которая появилась на Пиренейском полуострове приблизительно во второй половине XVI в. и просуществовала до 40-х гг. XX в. Печатались они на отдельных листах, представляя собой серию мелких квадратных гравюр для просмотра сверху-вниз и слева-направо. В XVII в. изображения стали сопровождаться подписями, а в «золотой век» веревочной литературы (XIX в.) — связным текстом, написанным народным стихом ярмарочного театра.

В нашем сообщении мы сосредоточимся на нарративных «Аллилуйях» второй половины XIX в. — начала XX в., когда наиболее популярным типом среди серийных литографий становится переложение общеизвестных театральных, литературных и фольклорных сюжетов, таких как деяния героя Сида Кампеадора, история гибели семи инфант Лары, приключения Дон Кихота или драмы теруэльских возлюбленных. Из всего необъятного корпуса эстамп нас привлекает данный материал тем, что мы сталкиваемся с нестандартным подходом в интерпретации изначального текста, который, кроме того, сокращается и упрощается в содержательном аспекте, в знаковом — перекодируется, распределяясь между образом и словом. Соответственно, предполагается рассмотреть следующие вопросы: что из оригинала подвергается визуализации и что получает словесную обработку, каковы лингвистические особенности текста «Аллилуйя» и, наконец, каково соотношение текста-изображений.

Любопытно, что первоначальная функция иллюстраций, занимающих две трети площади листа, в нарративных «Аллилуйях» утрачивает роль протагониста, поэтому в смысловом плане более важную роль выполняют сжатые рифмованные двустишия. В то же время разделенные между собой квадратной рамкой гравюры влияют на фрагментацию повествования, которое в сознании читателя распадается на отдельные сцены и приобретает прерывистый, скач-

кообразный характер. В итоге, можно говорить о театрализации повествования, ибо, изображая героев все время в действии, иллюстратор в конечном итоге представляет каждой картинкой изолированную сцену. Переводу нарратива в сценическое действие способствует и сам язык стихов, который заимствуется из устных ярмарочных жанров. Кроме того, сюжет трансформируется не только за счет сжатия, то есть выпадения изначальных эпизодов, но и за счет появления в нем новых эпизодов в духе веревочной литературы, которая часто трагический сюжет переводит в комический регистр.

Римский атриумный дом: домашние божества в пространстве жилища

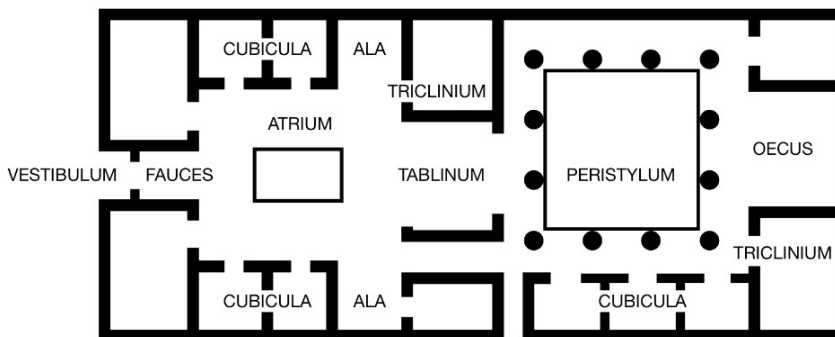
Волкова Мария Дмитриевна, студент,
факультет истории искусства, РГГУ, Москва

Мой доклад посвящен анализу архитектуры жилых домов в Помпеях. Эти дома в литературе обычно обозначаются термином «атриумные» либо «атриумно-перистильные», если есть внутренний двор с колоннадой. Это патрицианские дома, которые в античности назывались словом *domus*, однако этот термин не совсем подходит для архитектуры, так как в своем основном значении — это термин родства, такой как *familia*. Атриумные дома, обнаруженные в Помпеях, датируются периодом IV в. до н. э. — серединой I в. н. э. Однако я надеюсь, что выводы, которые я делаю, справедливы не только для архитектуры Помпей, но и отображают более древние и общие для латинян представления. Это подтверждает недавнее исследование Воллиса-Хандрила [Wallace-Hadrill 1994: 16], который показал, что в римской столице также существовали такие дома, и статья Маргарет Вейтс [Waite 1914], которая проследила генетическую связь между римскими атриумно-перистильными домами и реконструкциями этрусской жилой архитектуры.

Атриум у древних римлян ассоциировался с традиционной патриархальной римской культурой, такой, какой ее воспевал Катон [Кнабе 2006: 645]. В этом смысле он противопоставлялся перистиллю, который был заимствован из Греции в III в. до н. э. [Varr. Re. Rust.:1]. Помпейские дома обычно имели обе эти части: атриум и перистиль, хотя встречались и просто атриумные дома, в которых место перистилия занимал сад без колоннады (*hortus*). Атриум также связан с домашним культом, с римскими домашними божествами: Вестой, Ларами, Пенатами. Закономерным является вопрос: были ли эти божества как-то связаны с организацией пространства дома, в котором они обитали? Я хотела бы попробовать ответить на этот вопрос, сопоставив части римского дома с божествами.

В основе этого сопоставления лежит идея «визуальной оси», которую развивали такие исследователи, как Хейних Дреруб, Лайз Бэк и Джон Кларк [Clarke 1991: 7].

Это означает, что с порога дома видно сразу несколько помещений, располагающихся на одной линии. Названия этих помещений общеизвестны: *vestibulum*, *janua*, *fauces*, *atrium*, *tablinum*, *peristylum* (*hortus*).



Идеальный план атриумно-перистильного дома по описаниям Витрувия. (Изображение воспр. по [Allison 2007].)

1. Первое помещение — *vestibulum*. *Vestibulum* — пространство между улицей и домом, находящееся перед входной дверью. Здесь клиент ожидает, когда его позовут войти в дом. У слова *vestibulum* неясная этимология. Сервий пишет, что *vestibulum* был посвящен Весте [Serv.: 2. 469]. Овидий в «Фастах» указывает, что слово *vestibulum* происходит от *Vesta*, потому что здесь в древности горел очаг [Ov. Fasti: 6. 303–305]. В современных ему домах очаг переместился на кухню, но «мы призываем при входе в жилища», пишет Овидий.

2. Вслед за *vestibulum* располагается *janua*, дверь. В данном случае доказано, что *janua* происходит от имени бога Януса [Ernout-Meillet 1967: 305].

3. Третье соответствие менее очевидно, на данный момент это лишь мое предположение, — *compluvium* и *Terminus* (Термин). По свидетельству Феста, ему поклонялись там, где был проем в кровле [Fest: Terminus]. Овидий в «Фастах» пишет о том, что открытая кровля была в храме Юпитера на Капитолийском холме, поэтому этот храм был также и святилищем Термина [Ov. Fasti: 2.670–675].

Проем в крыше — нехарактерная черта для храмовой архитектуры, но это основная характеристика атриума, который освещался через *compluvium*.

4. Следующее помещение — *tablinum*. Это помещение замыкает атриум и символизирует власть *paterfamilias*, главы домашнего культа. В несохранившихся домах, существовавших до IV в. до н. э., здесь располагалась супружеская кровать, *lectus adversus* 'ложе напротив [двери]'. Само ее название указывает на то, каким важным было расположение ложа по отношению к двери. В IV веке до н. э. *lectus adversus* сменил *cartibulum*, стол *paterfamilias*. С этого момента власть *paterfamilias* символизировало уже не брачное ложе, а стол с документами. Таким образом, *tablinum* связан с *paterfamilias*, с его властными функциями и его ролью в продолжении рода. Потому мне кажется, что *tablinum* можно также связать с божеством Гением, считавшимся духом-двойником *paterfamilias* и отвечавшем за продолжения рода. После смерти *paterfamilias* он вселялся в его наследника [Огг 1973: 45]. *Tablinum* репрезентировал как раз эти функции: власть (*cartibulum*) и продолжение рода (*lectus adversus*).

5. Семья приносила жертву у алтаря — ларария, располагавшегося либо в правом углу атриума, либо в перистиле (очень часто опять же напротив двери). Главным изображением в ларариях были Лары. Поэтому вполне закономерным было провести аналогию между этим алтарем и Ларами. Если в алтарях, располагавшихся в других частях дома, могли изображаться другие божества, то в алтарях напротив двери изображались только Лары и Гений. В этой связи хотелось бы вспомнить строчки из Овидия, где он пишет от лица Януса в «Фа-стах»:

Та сторона на народ, эта на Ларов глядит,
Так что и в доме привратник, у самого сидя порога,
Видит того, кто вошел, видит того, кто уйдет. [Ov. Fasti: 1.135–140]

Если воспринимать эти строчки буквально, можно подумать, что Лары располагались напротив двери так, чтобы одно из лиц Януса могло их видеть.

Таким образом, можно сказать, что устройство дома имеет определенную семантику, сравнимую, например, с семантикой крестово-купольного храма: в парусах — евангелисты, в барабане — пророки, в куполе — Пантократор. Конечно, у нас есть только ограниченное количество текстов, исходя из которых мы можем пытаться проводить аналогии между частями дома и богами. Если эти аналогии верны, то, возможно, эта последовательность божеств может быть прочитана как текст, так же как в христианском храме. В любом случае эти соответствия являются следствием того, что такие домашние божества как Веста-очаг, Янус-дверь имели свое традиционное место в доме.

Литература

Кнабе 2006 — *Кнабе Г.С.* Избранные труды. Теория и история культуры. М., 2006.

Allison 2007 — *Allison P.M.* Domestic spaces and activities // *The World of Pompeii* / J.J. Dobbins, P.W. Foss (eds.). London; New York: Routledge, 2007. P. 269–278.

Clarke 1991 — *Clarke J.R.* The Houses of Roman Italy, 100 B.C. — A.D. 250: Ritual, Space, and Decoration. University of California Press, 1991.

Ernout-Meillet 1967 — *Ernout A., Meillet A.* Dictionnaire étymologique de la langue latine. Paris. 1967.

Fest. — Festus. Terminus

Orr 1973 — *Orr D.G.* Roman domestic religion: a study of the Roman household deities and their shrines at Pompeii and Herculaneum. University of Maryland, 1973.

Ov. Fasti — Ovidius. Fasti.

Serv. — Maurus Servius Honoratus. in *Vergilii carmina comentarii*.

Varr. — Varro. *Rerum Rusticarum Libri Tres*

Waites 1914 — *Waites M.C.* The Form of the Early Etruscan and Roman House // *Classical Philology*. Vol. 9. No. 2 (Apr., 1914). P. 113–133.

Wallace-hadrill 1994 — *Wallace-Hadrill A.* Houses and society in Pompeii and Herculaneum. 1994.

Roman atrium house: domestic deities in the space of a dwelling

Maria Volkova, Russian State University for the Humanities, Russia

The shape of the ancient Roman atrium or atrium-peristyle house is associated with traditional patriarchal culture of Rome praised by Cato. That culture is also connected with domestic cults of Vesta, Lares and other deities of household.

This report discusses the question of whether there is a notable influence of these cults on the spatial organisation of houses in which the household deities dwelled. To identify traces of this hypothetical influence, we should try to associate the chief elements of an ancient Roman house, placed along the main axis, with the household deities.

It is suggested to review the symbolic meaning of architectural elements of a house, which an ancient Roman man would pass upon entering it and heading inside. We know the names of these elements: *vestibulum*, *janua*, *fauces*, *atrium* (in which the key elements were *compluvium* and *impluvium*), *tablinum*, and *hortus*.

Connection between *vestibulum* and Vesta, *janua* and Janus, *lararium* and Lares is quite obvious. Drawing analogies between *atrium*, *tablinum* and household deities is more difficult. The hypothesis is as follows: *compluvium* was connected with Terminus: Festus writes that his altar was placed under an opening in the roof. A good candidate for a deity associated with *tablinum* is Genius – a soul-twin of Paterfamilias, responsible for fertility of the master of the house and ensuring his authority. It seems to be logical to associate Genius with *tablinum* – a place where marital bed was initially situated, later to be replaced with a table designed for paperwork and symbolising the power Paterfamilias had over his household.

«Человек с фотоаппаратом»: исследователь-фотограф в конце XIX в. (по материалам Волго-Уралья)

*Вятчина Мария Васильевна, докторант,
Тартуский университет, Тарту*

Во второй половине XIX в. происходило складывание жанра этнографической фотографии: обсуждался контент, форма, содержание, вырабатывались рамки ее прагматики. Сохранившиеся фотографии остаются свидетельством разнообразных процессов, сопутствовавших их созданию. Сюда можно включить планы экспедиций, к которым привлекались фотографы, экономическая сторона взаимодействия университетов (которые выступали одними из инициаторов изучения инородческого населения) и фотозаведений, изготовление снимков и формирование музейных коллекций, условия хранения и использования в музейно-выставочном пространстве, распространение технических новинок и ситуация «выхода» этнографа в поле с фотоаппаратом. В фокусе предлагаемого доклада находится коммуникативная ситуация взаимодействия исследователя и изучаемого населения, «отягощенная» спецификой фотосъемки, благодаря техническим достижениям распространившейся в экспедиционных практиках уже во второй половине XIX в. Анализ сохранившихся (и доступных) дневников и записей позволяет реконструировать практики создания экспедиционной фотографии. В трудно достигаемых деревнях человек с фотоаппаратом вызывал страхи и подозрения. Например, о фотографе-этнографе М. Е. Евсевьеве известно, что в 1889 г. в одном из мест, где он работал с М. П. Веске, преподавателем финских наречий Казанского университета, жители едва не подожгли избу, в которой ночевали исследователи [Евсевьев 2004: 9]. В другом мордовском селе староста запретил делать съемку праздничного обряда, передав слова жителей о том, что они не желают, чтобы с их «моления сняли портрет». О другом проблемном аспекте писал С. А. Морозов: «Много забот стоило сохранить в целости пластинки на трясках дорогах. Чинили преграды местные власти. Однажды местный пристав ... был настолько напуган фотографом из Петербурга с аппаратом на треножнике и черным по-

крывалом, что хотел было уничтожить все его пластинки...» [Морозов 1953: 72]. Финский этнограф У. Т. Сирелиус, в 1907 г. исследовавший пермяков и удмуртов Волго-Уралья, описывал в дневнике следующие сложности: «Было почти невозможно уговорить женщин сфотографироваться. Когда же несколько, наиболее смелых из них сфотографировались, то сразу же последовало требование о плате денег. В следующей записи Сиреулис с ужасом вспоминает, что «алкоголь воздействовал на женщин сильнее... Я тоже не уберегся от нападений амазонок, о чем не буду здесь распространяться. Треножником от фотоаппарата я смог отбиться от этих бесстыдниц, не имевших ничего общего с милыми богинями любви» [Сирелиус 1997: 116]. Со стороны стариков особое отношение вызвал исследовательский интерес к фиксации старинных построек: «Для того ты старье фотографируешь, чтобы царю показать, в каких плохих домах вотяки живут, до какой жизни они докатились, варя кумышку» [Сирелиус 2003: 54]. В условиях конца XIX в. фотограф был фигурой, оперирующей властными императивами. Он не был похож на местное сообщество: был одет иначе, зачастую говорил на другом языке — на языке администрации, и от незнания местных языков он пользовался услугами чиновников, или учителей, или местных помощников. Он обладал совершенно непонятными и невиданными предметами. Он желал выполнения незнакомых действий (заставляя стоять перед объективом, причем достаточно долго; сохранять статичное положение тела; зачастую — надевать самую лучшую одежду; доставать зимние предметы в летнее время; наряжаться в свадебный костюм, который, соответственно ритуалу, лишь однажды в жизни). Из приведенных примеров видно, какое отношение к исследователю развивалось в крестьянской среде, как представления о «плохом чиновнике», повышающем налоги, и противопоставляющемся «доброму царю», влияли на отношение крестьян к незнакомой фигуре исследователя, «обремененного» черным ящиком фотоаппарата. Вопрос о том, каким образом исследователи вступали в контакт с местным населением, каковы были причины «коммуникативных неудач» может быть поднят в отдельной работе, поскольку сюда включаются и изучение «мира воображаемого» (когда традиционное общество знакомится с новым явлением, будь то самовар, фотоаппарат, часы или электриче-

ство), и анализ дневников и писем, и отдельные факты, отраженные в художественной литературе.

Литература

Евсевьев 2004 — *Евсевьев М.Е.* Жизнь мордвы в фот.: Фотоальбом. Саранск: Морд. кн. изд-во, 2004.

Морозов 1953 — *Морозов С.* Русские фотографы-путешественники. М.: Географгиз, 1953.

Сирелиус 1997 — *Сирелиус У.Т.* Из путешествия по северо-востоку России (пер. с финск. А. Сурво) // Арт. 1997. № 1. С. 114–117.

Сирелиус 2003 — *Сирелиус У.Т.* Из путешествия по Северо-Востоку России (фрагменты путевых заметок) // Герценка: Вятские записки. Вып. 5. Киров, 2003. С. 50–59.

“A man with a camera”: the researcher-photographer at the end of the 19th century (based on the materials of the Volga-Ural region)

Maria Vyatchina, University of Tartu, Tartu, Estonia

In the second half of the 19th century the genre of ethnographic photo was formed: its content and form were discussed, a framework of its pragmatics was developed. The remaining photos are the evidence for various processes accompanying their creation. It is possible to include here plans of expeditions in which photographers participated, the economic interaction of universities (which acted as initiators for the study of the foreign population) and photo institutions, production of pictures and formation of museum collections, storage and usage conditions in museum and exhibition space, distribution of technical novelties and a situation of “entering” the field with the camera by the ethnographer.

The focus of this report is a communicative situation of interaction of the researcher and the researched population, “burdened” by specifics of photographing. The analysis of remained (and available) diaries and records allows us to reconstruct the practices of taking photos. In conditions of the end of the 19th century the photographer was a figure operating with imperious aims. Given examples show, how the attitude towards the researcher was developed in the country environment, and the ideas of “the bad official” who raises taxes, influenced the relation of peasants to an unknown figure of the researcher burdened “with a black box of the camera”.

Образ Сендушного в фольклорных текстах русских старожилов Якутии

*Горбунова Яна Яковлевна, студент,
филологический факультет, Северо-Восточный
федеральный университет, Якутск*

Территория северо-востока России — уникальный регион, в котором сохранились самобытные островки русского языка. Русские заселяли Якутию почти четыре века. В Республике Саха (Якутия) к XX в. сложилось постоянное русское население, которое современные исследователи называют «старожильческим». Переселенцы стремились сохранить традиции своих предков: самобытные язык, культуру, обряды, песни.

Русские старожилы, оказавшись на Крайнем Севере, тесно общались с местным населением, что сказалось на их мировоззрении: надо было приспособиться к суровым условиям жизни в заполярном крае.

Номинации демонологических персонажей всегда вызывали интерес у исследователей. На примере демонологических персонажей можно проследить особенности визуального и вербального представлений данных образов в картине мире русских старожилов. В духовной культуре местнорусских наблюдается своеобразное соединение разных элементов. С одной стороны, много реалий, сохранившихся из русского фольклора. А с другой, есть заимствования из якутского языка и других коренных языков Севера. Но обратим внимание на культурно-специфические реалии, характерные только для нижнеиндигирских говоров. Например, Сендушный. Сендуха — это «тундра». В сендухе они охотились, ставили капканы, добывали пропитание для семьи. Сендушной — это хозяин сендухи, тундры. Жители Индигирки говорили: «Доселе рассказывали, будто есть Сендушной человек. Он, видно, хозяин всей сендухи от моря до рек» [Дружинина 1997: 37]. И на Нижней Колыме были уверены: «Не может быть сендуха без хозяина. В сендухе есть сендушной человек, он хозяин сендухи». Сендушной известен как покровитель тундры. Визуально Сендушный представлен по-разному. Порой он приходит в гости к лю-

дям как самый обычный человек, порой не показывается людям, а просто ходит рядом. В Русском Устье отмечали: «Вот ты-то гувришь, што охто-то зашел, походил по колидору-ту, ты слысала все это, а не видела. Это вот сендушной-то и бул». Фразеологизм «Сендушной человек» зафиксирован в словаре с пометой «суевер.», что означает суеверное понятие, воспринимаемое носителями говора с особым страхом, окруженное некоей тайной, может быть, представляющее угрозу для человека, отсюда обретающее специальный смысл. Кроме того, Сендушной часто приходит к людям, иногда превращаясь в белого коня, а также может красть «хорошеньких девушек»: «Однажды сендушной пришел к старику, к охотнику и сделался белым конем. А другой раз он украл его дочи» [Дружинина 1997: 38]. В легендах и быличках местнорусских Сендушного порой смешивают с худым чукчой, называя злым хозяином тундры, который имел привычку заходить к людям и скандалить, даже убивать. Отсюда и ругательство: «Чтоб тебя Сендушной побрал» в значении «черт тебя побери».

В легендах и преданиях Русского Устья говорится, что Сендушный — «большой и здоровый», выглядит как человек, ездит на собаках. Этот демонологический персонаж явно негативен. Он «креста боится, а карты любит» [Фольклор Русского Устья 1986: 217]. Некоторые люди «с ним знали», давали «Сендушному карты, спирт и просили песка им дать поболее». И он им давал много песка. Но «кто знает с Сендушным, на том свете к сатане пойдет». Самыми частотными оказываются мотивы: «Сендушный пугает людей», «Сендушный — главный хозяин тундры», «Сендушный является людям в облике человека», «Сендушный крадет хорошеньких девушек», «Сендушный боится креста». В рассказах о Сендушном ярко представлены разговорные ситуации, в которых данный персонаж оживленно ведет беседу, играет в карты и прочее. Также подробно описываются приемы, с помощью которых можно избежать негативных последствий от знакомства с ним. Так, рекомендуют очертить круг на снегу и стоять в нем, тогда поговорив, Сендушный может оставить человека в покое.

Таким образом, данный демонологический персонаж олицетворяет собой таинственный мир необъятной тундры, соединив в себе и

знакомые черты человеческого характера, и загадочные возможности стихийных сил природы. В целом в богатом словарном лексиконе русских старожильческих говоров мы видим региональные особенности мифологических представлений.

Литература

Дружинина 1997 — Дружинина М.Ф. Словарь старожильческих говоров на территории Якутии (Р–Я): учебное пособие. Якутск: Изд-во Якутского ун-та, 1997.

Фольклор Русского Устья 1986 — Фольклор Русского Устья / отв. ред. С.Н. Азбелев, Н.А. Мещерский. Л.: Наука, 1986.

The image of Sendushnyj in the folklore texts of Russian Old Residents of Siberia

Yana Gorbunova, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia

Our presentation deals with Sendushnyj [senduʃnʲij], one of the demonological characters of the folklore of Russian old residents of Siberia. At the beginning of the 20th century, a stable Russian population had been formed in the Republic Sakha (Yakutia); contemporary researchers call these people Starozhils (‘Old Residents’). Russian Starozhils of the Far North have preserved their distinctive culture and traditions. In our presentation we take note of specific cultural elements peculiar to the speakers of the Low-Indigirka dialects.

Sendushnyj, the lord of the tundra, is present only in legends and folk tales of Russian Starozhils of Yakutia. Sometimes this personage is confused with the Evil Chukchee, an evil wizard, the owner of the tundra. Fables and legends of Russkoye Ustie describe Sendushnyj as a “big and stout” demonic person, who looks like a human being and can drive a dog sled. The image of this character is obviously negative; however, local tales narrate episodes of Sendushnyj’s chatting with people, playing cards with them, helping hunters, etc. Folk tales describe how one can avoid negative consequences of contacting Sendushnyj.

The general characteristics of the personage given in the dictionary by M. F. Druzhinina are fleshed out with striking examples from folkloric and ethnographic materials.

О ритуально-мифологической семантике темы змееборства

*Джапуа Зураб Джотович, д. филол. н., директор,
Центр нартоведения и полевой фольклористики,
Абхазский государственный университет, Сухум*

В произведениях необрядового фольклора соотношения ритуально-мифологических реалий и фольклорных нарративов большей частью предстают в латентной форме. Стираются ритуальные подпорки сюжетов или, наоборот, ритуалы теряют свои фольклорные трактовки, но «древние обычаи, давно вышедшие из употребления, вплетаясь в фольклорные сюжеты и мотивы, переживают тысячелетия» [Абаев 1990: 178–179].

Для освещения данного вопроса обратимся к мотиву змееборства, который в международном указателе Аарне–Томпсона обозначен № 300 и «составляет один из важнейших сюжетных пластов в фольклоре» [Неклюдов 1975: 72].

В абхазском фольклоре тема змееборства или великаноборства наиболее отчетливо и полно представлена в героико-архаическом нартском эпосе, богатырской или волшебной-героической сказке, мифологическом предании, также ее дальнейшая трансформация весьма наглядна в героико-историческом эпосе.

В абхазских нартских сказаниях этот сюжет постоянно связан с образом центрального героя эпоса Сасрыкуа и предстает как неудавшаяся попытка погубить героя:

Герой, из-за коварства своих братьев оказавшись в подземном мире, вступает в бой с драконом (реже с великаном), запрудившим единственный источник воды в том мире и требующим девушку за то, что позволяет людям в определенное время набрать воды, и уничтожает его в жарком поединке [Нарты: №№ 47, 169, 170, 245, 246, 254, 255, 259–275, 330, 390, 391].

Как установлено, во всех своих жанровых разновидностях мотив змееборства восходит к мифоэпической традиции «отдавать девушек и женщин в жены водным духам, которые часто выступают в виде огромных змеев и драконов» [Фрэзер 1983: 145]. Подобный обряд ритуальной женитьбы — предоставление девушек водяным демонам и

богам (мотив сексуального избранничества) для природного обновления и плодородия, широко распространен у многих народов древности (см.: [Фрэзер 1983: 139–145; Штернберг 1936: 140–185, 465–466; Пропп 1986: 253–263]). Ср., например, в древнекитайской мифологии, где «воспоминания об этом обряде переживались очень долго, и мотив посылки девушки в жены реке оставался популярным в фольклоре чуть ли не до наших дней» [Яншина 1984: 100].

Также и в абхазской мифологии имеются обряды и тексты, весьма показательные для раскрытия семантики нартского сюжета о змееборстве. В этом смысле обращает на себя внимание, например, обряд вызывания дождя у абхазов «Дзиуау».

Содержание обряда, описанное первым абхазским этнографом С. Т. Званбой еще в середине XIX в., сводится к следующему:

Во время засухи деревенские девушки отправляются к речке, нарядив куклу в виде женщины, и поют следующую песню:

Воды дашь, воды дашь,
Воду дождевую, маргаритку красную,
Сын владыки жаждет,
Немного воды, немного воды!

Спеваясь таким образом, девушки пускают куклу по течению воды [Званба 1982: 41].

Исследователи справедливо связывают данный обряд с древними мифологическими представлениями «о священном браке между земной женщиной и покровителем водной стихии» [Аншба 1982: 49].

Для реконструкции мифологической семантики мотива змееборства особого внимания заслуживает обряд моления хтоническому божеству моря, который связан с фамилией Ампар и доходит до наших дней. Согласно этому обряду и связанному с ним мифологическому преданию, в глубокой древности род Ампаровых приносил в жертву морю одну из лучших девушек. Семнадцатилетнюю девушку приводили (или сама приходила) к дубу, стоявшему на высоком морском берегу, и оттуда отдавали ее морю. В один год черед, отдавать жертву морю пришлось мужчине, имевшему единственную дочь, и он (в некоторых вариантах — брат девушки) убил чудовище или остановил его и вынудил согласиться с тем, чтобы впредь ему

приносили в жертву не девушку, а животное.

И после этого Ампаровы ежегодно стали совершать большое моление на морском берегу — морскому божеству Аг-ныхе (ага — берег, набережная, аныха — святилище), обязательные атрибуты которого: жертвенная овца, жертвенный амгял (чурек), сухое черное вино, мамалыга, тыква, грецкий орех, фундук, каштан [Дьячков-Тарасов 1905: 57–58; Чукбар 1975: 63–66; Чурсин 1957: 26; Маля 1970: 82; Гожба 1998].

Примечательно, что информанты описывают настоящий обряд вместе с мифологическим преданием о его происхождении, которое весьма сходно с вышеприведенным нартским сюжетом о змееборстве. Несмотря на свою «историческую» окраску и форму предания (связь с реальной фамилией, отец или брат девушки вместо эпического или сказочного героя, диалог между человеком и чудовищем и т. п.), остов мифа составляет все тот же мотив змееборства.

Итак, в традиционной культуре абхазов мы находим и вербальные, и визуальные версии темы змееборства. При этом обряды как сюжетообразующие факторы стоят рядом с фольклорными повествованиями или вписываются в структуру сюжетов, становятся их органическим элементом. В молении, связанном с родом Ампаровых, возникновение визуальной версии обряда предание объясняет как замену другого более древнего ритуала, когда морскому божеству приносили в жертву не овцу или козленка, а красивую девушку, само же предание, как видим, передается в увязке с ритуалом. Иными словами, здесь ритуал и его фольклорные трактовки выглядят «не как отношения истоков и „отражений“, но как равнозначные по функциям и синхронные по существу выражения одного содержания» [Путилов 1999: 21].

Литература

Абаев 1990 — *Абаев В.И.* Избранные труды в двух томах. Т.2: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990.

Аншба 1982 — *Аншба А.А.* Абхазский фольклор и действительность. Тбилиси, 1982.

Гожба 1998 — Ага-ныха (Божество рода Ампар) / запись и публи-

кация Р.Х. Гожбы // Эхо Абхазии. 1998. № 48. 28.12. С. 1.

Дьячков-Тарасов 1905 — *Дьячков-Тарасов А.Н.* Бзыбская Абхазия// ИКОРГО. Т. XVIII. Тифлис, 1905.

Званба 1982 — *Званба С.Т.* Абхазские этнографические этюды. Сухуми, 1982.

Малия 1970 — *Малия Е.М.* Народное изобразительное искусство Абхазии (ткани и вышивки). Тбилиси, 1970.

Нарты — Нарты: Абхазский героический эпос: в 7 т. / под ред. З.Д. Джапуа (рукопись).

Пропп 1986 — *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

Путилов 1999 — *Путилов Б.Н.* Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. СПб., 1999.

Фрэзер 1983 — *Фрэзер Д.Дж.* Золотая ветвь. 2-е изд. М., 1983.

Чукбар 1975 — *Чукбар А.И.* Рассказы и статьи / сост. Х.С. Бгажбы. Сухуми, 1975.

Чурсин 1957 — *Чурсин Г.Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.

Штернберг 1936 — *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

Яншина 1984 — *Яншина Э.М.* Формирование и развитие древне-китайской мифологии. М., 1984.

The ritual and mythological semantics of the dragon-fighter motif

Zurab Dzhapua, Abkhazian State University, Sukhum, Abkhazia

In the Abkhazian folklore the theme of Snake / Dragon / Giant Fighter (AaTh 300) is the most completely represented in the Nart epic, hero tales and mythological legends and in the Abkhazian historical heroic epic. In the Nart epic it is permanently connected with the Sasryqwa cycle. In various genres this plot goes back to the mythological tradition of giving girls as wives to water spirits, which appear in shape of giant snakes and dragons.

The semantics of the Nart plot about Dragon Fighter is connected with the Abkhazian current praying ritual to the chthonic deity of sea, (Yet-nykh, Ag-nykh). This ritual is commented by a mythological legend.

In the Abkhazian culture we are dealing with both, verbal and visual (practical) versions of the Dragon Fighter motif. The development of the practical version (the prayer to the sea deity) is explained by the tradition being replaced by more ancient one.

Шаманский глаз и рука, водимая духом: визуальное и вербальное в визионерских практиках алтайцев*

*Доронин Дмитрий Юрьевич, асп., отдел Севера и Сибири,
ИЭА им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва*

Современные шаманисты, (нео)бурханисты и христиане-евангелисты коренных тюркских народов Республики Алтай (алтайцы, теленгиты, тубалары, чалканцы, кумандинцы) используют техники, позволяющие, через обращение к духовной инстанции, получить некую ценность — помощь или новое знание. Адресат обращения шаманистов — духи-хозяева, духи предков, духи-помощники шамана, Алтай Кудай, Алтайдынг ээзи, Эрлик со свитой, родовые божества; в Белой вере (нео)бурханистов — духи-хозяева, Алтай-Кудай или Алтай-Бырган ('бог Алтая', главный дух-хозяин Алтая); христиан-евангелистов — Кудай ('Бог'), Иса ('Иисус'), Святой Дух.

Прагматика, тип коммуникативной ситуации задает облик духа и многообразие инициируемых им явлений; на молениях и камланиях визуальные/вербальные/акциональные сообщения демонстрируют клиенту, пастве, общине на родовом обряде эффективность процесса и результата коммуникации. Наше исследование, на материалах экспедиций 2011–2012 гг., посвящено анализу визуального/вербального кода в таких коммуникативных техниках (для простоты назовем их визионерскими). Большинство этих техник наследуется из традиционных шаманских практик, но есть и новации: включение квазинаучного дискурса в объяснительные модели шаманов; переосмысление шаманских визионерских практик в протестантизме; феномен автописма во всех этих вероисповеданиях — «небесные секретари», визуализирующие коммуникативную ситуацию в форме символических картин, наставительных и молитвенных текстов, выполненных шариковой ручкой или красками.

Мы отталкиваемся от уже существующих типологий камланий и

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках проекта «(Нео)религиозная составляющая культурной идентичности малочисленных народов Российского Севера и Сибири» (проект № 13-01-00276).

визионеров. Типология камланий и нешаманских, мантических, магических, жертвенных практик, их синтагматика подробно рассмотрены на сибирском материале [Новик 2004: 54–58]. Сейчас на Алтае встречаются все четыре типа коммуникативных ситуаций (с разной степенью полноты синтагматической цепочки), предложенные в концепции этого автора. Яркий пример типа ИБ (исходная ситуация — нарушение людьми норм поведения по отношению к духам) — коллективное трехдневное камлание на Плоскогорье Укок (21–23.09.2012), проводимое с целью умилоствления духов-предков и возвращения души «укокской принцессы». Наиболее важные визуальные сообщения выполняли здесь диагностическую функцию: по огню, дыму, «поведению» жертвенной бараньей головы в костре определяли эффективность обряда — приняли или не приняли духи жертву.

Экстатичные коллективные моления и получение знаний через сон у алтайских христиан-евангелистов могут быть рассмотрены как разновидность ИБ-типа. Исходная ситуация — ценность во владении духов и недостача ее в мире людей — типична для христианства вообще, она может подкрепляться концепциями первородного греха, преображения, смерти «ветхого человека» (недостача ресурса) и рождением, через водное погружение во Христе (коммуникация с духовной инстанцией, дающей ценность — ресурс для жизни и знание). Этническая специфика содержится в прагматическом аспекте этой синтагматической схемы: кто, кому, как и зачем является. Алтайский евангелизм, подобно другим харизматическим церквям сибирских народов, этничен: Кудай открывает свою волю алтайскому народу, на его родном языке, используя традиционные для этого региона религиозные сюжеты и символы. В результате алтайский народ должен умножиться и возродиться в Боге во всем величии его языка и традиций. Вербально-акциональным маркером эффективности коммуникации в коллективных молениях евангелистов является глоссолалия (признак схождения в человека Духа); акциональным — последующее изменение образа жизни, привычек человека; визуальным, в представлении самих верующих, — преображение, изменение выражения его лица и глаз. Для алтайского евангелизма мы выделяем следующие типы визионеров: молитвенники (творцы общей экстатической

молитвы), ксеногlossы (говорящие на иных языках), экзорцисты, кайчы, сновидцы, көспөкчи (алт. ‘видящие духов’), а также, получающие откровение в повседневных ситуациях.

Визуальное и вербальное в типологиях визионерских техник

В народных типологиях визионеров и в выводимых на их основе этнографических типологиях [Вербицкий 1893: 45; Дьяконова 1976: 41–42; Усманова 1979: 181–184; Ревуненкова 1995: 91–97; Функ 1995: 21–37; Тюхтенева 2001: 93–96; Кастараков 2010: 11–17] тип визионера выделяется на основании используемой им техники. В научной литературе эти типы приводятся простым списком, либо авторы пытаются упорядочить их по силе или приносимому вреду/пользе. Если упорядочить типы по семиотическому принципу, становится ясно, что для большинства алтайских визионерских техник наиболее значим визуальный код (18 визуальных типов против 12 остальных). Визуально кодируется мифологическая коммуникация у следующих визионеров (7 типов): көспөкчи/көсмөкчи (алт. ‘ясновидец’, видящий духов и мертвых), көс көрөр кижы (алт. ‘видящий внезапно’), рымчы (алт. ‘видящий в припадке’), көрү түш көрөр (‘видящий вещие сны’, ясносновидец, в т.ч. практикующий ритуальный сон для связи умерших с живыми), арчын көрөр (алт. ‘смотрящий арчын’), кол көрөчи (алт. ‘смотрящий руку’), кара көстү (алт. ‘имеющий черный глаз’).

Ряд визионерских техник (еще 11 типов визионеров) кодируются смешанным типом сообщений (визуально-акциональные, предметно-визуальные), но и здесь визуальному коду принадлежит ведущая роль в фиксации и интерпретации значения происходящего: жарынчы (алт. ‘смотрящий баранью лопатку’), көзөр салар кижы (алт. ‘смотрящий карты’), куманакчы (алт. ‘смотрящий куманак’), аяк таштаачы (алт. ‘гадатель по чаше’), гадатели по маленькому луку, ножу, плетке-камчы, иголке, а также: ак сагышту кижы (алт. ‘белых мыслей человек’, человек, несущий благо), кара сагышту кижы (алт. ‘черных мыслей человек’, человек, несущий зло), в этих категориях сама мысль визуализирована как черная или белая. К визионерской технике визуально-вербального типа относится не описанный еще в научных типологиях, но весьма распространенный на Алтае бичикчи (‘небесный секретарь’, алт. ‘писец’ — явление автописья).

Вербальный код определяет только 6 типов: чымырчы (алт. 'шептун', заклинатель, экзорцист), эмчы-томчы (алт. 'лечащий при помощи слов и прикосновения рук'), кайчы (алт. 'лечащий каем'), алкышчы (алт. говорящий благопожелания, обращения духам и богествам), каргышчы (алт. 'говорящий проклятия'), кара тилдү (алт. 'имеющий черный язык'). Акциональный код — 5 типов: таармачы / тармычы, ильбичи (алт. 'колдун', 'несущий порчу'), аржанга улус башкарар (алт. 'водящие на аржан'), кам (алт. 'шаман'), эмчы (алт. 'лекарь', разные виды). Звуковой код — 1 тип визионера: угаачы (алт. 'слушащий').

Активность сторон коммуникации: специфика визуальных/вербальных сообщений

Специфика визуальных сообщений в техниках разных визионерских типов определяется также тем, какая из сторон начинает коммуникацию. В ряде ситуаций визионер пассивен, а визуальные сообщения генерируются/транслируются духом визионеру как реципиенту или через него. Таким ситуациям соответствуют техники көспөкчи, көс көрөр кижги, рымчы, көрү түш көрөр (но не практикующий ритуальный сон), бичикчи, угаачы. Далее, в процессе и результате коммуникации возможно несколько вариантов продолжения сценария:

a) визионер пассивно транслирует сообщения в мир людей (например, пассивно вербализует, просто описывая увиденное или услышанное);

b) не транслирует вовсе (например, ситуация, когда көспөкчи видит духов или отошедшую от человека душу, но не выдает свою способность другим людям);

c) человек пассивен, однако дух визуализует активную реакцию визионера (говорение на «иных языках», спонтанная проповедь, «шаманская болезнь», припадки у рымчы, автописьмо у бичикчи);

d) визионер активно преобразует сообщение: записывая, зарисовывая (кам, бичикчи), исполняя каем или проповедью (жрец-жарлыкчы в Белой вере, проповедник со способностями көспөкчи/угаачы в евангелизме). Визуальные сообщения таких ситуаций преподносятся визионерами как знаки духов для людей. Например, воля Алтай-Кудая в поэтических и прозаических «диктовках» бичикчи.

Во втором типе ситуаций обе стороны коммуникации относи-

тельно пассивны. Например, көспөкчи, видит духов, не имея специальной цели/активной интенции к этому, а вынужденно, по причине наследственной способности к визионерству. Духи же в ситуации такого типа также не имеют цели что-то сообщить визионеру, человек просто видит их «повседневную деятельность». Визуальные сообщения этих ситуаций впоследствии могут рассказываться или зарисовываться и носят характер окказиональных наблюдений.

Третий тип ситуаций запускается активностью визионера и предполагает как активность стороны духов, так и активную обработку сообщений визионером. Сюда относятся: камлания камов, экзорцизм чымырчы, жреческие техники јарлыкчы, мантические техники, техники ритуального сна у көрү түш көрөр кижы, колдовство таармачы и ильбичи. Визуальные сообщения здесь двух типов: во-первых, целевые сообщения людей к духам (например, символика цвета, предметных деталей и изображений в шаманском костюме и на бубне как визуальные сигналы духам). Во-вторых, это визуальные сообщения, которые истолковываются как ответные послания духов, например: проступающий рисунок на бараньей лопатке, образы сновидения, особенности дыма жертвенных костров, завязывающиеся ленточки на орбо (‘шаманская колотушка’).

Коммуникативные ситуации четвертого типа создаются техниками визионеров при пассивном участии стороны духов. Присутствие духов подразумевается, и это создает авторитет сообщениям визионера. Примеры: техники кайчы, алкышчы, каргышчы. Эти специалисты просто продуцируют и транслируют информацию (эпические тексты, благословения, проклятия), которая, согласно актуальным верованиям, не может создаваться без участия духов, активного действия которых, однако, не проявляется. К этому же типу можно отнести сообщения визионеров, которые продуцируются ими спонтанно, по причине наследственной способности последних. Активности духов при этом также нет, однако же есть активное воздействие (чаще всего негативное) визуальных сообщений визионеров: «черный взгляд» у кара көстү, «черные слова» у кара тилдү, благо — от ак сагышту кижы и зло — от кара сагышту кижы.

Визуальные сообщения в алтайских визионерских техниках относятся к двум основным группам: визуальные сообщения людей ду-

хам и визуальные сообщения духов людям. Кроме того, есть еще две группы: визуальные сообщения визионера к людям и, реже, сообщения автовизуализации (сообщения визионера для самого себя). Существуют ключевые визуальные маркеры, с помощью которых осуществляется коммуникация во всех типах сообщений, например: белый конь/всадник, глаза, можжевельник-арчын.

Литература

Вербицкий 1893 — *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. М., 1893.

Дьяконова 1976 — *Дьяконова В.П.* К вопросу о различных категориях служителей культов у народов Саяно-Алтая // Этнические и историко-культурные связи народов СССР: Тез. докл. Алма-Ата, 1976. С. 48–69.

Кастараков 2010 — *Кастараков М.В.* Белые кони духов. Бийск: БПГУ им. В.М. Шукшина, 2010.

Новик 2004 — *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М.: Вост. лит., 2004.

Ревуненкова 1995 — *Ревуненкова Е.В.* Заметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию д. и. н., проф. Л.П. Потапова. М., 1995. С. 88–98.

Тюхтенева 2001 — *Тюхтенева С.П.* «Неошаманство» на Алтае в 1980–1990-х гг.: ясновидение и сновидение в практике шаманствующих // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: Материалы международного конгресса, посвященного памяти А.В. Анохина, Н.П. Дыренковой, С.М. Широкогорова. М.: Издание ИЭА РАН, 2001. С. 92–99.

Усманова 1979 — *Усманова М.С.* О категории шаманов и шаманствующих лиц у хакасов // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: тезисы докладов областной конференции. Омск: Издание ОмГУ, 1979. С. 181–184.

Функ 1995 — *Функ Д.А.* Бытовой шаманский фольклор телеутов: 1. Новые записки // Народы Сибири (Сибирский этнографический сборник, 7). М., 1995. С. 21–37.

**The shaman's eye and the hand led by the spirit:
visual and verbal visionary practices in Altai**

*Dmitry Doronin, Institute of Ethnology
and Anthropology RAS, Moscow, Russia*

This paper is based on the materials collected in the field work in the Republic of Altai among indigenous non-Muslim Turkic peoples (Altai, Telengits, Tubalar, Kumandin, Chelkans).

The paper analyses the various scenarios of interaction between man and the spirits of the ritual, magic and mantic practices in modern shamans and (neo)burkhanists. View traditional typology of "knowledgeable people", examines the value of visual markers in narratives. Key visual markers and techniques are common for the different actual visionary practices. For example, a visionary experience in the Altai Protestantism (community Pentecostalism) is largely based on traditional shamanistic beliefs about spirits and communicate with them. In the early twentieth century, the demarcation of religious practices (shamanism, Burkhanism, Buddhism, Christianity) was performed through visual markers now demarcation occurs most often through different interpretations of common images.

The article also discusses how the shamans themselves and other "knowledgeable people" to explain their ability to see and visualise spirits.

Этапы эволюции мозга человека

*Дробышевский Станислав Владимирович, к. биолог. н.,
доц., кафедра антропологии, биологический факультет,
МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва*

Процесс эволюции головного мозга ископаемых гоминид всегда привлекал исследователей [Кочеткова 1973]. Однако очень мало работ посвящено эволюции макроструктур эндокрана и поиску факторов этой эволюции [Дробышевский 2012].

Строение мозга австралопитеков ближе к человекообразным обезьянам, чем к человеку. Грацильные и массивные австралопитеки достоверно различаются. Грацильные, вероятно, обладали несколько большей чувствительностью и подвижностью рук и развитым зрительным анализатором.

Переход от австралопитековых к «ранним Номо» ознаменовался резким ростом объема мозга с сохранением пропорций и увеличением изменчивости. У «ранних Номо» прогрессировала область, которая у современного человека отвечает за согласование устной речи и движений рук.

При возникновении *Homo erectus* бурно развивались зрительные центры, что может быть связано с изменением экологической ниши — началом выхода в открытые саванны. Увеличился сознательный контроль эмоций, возможно, выросли возможности памяти. Значительно усилились тактильные возможности и намного улучшилась координация движений. Вероятно, развивались способности к речи.

У *Homo heidelbergensis* происходило дальнейшее усложнение социальной организации. Судя по форме эндокранов, имел место резкий прогресс в области контроля за движениями, в том числе способностей к прогнозированию и планированию своих будущих действий. Наблюдается бурное развитие области, обеспечивающей согласование речи и движений рук, а также рельефное развитие зоны Брока, что свидетельствует о начале использования речи.

Мозг *Homo neanderthalensis* отличался от мозга современного человека, вероятно, большим развитием подкорковых центров под-

сознательного контроля за эмоциями и памятью, но вместе с тем меньшим сознательным контролем за этими же функциями. Обнаруживается существенное отставание палеоантропов от современного человека в плане возможностей контроля и координации движений. Весьма вероятно существование речи.

Мозг людей верхнего палеолита функционально мало отличался от современных; резким отличием является только несравненно более сильное развитие зрительных полей в древности, что, вероятно, объясняется большей зависимостью от окружающей среды.

Скачок объема мозга, произошедший порядка 1,8 млн лет назад, был обусловлен переходом «ранних Ното» в новую экологическую нишу со сменой рациона с преимущественно растительной на всеядную с большим вкладом мяса. Рост размеров мозга шел неравномерно как хронологически, так и географически. Глобальная тенденция к увеличению размеров мозга сменилась на обратную около 25-10 тысяч лет назад.

Литература

Дробышевский 2012 — *Дробышевский С.В.* Эволюция мозга человека (анализ эндокраниометрических признаков гоминид). М.: Изд-во ЛКИ, 2012.

Кочеткова 1973 — *Кочеткова В.И.* Палеоневрология. М.: МГУ, 1973.

The stages of human brain evolution

Stanislav Drobyshevsky, Moscow State University, Moscow, Russia

Evolution of hominids fossils brain is very attractive for lots of. Though, there are very few works devoted to endocrane macrostruture evolution and to the search of this evolution factors.

Australopithecines brain structure is closer to anthropoid ape than to human. Gracile and robust australopithecines are certainly different. Gracile australopithecines, probably, had higher hands sensitiveness and mobility and advanced visual analyser.

Transition from australopithecines to early Homo was marked by sudden brain growth with proportion preservation and variability increase. Early Homo had progressive brain region. Such modern Homo's brain region provides speech and hands motion.

During Homo erectus origin visual centre was developed quite well. It might be linked with econiche changes – going out to savanna. Deliberate emotion control had augmented, probably memory had improved. Tactile resources had intensified a lot. Coordination of movements as well had improved. Probably, speech ability had been developing.

Homo heidelbergensis social organisation had been complicating. According to the endocran form large progress in motion control region occurred, including abilities for prediction and planning the future activities. The speech and hands motion coordination region had been developed. The some was for relief developing of the Broca's centre. From this we can assume the beginning of speech use.

Homo neanderthalensis brain was differ from modern human brain. Probably, the subcortical centres of the subconscious control over emotion and memory were more developed. But at the same time conscious control over the same functions was less developed. The paleoantrop's control and coordination of movements abilities were fundamentally less developed than modern humans ones. Most probably, they could speak.

Functionally, Upper Palaeolithic human brain was almost similar to modern one. There was a sharp distinction – large vision field development in antiquity. Probably it is explained by larger dependence on environment.

Sudden change of the brain size which occurred about 1,8 million years ago was determined by changing econiche. Also they had changed the diet from herbivorous to omnivorous, meat dominated.

Chronologically and geographically brain growth was an erratic process. Global tendency to brain growth had changed into contrary one about 25-10 thousand years ago.

Представления о Китае и китайцах в дальневосточном фольклоре*

*Дябкин Игорь Анатольевич, ст. преп., кафедра
литературы и мировой художественной культуры,
Амурский государственный университет, Благовещенск*

Фольклор дальневосточного края представляет собой уникальный пласт народной культуры, отразивший такие явления народной жизни, которые мало представлены в фольклорных текстах, записанных в центральных районах России. Маргинальное месторасположение дальневосточной земли обуславливало и ее уникальность, выразившуюся в формировании определенных идейно-психологических формаций, в складывании особой картины мира, особого типа ментальности, которую исследователи определяют как «фронтирная ментальность», «ментальность переходного этноса», «приграничная ментальность», «порубежная ментальность» [Забияко 2010: 5; Забияко 2009].

Анализ фольклорных текстов выявляет, что отношение русских к китайцам было довольно неоднозначным: за образами жителей Средней империи закреплялись как позитивные, так и негативные коннотации. Китай вызывал у русских неизбывный интерес как экзотический, волшебный и даже сакральный мир, китайские традиции и обряды порой смешивались с исконно русскими, а китайцы нередко действовали как типичные фольклорные персонажи.

Экзотика и загадочная таинственность китайской культуры стали определяющими факторами формирования образа Китая как некоего «тридесятого царства» [Пропп 2000: 11]. Такое воплощение образа китайской земли находит в рассказах амурских старообрядцев (пос. Новоандреевка) (тексты были записаны преподавателями кафедры русского языка, исследователями лаборатории региональной лингвистики Амурского государственного университета). Духовная

* Исследование выполняется в рамках научно-исследовательского проекта «Литература и культура русских эмигрантов в Маньчжурии в социокультурном, общественно-политическом и этнокультурном контексте» (Руководитель проекта — д. филол. н., проф. А. А. Забияко).

культура старообрядцев наименее подвержена различным формам ассимиляции с инокультурой, однако в результате тесного взаимодействия с китайским этносом, в уникальнейшей ситуации фронта, культура дальневосточных старообрядцев утрачивала черты присущего ей эскапизма и изоляционизма. Хотя упоминания о Китае в фольклорных преданиях старообрядцев единичны, все-таки некоторые случаи зафиксированы в рассказах, тяготеющих по своим жанровым особенностям к легендам о паломничестве [Чистов 1967: 18]. Инвариантом образа «святой земли» в подобных старообрядческих легендах выступает образ Беловодского царства [Аргудяева 2008: 1]. При этом само местонахождение этой сакральной страны определено не четко, конкретика проявляется только в единственном указании — находится Беловодье «где-то в Китайском царстве, куда есть подземные проходы, куда идти то ли 44 дня через Гоби, то ли плыть 33 дня по Сунгари, уже и не помню...» [Архипова 2010: 3]. В то же время образ Китая в народном сознании дальневосточников имел определенную сопричастность к священному времени, а потому закрепился как мифологема начала и конца мирового времени. Так, в Белогорском районе мы находим следующий вариант эсхатологической легенды, по сюжету которой Апокалипсис связан с действиями женского хтонического существа — принцессы-черноволоски, расплетающей косу:

Еще помню, говорили, что в Китае гора есть, как-то по ихнему называется, забыла... А прямо в небо и упирается. А на ней фанза, ихний дом значит, стоит. В ней китайская принцесса сидит, коса у ей длинна, черная. Как косу расплетет — так и миру конец [Фоноархив кафедры региональной лингвистики АмГУ].

Представление о китайцах позволяют реконструировать и устные рассказы дальневосточников, имеющие характерные признаки сказочной прозы. Так, в одной из быличек Ушумунского района, брошенная нечестивой женой китаец насылает в ее дом кикимору. Вероятно, обладание мантическими практиками стало первопричиной наделения в народном сознании образа китайца магическими способностями колдуна, но при этом обращающегося к помощи кикиморы — существа из славянской демонологии. По сюжету других быличек, записанных в Зейском районе, китайцы наделяются обо-

ротнической функцией: «Возле Зеи, тамака жили... Дед сказывал, что его соседом китаец был. Так вот будто дед видывал, как тот в полнолуние превращался в черную свинью и разгуливал по огороду...» [Инф. 1]. Связь китайцев с демонологией, во многом объясняющаяся различными религиозными традициями китайцев, отражена и в других фольклорных сюжетах — вариантах дальневосточных преданий о священном кладе. В одном из таких преданий хунхузы, и без того державшие в страхе все русское и китайское населения бесчисленными грабежами, убивают русского мужика за утаивание золота:

Один раз наш мужик жениться задумал, его, ну, еще там один жениться, два жениха, а покупать с этим на Сахаляне. Сахалян — город, тогда эти границы открыты были. У одного много золота было. Он пошутить хотел, сказал, че клад нашел. Дак другой с фунфузским атаманом знался. Возьми да и Расскажи ему. Убили Степана. На огороде у него похоронили [Оглезнева, Архипова 2010: 8].

Немаловажным являются и автобиографические рассказы (исторические нарративы). Так, записанные в Тамбовском районе предания амурских старожилов содержат богатейшие сведения о случаях компактного проживания русских с китайцами и о восприятии русскими китайских ритуалов и уклада народной жизни. Так, в одном из таких рассказов образ китайских жителей получает одобрительные и уважительные оценки со стороны русских:

Как я стал уже подрастать, так стал помнить все. Дак токо там на берегу была мельница, осталась. Мельница и китайские фанзы. Китайцы жили. <...> Дак это у нас был заместитель колхоза китаец, председатель сельсовета был китаец. По-русски как вы разговаривали. Они же с русскими жили, ну, маленько акцент может быть. Хорошие люди. Жили мы с ними в ладу, как промеж собой» [Оглезнева, Архипова 2010: 9].

Восприятие китайцев в записанных текстах отражается и в оппозиции «свой-чужой» [Белова 2005: 4], но «чужой» в значении «другой» [Архипова 2010: 3]: «У них и вера другая, идолам молются... Там, в Китае, девки и бабы в штанах, наши — в сарафанах» [Архипова 2010: 2].

Особое сосуществование русских и китайцев в ситуации культурного порубежья обнаруживает уникальнейшие формы преломления

образа Китая и китайцев в дальневосточном фольклоре. Намеченные способы воплощения этих образов в фольклорных текстах представляют собой малоизученную, богатейшую область исследования.

Литература

Аргудяева 2008 — *Аргудяева Ю.В.* Русские старообрядцы в Маньчжурии. Владивосток, 2008.

Архипова 2010 — *Архипова Н.Г.* Тема исхода в Китай в рассказах старообрядцев (семейских) Амурской области // Слово: фольклорно-диалектологический альманах / под ред. Е.А. Оглезневой, Н.Г. Архиповой. Вып. 8. Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2010.

Белова 2005 — *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

Забияко 2010 — *Забияко А.П.* Порубежье // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 9. Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2010. С. 5–11.

Забияко 2009 — *Забияко А.П.* Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII — начала XX в. // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Благовещенск, 2009. С. 9–35.

Оглезнева, Архипова 2010 — Автобиографический рассказ. О китайцах // Слово: фольклорно-диалектологический альманах / под ред. Е.А. Оглезневой, Н.Г. Архиповой. Вып. 8. Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2010.

Пропп 2000 — *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 2000.

Чистов 1967 — *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX веков. М., 1967.

Список информантов

Инф. 1 — М.Е. Галчева, 1925 г. р. Стенограмма беседы с М.Е. Галчевой // Личный архив И.А. Дябкина. Материалы полевых исследований в с. Александровка Амурской области 12 июня 2005 г.

Representations of China and the Chinese in the folklore of the Far East

Igor Dyabkin, Amur State University, Blagoveshchensk, Russia

At present the Far East folklore is a little-studied subject, and therefore is inescapable interest to modern researchers. Individual problems of folklore and ethnography of Siberia and the Far East have already been the theme of fundamental research. The image of China and the Chinese finds expression in different genres of the Far East folklore. Some views about China are present in the oral tales Amur old believers. Spiritual culture of the old believers least exposed to various forms of assimilation with other cultures, but as a result of close interaction with the Chinese ethnic group, in a unique situation frontier, culture of far believers these features are lost. The image of China in the folklore of the old believers is found in the legends of the pilgrimage. A variation of the image of “the holy land” in these legends playing image Belovodsky kingdom, located “somewhere in China”, there is “the Orthodox faith is strong”, the life there is in wealth. Presentation of the Chinese allow to reconstruct and oral histories of the Far East, having the characteristics of fairy tale prose, in which the images of Chinese are presented in the form of characters in Russian popular demonology, mostly witches. Chinese were foretellers and that is why they were comprehended as magicians. The autobiographical narratives (historical narratives), which contain rich information about cases of compact residence of Russian and Chinese and Russian perceptions of Chinese rituals and way of life of the people are also of the great importance. China aroused Russian inescapable interest as an exotic, magical and even the sacred world, the Chinese traditions and rituals often mixed with native Russian, and Chinese often acted as typical folklore characters.

Визуализация этнического, конфессионального и национального в пространстве смерти: уличные некрологи и кладбища Приштины и Призрена (Косово/Сербия)

*Ермолин Денис Сергеевич, к. истор. н., м. н. с.,
отдел европеистики, МАЭ им. Петра Великого
(Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург*

После провозглашения в одностороннем порядке независимости в 2008 г. власти Республики Косово (не без увещеваний со стороны ООН и ЕС) взяли курс на строительство образа страны как полиэтничного и светского государства, гарантирующего своим гражданам права и свободу в демонстрации национальной, этнической, культурной, языковой и религиозной идентичностей (ст. 59 Конституции РК), что являлось одним из условий международных сил, участвовавших в судьбе Косово, в обмен на гарантии поддержки албанской стороны [Ingimundarson 2007: 97–98].

В задачи данного исследования входит выявление спектра визуальных и вербальных средств (графической и цветовой символики, художественных и языковых особенностей), посредством которых происходит репрезентация различных идентичностей в пространстве смерти современного балканского города, которое включает в себя совокупность уличных некрологов и кладбищ (как мемориальных, так и общественных — с различным набором функций и символики) [Roth, Roth 1990; Stroehle 2007; Карабоева 2010].

Материал для исследования был получен в ходе этнографических и лингвистических экспедиций РАН на Балканский полуостров (рук. А. А. Новик, А. Н. Соболев), включавших работу на территории Косово (2010–2012 гг.). Методами сбора материала являлись наблюдения на кладбищах Приштины и Призрена, фотофиксация надгробных памятников и территории кладбищенского пространства, а также беседы с посетителями кладбищ (как с обывателями, так и профессионалами: могильщиками, камнетесами, служителями культа), в том числе во время праздничных визитов (например, на Малый [Ураза] Байрам). Сбор материала для анализа уличных некрологов велся путем фотофиксации.

Теоретические основания исследования опираются на ряд кон-

цепций и понятий. Во-первых, вслед за Фуко, я рассматриваю кладбище как пример гетеротопии [Foucault 1984: 46–49], где не работают привычные отношения между существующим и несуществующим. Во-вторых, и некрологи, и кладбища призваны поддерживать память об умерших. Следовательно, пространство смерти также может пониматься в качестве *lieu de mémoire* в концепции Нора [Nora 1997]. В-третьих, и доска для некрологов, и кладбище обладают множеством дополнительных коннотаций и значений, которые функционируют среди, и что самое главное, для живых. Таким образом, данные топоры можно рассматривать в качестве маркеров сакрального пространства нации по Чоловичу, т. е. символических границ и форпостов наций, а также этнических или конфессиональных групп [Čolović 2011: 60–62]. В этом отношении нельзя не вспомнить концепт этноскейп в понимании Смита, который можно интерпретировать как территориализацию исторической памяти этнического (или конфессионального) сообщества [Smith 1999: 153–155].

В результате применения базовых принципов качественного контент-анализа при работе с материалом выясняется, что средства маркирования идентичностей на уличных некрологах делятся на визуальные:

— цветовая символика (зеленый как маркер ислама, сочетание красного и черного для католицизма, черно-белые некрологи у православных сербов);

— графическая символика и изображения (символы конфессий, частое отсутствие портретов у мусульман, двуглавый орел как этнический и национальный символ албанцев)

и вербальные:

— язык (албанский — сербский/боснийский — турецкий);

— алфавит (латиница, кириллица, арабица);

— формулы-благопожелания, соотносимые с конфессией.

Большинство этих средств и способов маркирования идентичностей соотносятся и с пространством кладбища, которое служит проводником сразу нескольких идей, среди которых необходимо выделить следующие:

— албанская национальная идея (албанство), маркируемая национальными флагами и надгробными памятниками в форме

контура Великой Албании и др.;

— мемориализация событий 1990–2000 гг., связанных с борьбой за независимость Косово и ее обретением (символика Армии освобождения Косово [алб. *Ushtria Çlirimtare e Kosovës*], памятники в форме контура Косово, портреты в камуфляже и с оружием и др.);

— курс на создание образа нового Косово — см. выше (использование государственного, а не национального флага в качестве украшения захоронений, реставрация и поддержка немусульманских кладбищ и др.).

В результате исследования я пришел к выводам:

— в посткризисном обществе уличные некрологи и могилы используются носителями традиции для репрезентации этнической, конфессиональной и национальной идентичности собственной группы;

— для политической и интеллектуальной элиты пространство смерти является действенной платформой для поддержания идеологического дискурса.

Литература

Čolović 2011 — *Čolović I.* The Balkans: The Terror of Culture. Essays in Political Anthropology. Baden-Baden: Nomos, 2011.

Foucault 1984 — *Foucault M.* Des espaces autres (conference au Cercle d'etudes architecturales, 14 mars 1967) // Architecture, Mouvement, Continuïte. No. 5. 1984. P. 46–49.

Ingimundarson 2007 — *Ingimundarson V.* The Politics of Memory and the Reconstruction of Albanian National Identity in Postwar Kosovo // History and Memory. Vol. 19. No. 1 (Spring/Summer 2007). P. 95–123.

Nora 1997 — Les lieux de mémoire. Vol. 1 / P. Nora (ed.). Paris: Quarto-Gallimard, 1997.

Roth, Roth 1990 — *Roth Kl., Roth J.* Public Obituaries in South-east Europe // International Folklore Review. 1990. No. 7. P. 80–87.

Smith 1999 — *Smith A.D.* Myths and Memories of the Nation. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Stroehle 2006 — *Stroehle I.* Pristina's Martyrs' Cemetery. Conflicting Commemorations // Südosteuropa. №. 54. 2006. P. 404–425.

Карабоева 2010 — *Карабоева Е.* Некрологът. Българин пред лицето на смъртта. София, 2010.

**Visualization of ethnic, confessional and national identities
in the death space: street necrologues and cemeteries
in Priština and Prizren (Kosovo / Serbia)**

*Denis Ermolin, Museum of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera) RAS, Saint-Petersburg, Russia*

The paper is devoted to the analysis of the spectrum of visual and verbal means (graphical and colour symbols, language peculiarities) that help construct and maintain different identities in the death space of a contemporary Balkan city. This space can be regarded as including the network of street obituaries and the territory of cemeteries (both public and memorial – with divergent set of functions and symbols).

The majority of these means and ways of identity-marking within the death space in Kosovo serves for transmitting several ideas, which can be presented as follows:

(1) Albanian national idea (Shqiptaria) is performed by national flags as grave-decoration and tombstones in the silhouette of the Greater Albania;

(2) Memorialisation of the 1990-2000 events – the war for freedom and independence and its obtaining – goes through the UÇK symbols, tombstones in the silhouette of Kosovo, portraits in camouflage with Kalashnikovs;

(3) The national agenda for creating the image of new Kosovo can be traced by using the state flags instead of national to decorate the graves of famous people and ordinary citizens, the tendency for restoration of non-Muslim cemeteries (Serbian, Jewish, etc.).

To conclude with, the following should be stated:

1. In post-crisis societies street obituaries and graves are used by community members to perform their ethnic, confessional and national identities;

2. Political and intellectual elite may regard the death space as an effective platform for maintaining ideological discourse.

Эксвото: благодарность как искусство*

*Зайковская Светлана Андреевна, магистрант,
ЦТСФ, РГГУ, Москва*

В странах Латинской Америки можно встретиться с традицией, которая называется *exvoto/voto* или *retablo*. Эксвото, или ретабло, — это приношения в церкви, храмы или святые места различных предметов, подтверждающих, что просьба, обращенная в молитве к святым, была услышана (вотивные дары).

Это могут быть, например, копии документов, подтверждающие выздоровление больного (к примеру, такая традиция распространена в Колумбии), также это могут быть муляжи больных частей тела (руки, ноги и т. д.) и органов (легкие, сердце и т. д.) (Бразилия), различные предметы, которые были необходимы человеку во время борьбы с болезнью (костыли, гипс и т.д.). Все эти предметы приносят к алтарям, посвящают святым, вешают на стены и даже подвешивают к потолку церкви.

Традиция вотивных даров известна с архаических времен. В Латинскую Америку она попадает из Европы (примерно XV–XVI вв.) с приходом католицизма.

Особенно интересный вариант данной традиции можно встретить в Мексике: в некоторых регионах люди, которые хотят отблагодарить за помощь высшие силы, делают сами, или заказывают у местных художников изображения, которые могут в доступной форме рассказать о случившемся. Такие эксвото исполняются на металлических табличках и в большинстве случаев сопровождаются небольшим текстом, который поясняет изображение.

Большинство картин исполнялось художниками анонимно, специально в упрощенной форме. Они вешались в храмах и церквях, а когда место заканчивалось, то их начинали продавать за небольшую цену коллекционерам. За много веков стилистика исполнения почти не изменилась. И в современной Мексике можно встретить храмы, в

* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX — начала XXI в.»

которых стены будут увешаны с пола до потолка красочными картинками, нарисованными на небольших металлических листах. Задача их остается прежней: с одной стороны, отблагодарить святого за помощь, а с другой — показать другим людям чудодейственную силу святого.

Сюжеты этих картин могут быть совершенно разные: от благодарности за помощь в выздоровлении до благодарности в защите от инопланетян. К примеру, на одной из таких картин изображается кровать, в которой лежат муж и жена, а на кровати сидят две дьяволицы. В левом углу изображена Дева Мария. Эта картина сопровождается следующим текстом:

«Una noche se aparecieron dos diablasas en nuestro dormitorio y de seguro se querían llevar a mi marido que es medio borracho y jugador y mujeriego. Yo muy enojada y asustada tomé el rosario del buró y le imploré protección a la Virgen de Zapopan. Entonces las diablas por el poder de N. Sra desaparecieron y solo dejaron olor a azufre. Doy gracias a la Virgen porque mi marido no se despertó pues sino seguro que se iba con ellas es muy coscolino» («Однажды ночью в нашей спальне появились две дьяволицы, и, конечно, они хотели забрать с собой моего мужа, который является жутким пьяницей, игроком и бабником. Я, рассерженная и испуганная, взяла со столика четки и попросила защиты у Святой Девы Сапопанской. Тогда дьяволицы, с помощью Девы Марии, испарились, оставив после себя только запах серы. Я благодарю Деву Марию за то, что мой муж не проснулся, потому что этот бесстыдник, конечно же, ушел бы с ними», перевод мой — С. З.).

Предметом предварительного анализа являются 100 изображений, полученных из Интернета. На основе данного корпуса можно сделать следующие заключения:

Основные сюжеты можно разделить на несколько групп:

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

2. Мистические сюжеты (сюда будут относиться все сюжеты, свя-

занные с мистическими явлениями). К эксвото данного типа можно отнести сюжеты, связанные с христианской демонологией (рассказы о дьяволах и чертях), а также сюжеты с участием современных мистических персонажей (например, НЛО, паранормальное явление, приведения и т. д.).

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

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

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

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

Основными элементами данных картинок являются:

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

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

3. Текст, поясняющий историю. Обычно является небольшим, располагается преимущественно внизу, но иногда, в силу художественной необходимости, может помещаться в верхней части картины. Повествование в большинстве случаев ведется от первого лица,

реже встречается повествование от родственников главного героя. Иногда можно встретить рассказ в третьем лице (Хуанита благодарит Пресвятую Деву Сан-Хуанскую...), — это происходит, когда заказчик изображения просит художника написать пояснительный текст.

Текст обычно состоит из следующих элементов:

- 1) описание проблемы;
- 2) сообщение о начале молитвы;
- 3) разрешение проблемы;
- 4) непосредственная благодарность святому.

Эта схема является наиболее типичной для собранных нами примеров, однако во многих случаях некоторые компоненты этой схемы могут меняться местами или отсутствовать.

Иногда после рассказа можно встретить дату и место создания.

В эксвото можно увидеть отражение современных мексиканских реалий. Например, в настоящее время можно встретить изображения, на которых влюбленные одного пола благодарят святых за то, что они нашли друг друга (другой вариант — благодарность за то, что не пришел штраф за превышение скорости на дороге).

При рассмотрении корпуса также было выявлено, что некоторые эксвото могут не иметь изображения самого святого. Обычно это происходит в тех случаях, когда для окружающих очевидно, какому именно святому посвящается эта картина (например, изображение вывешивается в церкви, посвященной именно этому святому).

Также было выявлено, что нарисованные эксвото могут сопровождаться фотографиями участников истории, копиями икон святых и прикрепленными записками.

В редких случаях встречается только изображение.

Литература

Los exvotos o retablitos, expresion popular mexicana // Conoce y Descubre México. 2007. URL: losexvotos.blogspot.ru/ (дата обращения: 10.02.2013).

Qué es un exvoto. Oraciones pintadas de la cultura popular latinoamericana // About.com en español. URL: angelesymilagros.about.com/od/angeles-milagros-oraciones/a/que-es-un-exvoto.htm (дата обращения: 10.02.2013).

Ex Votos // El equipo plástico. 2013. URL: www.equipoplastico.com/projects/entre-la-silla-y-la-madre/ex-votos/ (дата обр.: 10.02.2013).

«Эксвото» или «ретабло» (мексиканские лубки на железе) // Перуница. 2011. Июнь. URL: www.perunica.ru/iumor/4609-eksvoto-ili-retablo-meksikanskie-lubki-na-zheleze.html (дата обр.: 10.02.2013).

Exvoto: gratitude as art

*Svetlana Zaykovskaya, Russian State University
for the Humanities, Moscow*

This paper is based on materials traditionally named *exvoto/voto* or *retablo* – Mexican votive paintings. The painting of religious images is connected with churches, temples or sacred places confirming that the pray to the saints, has been heard.

The tradition of votive painting came to Latin America from Europe (presumably, in 15th–16th c.).

In some regions of Mexico people bring these paintings (made by themselves or bought from local artist) to the churches as a gratitude for help. These *exvotos* often have text explaining the “narrative image”.

Plots of these religious images can be various: from gratitude for help in recovery to gratitude for the protection from evil. The investigation suggests the analysis of narrative image plots as follows:

1. Everyday plots
2. Mystical plots
3. Plots of healing
4. Love plots
5. Salvation plots

Moreover, these paintings are the reflection of the realities of modern Mexico. For example, nowadays we can find an image in which lovers of the same sex thank the saints for the fact that they have found each other and thanks for not attending a fine for speeding on the road.

Иллюстративный ряд в русских рукописных травниках XVIII — начала XX в.: методика изучения

*Ипполитова Александра Борисовна, к. истор. н., в. н. с.,
фольклорно-этнографический отдел, ГРЦРФ, Москва*

Русские так называемые «народные» травники — это рукописные сборники непостоянного состава, содержащие статьи-описания растений и их полезных для человека свойств. Традиция существовала в XVII — начале XX в. и является гетерогенной. Иллюстрированные русские травники редки. В XVII в. иллюстрировались лишь списки «ученой» традиции, их рисунки восходят к гравюрам европейских изданий. Среди «народных» травников известно лишь семь иллюстрированных списков XVIII — начала XX в. (менее 5% от числа известных рукописей).

Изучение этих изображений предполагает решение ряда исследовательских задач:

1. Выявление разных иллюстративных традиций травников.
2. Изучение соотношения вербального и визуального текстов (цвет, форма, ландшафт, композиция и проч.).
3. Анализ соотношения иллюстраций с природной и фольклорной реальностью (принципы изображения реальных и фантастических растений).
4. Помещение иллюстраций русских травников в контекст изобразительной традиции европейских гербариев.
5. Анализ иллюстраций травников в контексте традиций русской книжной миниатюры и лубка.

Шаманские тексты северных селькупов и их соседей*

*Казакевич Ольга Анатольевна, к. филол. н., зав. лабораторией,
лаборатория автоматизированных лексикографических
систем, Научно-исследовательский вычислительный
центр МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва;
доц., Институт лингвистики, РГГУ, Москва*

В корпусе текстов на говорах северных селькупов, которым мы располагаем и который включает как некоторое количество опубликованных материалов [Прокофьев 1935: 101–130; Кузнецова и др. 1993: 6–88; Мифология 2004: 331–336; Казакевич 2010: 270–278; Казакевич, Будянская 2010: 354–367; Kazakevitch 2001 и др.], так и материалы из архивов Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых [Архив Прокофьевых 1921–1978] и Л. А. Варковицкой [Архив Варковицкой 1941], а также наши собственные полевые записи последних полутора десятков лет, довольно значительную часть составляют тексты, героями которых являются шаманы. Эти тексты распадаются на два не равных по объему массива. Большую часть составляют фрагменты эпических сказаний и/или волшебные сказки, герои которых нередко как бы между прочим оказываются шаманами (Ича, Йомпа, Кенгырсыля и т. д.); в таких текстах шаманский дар героев не в фокусе, а на периферии повествования. Собственно шаманских текстов, в которых личность и функция шамана занимает центральное положение, относительно немного; среди них можно выделить реалистические описания повседневной жизни шаманов, шаманские легенды, повествующие о подвигах больших шаманов и войнах между ними, внешние описания камланий, сделанные очевидцами, и наконец, «внутренние» тексты, представляющие собой фрагменты шаманских камланий, песнопения, призывающие духов-помощников или описывающие путешествие шамана в иные миры. Предполагается сделать обзор всех типов шаманских текстов с точки зрения их связи с текстами соседей, прежде всего кетов и эвенков. Затем более

* Грант РГНФ 12-04-12049в «Создание Интернет-ресурса „Малые языки Сибири: наше культурное наследие“ (на материале языков бассейна Среднего Енисея и Среднего и Верхнего Таза)».

подробно будут рассмотрены внешние описания камланий их участниками, теми, кто когда-то «сидел» на них, с одной стороны, и «внутренние» шаманские тексты, с другой.

Рассказы о камланиях нашего корпуса записаны в последние полтора десятилетия. В основном это воспоминания наших информантов из их детства или юности (сегодня у селькупов, а также у их соседей кетов и западных эвенков, насколько нам известно, активно практикующих шаманов нет). Будут показаны фрагменты видеозаписи некоторых из этих рассказов, иногда весьма эмоциональных, но всегда выхватывающих характерные детали внешних действий шамана и участников. При этом во многих селькупских, а также кетских и эвенкийских рассказах присутствует важный эпизод, демонстрирующий механизм ретрансляции традиционной культуры: старшие родственники, приведшие ребенка или подростка на камлание, наставляют его: «Смотри хорошенько и запоминай!»

Специфику языка, образы и символы «внутренних» шаманских текстов предполагается рассмотреть на примере селькупских шаманских песнопений, записанных в 1920-е, 1940-е и 1990-е гг. (записи 1990-х гг. можно будет послушать; можно будет также послушать и записи селькупских шаманских песнопений, сделанные К. Доннером в 1914 г., хотя из-за плохого качества эти записи до сих пор так полностью и не расшифрованы). По ходу анализа текстов будут рассмотрены, в частности, две важные для селькупской (и очевидно не только селькупской) традиционной культуры оппозиции: 1) зрение и слух простого человека и шамана (только умеющий смотреть увидит, умеющий слушать услышит; умение (дар) смотреть и слушать открывает миры); 2) локальное распределение функций между зрением и слухом шамана (зрение помогает увидеть образы иных миров на чужой территории [в иных мирах], слух — услышать присутствие существ иного мира на территории своей [в мире людей]).

Литература

Казакевич 2010 — Казакевич О.А. Архив Е.Д. и Г.Н. Прокофьевых: самодийские языковые материалы // *Finnisch-Ugrische Mitteilungen*. Band 32/33. Hamburg: Helmut Buske Verlag, 2010. P. 257–278.

Казакевич, Будянская 2010 — *Казакевич О.А., Будянская Е.М.* Диалектологический словарь селькупского языка (северное наречие) / Под ред. О.А. Казакевич. Екатеринбург: Баско, 2010.

Кузнецова и др. 1993 — *Кузнецова А.И., Казакевич О.А., Иоффе Л.В., Хелимский Е.А.* Очерки по селькупскому языку. Тазовский диалект. Том 2. Тексты. Словарь / под ред. А.И. Кузнецовой. М., 1993.

Мифология 2004 — *Тучкова Н.А., Кузнецова А.И., Казакевич О.А., Ким-Мелони А.А., Глушков С.В., Байдак А.В.* Мифология селькупов / Энциклопедия уральских мифологий. Том 4. Томск: Изд-во ТГУ, 2004.

Прокофьев 1935 — *Прокофьев Г.Н.* Селькупский (остяко-самоедский) язык. Ч. 1. Л.: Институт народов Севера ЦИК СССР, 1935.

Прокофьева 1981 — *Прокофьева Е.Д.* Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX — начала XX в.). Л.: Наука, 1981. С. 42–68.

Kazakevich 2001 — *Kazakevitch, Olga.* Two Recently Recorded Selkup Shamanic Songs // *Shaman. Szeged*, 2001. Vol. 9. N 2. P. 143–152

Архив Прокофьевых 1921–1978 — Архив Г.Н. и Е.Д. Прокофьевых / Архив МАЭ РАН. Фонд 6, оп. 1, 2. Санкт-Петербург.

Архив Варковицкой 1941 — Архив Л.А. Варковицкой / Филологический ф-т МГУ. Москва.

Shamanic texts of northern Selkups and their neighbours

*Olga Kazakevich, Moscow State University /
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia*

Many of texts of our Northern Selkup computer text corpus (over 350 texts recorded between 1925 and 2012, both published and archival) have shamans as their heroes. These texts can be divided into two unequal pools: the major pool contains epic legends and fairy-tales whose heroes – great warriors or tricksters – incidentally appear to be shamans; in such texts the shamanic gift of heroes remains at the periphery of the story. Shamanic texts properly, in which the personality and/or functions of shaman occupy the central position in the story are not numerous; among them quite realistic descriptions of everyday life of shamans, shamanic legends telling about great deeds and wars of shamans, descriptions of shamanic rites done by their participants, those who “were sitting” there, and, finally, “inside” texts – shamanic incantations calling spirits, telling about travels to other worlds, etc. An overview of all types of shamanic texts of the corpus will be given, whereby Selkup texts will be regarded in their relationship with the similar texts of the neighbouring ethnic groups, primarily Kets and Evenkies. Then, descriptions of shamanic rites and “inner” shamanic texts will be regarded more detailed. Audio recordings of shamanic incantations and video recordings of people remembering their “sitting” at shamanic rites will be used as illustrative material.

**«Не грусти, а то грудь не будет расти»:
стратегии и механизмы «глянцевой» магии**

*Козлова Анна Владимировна, студент, Филологический
факультет, СПбГУ, Санкт-Петербург;
Литвин Евгения Александровна, магистрант, Филологический
факультет, СПбГУ, Санкт-Петербург*

В докладе анализируются современные женские магические практики, встречающиеся в русскоязычном интернете и не имеющие прямых аналогов в сборниках традиционных заговорных текстов. Это заговоры на похудение, на увеличение груди и губ и некоторые другие тексты магического характера, целью которых является изменение внешности в сторону, приближающую ее к современным модным стандартам совершенства и эталону красоты, диктуемого визуальной рекламой глянцевых изданий. Иными словами, они относятся к той сфере проблем, которые в других случаях глянцевые журналы (и их производные) предлагают решать при помощи «телостроительства»: диеты, спортивных тренировок или пластической хирургии.

Материалом нам служат сообщения и дискуссии на интернет-форумах и в блогах, которые можно разделить на две категории. С одной стороны, это сайты, посвященные колдовству, эзотерике, практической магии; с другой — страницы «женского интернета» (форумы глянцевых изданий, таких как «Форум Cosmo», forum.cosmo.ru, «Форум журнала Glamour в России», forum.glamour.ru, и т. п., и другие женские форумы).

Одна из задач нашего доклада — выявить генезис этого культурного явления, поскольку традиционная магия не предусматривает решения вопроса коррекции тела: традиционные заговоры «на красоту» направлены не на усовершенствование внешнего облика, а на обретение социального капитала в виде славы, внимания и почета: «Гораздо более, чем физическая красота тела, ценилась способность девушки привлекать к себе людей веселым характером, бойкостью, задорной пляской и т. д. Эту красоту-обаяние стимулировали с помощью магических заговоров, которые так и назывались — «на красоту» [Щепанская 2005: 281].

При этом мы анализируем, с одной стороны, словесные формулы, которые появляются в текстах заговоров, и цель которых — смоделировать «идеальную внешность» человека, совершающего этот заговор. К примеру, большинство заговоров на увеличение груди эксплуатирует элементарную формульную модель сравнения для построения заговорного текста «как x так и y »: выбор сравниваемого визуального ряда производится по признаку формы (луна/персик/перец/яблоко/капуста/орех/мяч).

С другой стороны, нас интересует бытование современной магической традиции в процессе обсуждения заговоров на интернет-форумах и в блогах. Анализ социокультурного контекста позволяет выявить, как представлен в самих текстах и в следующей за ними полемике форумов образ идеально выглядящей женщины, а также то, как меняется отношение к самому заговорному тексту по сравнению с традиционным его бытованием. Во-первых, сам текст оказывается общедоступным, пользователи обсуждают различные варианты заговора, эффективность сочетания его с другими способами достижения цели (диетой и пр.), корректируют тексты или вовсе изобретают новые. Во-вторых, одни и те же тексты оказывается возможным использовать, например, для увеличения и губ, и ягодич.

Казалось бы, это должно привести к десемантизации сравнения, однако это не смущает виртуальных «мастеров» и «магистров магии», напротив, главным принципом эффективности и «рабочести» заговора оказывается не сила слова, а «сила мысли» и способность к «визуализации результата». По этой же причине и сама вербальная составляющая не только может, но и должна варьироваться, «подгоняться под себя», составляться самостоятельно (принцип самостоятельного сочинения заговоров лежит, например, в основе интернет-форума «Мастерская волшебников», проанализированного М. В. Завьяловой [Завьялова 2012]).

Мы планируем выявить лексические и структурно-семантические механизмы создания таких заговоров, а также проанализировать их происхождение, так как эти тексты не являются однородными, но включают в себя самые разные пласты. Источниками для них оказываются как традиционные заговоры, так и эзотерические, нью-эйдж тексты и другие современные психотехники.

Литература

Адоньева 2005 — *Адоньева С.Б.* Конвенции магико-ритуальных актов // Заговорный текст: генезис и структура. М., 2005. С. 385–401.

Завьялова 2012 — *Завьялова М.В.* Игры в магию в интернете // Традиционная культура. Вып. 3. 2012. С. 143–151.

Маклюэн 2003 — *Маклюэн М.* Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатающего. М., 2003.

Щепанкая 2005 — *Щепанская Т.Б.* Красота // Иллюстрированная энциклопедия: Мужики и бабы: мужское и женское в русской традиционной культуре. СПб., 2005. С. 279–283.

New forms and strategies of feminine magic

*Anna Kozlova, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia;
Evgeniya Litvin, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia*

The report analyses several types of modern invocation texts found in Russian-speaking Internet that do not have direct equivalent in the earlier, non electronic, collections. There are texts helping to lose weight, to increase breast etc. Their place among the other magical texts is not well defined: sometimes they can be found in the group of “beauty spell”, sometimes – among the “health spell”.

Our aim, on the one hand, is to understand how such texts are produced, what is their structure and which parts of the earlier texts are used as a basis for them. On the other hand, we examine how the authors of texts represent themselves, what is the audience of the sites where these spells can be found and what are the possible reactions and discussions.

Probably the most interesting part is the existence of such texts in a public space when the use of a spell loses its traditional intimate character. On the contrary, the text can be modified, commented on or supplemented with new details by any person and becomes a part of woman’s forums side-by-side with culinary recipes and make-up advice.

«Открываем календарь — начинается январь»: визуальная организация времени в детской печати

*Козлова Анна Владимировна, студент,
СПбГУ, Санкт-Петербург;
Попова Анастасия Александровна, студент,
СПбГУ, Санкт-Петербург*

Будням и праздникам советского и российского детства посвящено немало исследований, авторами которых являются специалисты в разных областях гуманитарного знания [Добренко 2002, Леонтьева 2006, Асташов 2010, Веселова 2012b]. Тем не менее объектом анализа и рефлексии этих работ чаще всего становятся отдельные рутинные и/или ритуальные практики [Леонтьева 2003, Салова 2010, Веселова 2012a и др.], опыты целостной реконструкции годичного цикла детского календаря нам не известны. Между тем календарное время детей представляет сложную парадигму взаимозависимых чередований трудов и наград: так, проведение Дня птиц невозможно без наличия заранее старательно изготовленных своими руками скворечников, Восьмое марта «только в тот приходит дом, где помогают маме», а «помочь семилетке — это и значит по-пионерски встретить день рождения Ленина» [Симанков 1960: 64]. В рамках доклада мы планируем проанализировать образцовый детский календарь, репрезентируемый текстовым и иллюстративным рядом детских ежемесячных журналов «Костер» «Пионер», «Мурзилка», «Искорка» и некоторых других.

С. Г. Леонтьевой было замечено, что «детский календарный цикл в основном совпадает с взрослым, разве что с добавлением собственно „детских“ праздников: день рождения пионерской организации, «день (сезонного: осеннего, зимнего и т. д.) именинника» и пр.» [Леонтьева 2003]. Согласимся с этим мнением, однако добавим, что в детские журналы попадают лишь немногие из них, зато с удивительной регулярностью. К началу 1950-х гг. практически для каждого месяца (=для каждого номера журнала) находится свой «центрообразующий» праздник, служащий темой обложке журнала, вступительному слову, а также ряду тематических рубрик (февраль —

ДСА, март — 8 марта, апрель — День рождения Ленина / День космонавтики, май — День борьбы и труда / День пионерии / День Победы, июль — День ВМФ, сентябрь — День Знаний, ноябрь — День революции, декабрь — Новый Год).

Но «праздничный» принцип детской периодики коррелирует с календарными во многом ритуализованными трудовыми буднями: так, большинство апрельских обложек эксплуатирует образ детей, сажающих деревья/вешающих скворечники; а август — единственный месяц, который остается верен аграрному календарному циклу (на обложках эксплуатируются изображения сбора урожая и грибов, слегка опережающие природный календарь, возможно, по причине более важной «школьной» тематики сентябрьских обложек). В связи с этим интересно посмотреть на набор исключительно детских календарно упорядоченных трудовых практик и дел.

Отдельного внимания заслуживают номера каникулярной поры. Отметим, что первоначально детские журналы для школьников унаследовали принцип взрослых «толстых» литературно-художественных журналов, равнодушных к календарному времени. (Исключение составляет журнал «Мурзилка», изначальную целевую аудиторию которого составляли самые младшие читатели — дети 4–7 лет. Генетически он более близок газете, нежели толстому журналу, а потому более ориентирован на диалог с читателем и привязку к настоящему времени, о чем и заявляется в рекламном кредо первого номера: «Мурзилка отразит в себе ребячье жите-бытие и природу, <...> покажет, как ребята должны работать» [Мурзилка 1924: 1]. В более «взрослые» журналы настоящее время начинает проникать именно с попытки упорядочить свободное время: начиная с летних номеров 1936 г. в рубрике «Почта» журнала «Пионер» обсуждается насущный вопрос организации летних каникул и варианты его решения. Время отдыха в дискурсе советских журналов оказывается одним из самых императивных и несвободных: из и так довольно ограниченного выбора предлагаемых возможностей (ходить на охоту/рыбалку, помогать колхозникам копать картошку, читать список литературы на лето в парке и, конечно же, отправиться в поход/уехать в пионерский лагерь — заметим, что вариант провести лето с родителями не встретился нам ни разу) иллюстрации достаивается только один — пала-

точно-лагерный, он же вскоре становится наиболее частотным каноническим вариантом обложки июньского номера журнала. Кроме того, так как «для ответственной организации собственной жизни мне остается только лето, и за него я отвечаю» [Веселова 2012b: 206], лето может стать временем возможности для подвига, рассказ о котором достоин публикации в журнале: потушить пожар в деревенском амбаре [Агеев 1936: 115–116], вырастить дыню [Фомин 1939: 84–86] или арбуз [Шелкопляс 1949: 100–102] в Подмоскowie — убить волка, подкравшегося к ночному костру [Воронков 1939: 97–100], найти «кристалл кварца — а в нем „законсервированное“ на тысячелетия растение далеких времен» [Вагинов 1952: 42] и др. Для времяпрепровождения зимних каникул предлагается один единственный вариант — зимние виды спорта (также транслируемый через метатекст обложек).

Другая часть нашего доклада будет посвящена «календарю природы». По нашим наблюдениям, детская периодика начала активно «следить» за сменой времен года после публикации стихотворения С. Я. Маршака «Круглый год» на первых страницах журнала «Пионер» (№ 1–2, 1945), снабженного иллюстрациями-символами каждого месяца и послужившего претекстом многим последующим стихам и рисункам природно-календарного цикла. К. Келли отмечает аналогичную смену парадигмы в школьных букварях, но произошедшую десятью годами позже: «...если раньше материалы были упорядочены скорее в связи с их „идеологическим весом“ (в букваре 1938–1952 гг. тема «Сталин и дети» была помещена в начало, а „Елка“ и „Летом“ как праздничные явления следовали друг за другом в середине книги), то в постсталинских букварях и книгах для чтения чередование текстов было в прямой зависимости от времени года» [Келли 2008: 164]. Постепенно детская печать создает и активно эксплуатирует визуальный ряд каждого времени года и даже месяца, который, однако, оказывается довольно фрагментарным и скорее отвечает мифологической картине мира, нежели отражает действительность. Мы анализируем лексические и визуальные способы создания сезонной рецептивной матрицы детской печати.

Литература

Асташов 2010 — *Асташов А.Б.* Революция в детских праздниках 20–30 гг. XX в. // Ребенок в истории и культуре. Труды семинара «Культура детства: нормы, ценности, практики». М., 2009. С. 219–249.

Веселова 2012а — *Веселова И.С.* Детские новогодние карнавалы // Комплекс чебурашки, или Общество послушания. СПб., 2012. С. 127–177.

Веселова 2012б — *Веселова И.С.* Первое сентября и Последний звонок: принцип ритуальной анфилады // Комплекс чебурашки, или Общество послушания. СПб., 2012. С. 199–241.

Добренко 2002 — *Добренко Е.* Красный день календаря: Советский человек между временем и историей // Советское богатство: статьи о культуре, литературе и кино. СПб., 2002. С. 97–123.

Келли 2008 — *Келли К.* «Папа едет в командировку»: репрезентация общественных и личных ценностей в советских букварях и книгах для чтения // Учебный текст в советской школе. М., 2008. С. 154–179.

Леонтьева 2003 — *Леонтьева С.Г.* Детский новогодний праздник: сценарий и миф // Отечественные записки, 2003. № 1. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.strana-oz.ru/2003/1/detskiy-novogodniy-prazdnik-scenariy-i-mif> (дата обращения: 20.02.13).

Леонтьева 2006 — *Леонтьева С.Г.* Пионерский праздник как ситуация исполнения пионерской словесности // Литература пионерской организации: идеология и поэтика: дисс. ... канд. филол. наук: 10.01.08. Тверь, 2006.

Салова 2010 — *Салова Ю.Г.* Клубная работа с детьми в практике советской школы 1920-х годов // Антропология советской школы. СПб., 2010. С. 152–164.

Источники

Агеев 1936 — *Агеев Г.* На пожаре // Пионер, 1936. № 9. С. 115–116.

Вагинов 1952 — *Вагинов В.* В поисках неведанного // Пионер. 1952. № 8. С. 42.

Воронков 1939 — *Воронков В.* Робинзоны // Пионер. 1939. № 7. С. 97–100.

Мурзилка 1924 — «Открыта подписка...» // Мурзилка. 1924. № 1.
С. 1.

Симанков 1960 — *Симанков С.* Мы достойны // Пионер. 1960. № 1.
С. 64.

Фомин 1939 — *Фомин С.* Дыни под Москвой // Пионер. 1939. № 8.
С. 84–86.

Шелкопляс 1949 — *Шелкопляс Ю.* Летом на даче // Пионер. 1949.
№ 10. С. 100–102.

**“When we open a calendar – January comes”:
visual organization of time in children’s periodicals**

*Anna Kozlova, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia;
Anastasia Popova, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia*

In this report an exemplary calendar for children is analysed. This calendar is represented by the variety of illustrations and texts from monthly children’s magazines, which regularly informed their readers only about some of national holidays. At the beginning of the 1950-s the “forming” holiday had been found practically in every month, in other words, for every issue. This holiday became the theme for magazine cover, editorial and some topical rubrics. “Holiday” concept of children’s periodicals correlates with weekends, which are largely ritualized. For example, most of magazine covers for April exploit representations of children, who plant trees or hang a birdhouse; for August – images of harvest (August is the only month which keeps its role from the farm cycle). Therefore it can be interesting to observe an assortment of entirely children’s workings and practices, ordered by labour calendar. Issues belonging to vacation time deserve special attention. Leisure time is one of the most imperative and constrained theme in Soviet magazine discourse. Camping became the only illustrated way of spending free time from a limited number of opportunities for leisure. Shortly it also became canonical variant of magazine covers for June. And it is winter sports that is the only variant of winter vacation pastime. “Calendar of Nature” is analysed in another part of the report. Children’s periodicals gradually creates and actively exploits visual imagery of every season and even a month. But it proved to be quite a fragmentary and rather corresponds to mythological worldview than represents the reality. The analysis of lexical and visual creative methods for seasonal receptive matrix of children’s periodicals will be presented.

Визуальные образы покорения Арктики в советской культуре 1930-х гг.: газетные фото и творчество советских сказителей

*Козлова Ирина Владимировна, к. филол. н., зав. кабинетом,
кафедра русской литературы, РГПУ им. А. И. Герцена,
Санкт-Петербург*

В 1930-е гг. важнейшее место в сознании советского человека занимало освоение Арктики. Не удивительно, что именно оно оказывается одной из центральных тем в творчестве советских сказителей, поскольку «расцвет» сложения лиро-эпических новообразований (далее — ЛЭН) приходится на те же 1930-е гг. Известно, что главным источником новых тем для сказителей были средства массовой информации, а они освоению Севера уделяли много внимания. Одновременно с этим отметим, что 1930-е гг. были названы Г. Орловой «визуальным ренессансом» в советской прессе, поскольку именно в это время «фотография, завоевывающая пространство самых массовых и доступных в СССР периодических изданий, превращается в один из приоритетных для эпохи способов определения действительности посредством тиражируемого изображения» [Орлова 2006: 192].

В творчестве советских сказителей нашли отражение три сюжета, связанные с подвигами исследователей полярного Севера (не считая освоения воздушного арктического пространства): экспедиция корабля «Челюскин», научная станция «Северный Полюс-1», дрейф ледокола «Георгий Седов».

Первым событием в области освоения Арктики, получившим широкий отклик в массовой культуре, было плавание корабля «Челюскин», потерпевшего катастрофу 13 февраля 1934 г. Плавание до крушения корабля и первый период после фотоматериалами в газетах сопровождались мало. Иллюстративный материал о челюскинцах появляется после 5 марта (рейса А. В. Ляпидевского). Всего за месяц между первым и вторым полетом (от 5 марта до 7 апреля), в «Правде» было опубликовано 10 фотографий, в «Известиях» — 28, в «Комсомольской правде» — 35 (несколько фотографий, составляющих единую группу, посчитаны за одну единицу, фотографии с одной страницы,

но не связанные между собой — за единицу каждая). Еще большая плотность иллюстраций во всех газетах приходится на десятки числа апреля, когда после длительного перерыва были возобновлены полеты в ледяной лагерь и за неделю (с 7 по 13 апреля) доставлены на материк все челюскинцы. С 8 по 21 апреля в «Правде» было опубликовано 14 фотографий, в «Известиях» — 7, в «Комсомольской правде» — 19. В это время в иллюстративном материале преобладают портреты летчиков — спасателей челюскинцев. После 21 апреля интерес к челюскинцам в средствах массовой информации утихает до времени возвращения в Москву сначала О. Ю. Шмидта (5 июня), а затем и остальных участников экспедиции (19 июня). После возвращения челюскинцев в Москву газеты почти на неделю заполняют фотографии приветствий героев народом и правительством, на 15 из 37 фотографий с митингов и встреч центральной фигурой оказывается О. Ю. Шмидт. Кроме приветствий на вокзале и на улицах, все газеты публикуют фотографии с приема героев в Кремле. С прибытия О. Ю. Шмидта в Москву и до окончания празднования встречи в «Правде» было опубликовано 45 фотографий, в «Известиях» — 44, в «Комсомольской правде» — 34.

О челюскинцах известно всего две новины, и обе они были сложены только через три года после освещаемых в них событий. Особенное внимание в текстах обоих сказителей, как и в газетах, уделяется мужественному поведению челюскинцев на льдине, их спасению и приему в Кремле. Из всех челюскинцев персонифицированными оказываются только О. Ю. Шмидт и В. И. Воронин, именно их фотографии появились первыми в газетных сообщениях о челюскинцах и многократно повторялись. Стоит сказать, что О. Ю. Шмидт в обеих новинах назван «Поколен-Бородой», из чего можно предположить, что его портрет запомнился сказительнице М. С. Крюковой, которая первой назвала его так. Именование О. Ю. Шмидта Поколен-Бородой закрепилось за Шмидтом и во всех последующих новинах об Арктике. Замечу, что и в дружеских газетных шаржах на Шмидта обычно обыгрывается его очень длинная борода. Портреты летчиков — Героев Советского Союза, повторялись в прессе не реже, чем фото Шмидта и Воронина, но летчики почти всегда изображались группой. Группой они выступают и в текстах новин,

имен их сказители не называют, но решающую роль «героев-летчиков» в проведенной операции подчеркивают.

Вторым крупным событием в освоении Арктики, захватившим информационное пространство страны, было создание первой дрейфующей станции «Северный полюс-1» (май 1937 — февраль 1938). Первый самолет, доставивший зимовщиков на Северный полюс, приземлился на льдину 21 мая 1937 г., торжественное открытие станции и установка на ней флага СССР состоялось 6 июня. В этот период фотографии с полярной станции ежедневно печатались в центральных газетах. За месяц с высадки на Северном полюсе до окончания чествования вернувшихся с выполненным заданием членов экспедиции (с 22 мая по 28 июня) в «Правде» была опубликована 51 фотография, в «Известиях» — 57, в «Комсомольской правде» — 56. Многократно тиражировались портреты О. Ю. Шмидта (начальника экспедиции), четверки зимовщиков и привезших их летчиков, а также коллективное фото участников экспедиции на льдине под флагом СССР и палатки зимовщиков.

Уже 24 июня, к моменту возвращения летчиков в Москву, в «Комсомольской правде» была опубликована новина М. С. Крюковой «Сказание про полюс». В ней рисуется образ льдины, плавающей в океане с зимовщиками, палатки на той льдине, советского красного флага, развевающегося над полюсом. Советский флаг и палатка фигурируют также в большинстве ЛЭН о папанинцах других сказителей. Из 11 ЛЭН о папанинцах 4 посвящено именно открытию полярной станции, все они складывались в 1937 г., непосредственно «по горячим следам» событий, следуя за газетными публикациями. Другие 7 новин о папанинцах охватывают в целом всю девятимесячную работу полярной станции, но акцент в них делается на эвакуации зимовщиков. Снятию папанинцев со льдины средствами массовой информации уделялось не меньше внимания, чем открытию станции на Северном полюсе: в «Правде» 54 фотографии, в «Известиях» — 44, в «Комсомольской правде» — 66. Если в ситуации с челюскинцами можно только предполагать, что какая-то фотография в газете произвела впечатление на Крюкову, то в ситуации с папанинцами нет сомнений, что сказители были знакомы с ежедневными фотоотчетами на страницах «Правды» и «Известий» и использовали эту информацию при сложении ЛЭН.

Последним заинтересовавшим сказителей «арктическим» событием был дрейф ледокола «Георгий Седов» (октябрь 1937 — январь 1940 гг.). Ему посвящено два ЛЭН, в обоих из них главное внимание уделено последнему этапу плавания — возвращению седовцев на Родину при помощи ледокола «Иосиф Сталин». Именно этот период плавания корабля был подробнее всего освещен и в газетах. За все три года дрейфа до выхода на помощь «Седову» «Иосифа Сталина» было опубликовано всего несколько заметок, относящихся к неудачным попыткам вывода корабля из льдов, и только дважды за это время в газетах были обнаружены единичные снимки «Седова». Регулярно газеты начинают писать о седовцах с середины декабря 1939 г., а иллюстративный материал появляется в газетах только с 4 января 1940 г., когда ледоколы оказываются в зоне видимости прожекторов друг друга. С 4 января по 4 февраля 1940 г. в «Правде» опубликовано 29 фотографий седовцев и их спасателей, в «Известиях» — 44, в «Комсомольской правде» — 38. В ЛЭН о седовцах нет таких ярких характерных образов, как в текстах о папанинцах, что соответствует и более бедному освещению плавания «Седова» в прессе.

Из трех сюжетов об освоении Арктики наиболее популярным у сказителей оказалось плавание папанинцев, что можно объяснить совпадением времени начала экспедиции и начала развития сказительского творчества, черпавшего темы в первую очередь из средств массовой информации. Скорее всего, сыграло роль и то, что именно экспедиция папанинцев наиболее подробно сопровождалась репортажами (в том числе и фоторепортажами) непосредственно с места событий, что давало возможность сказителям сложить свое представление о жизни и работе полярной станции. Во время плавания челюскинцев ЛЭН еще не создавались, вероятно, поэтому на этот сюжет известно только две новины, хотя оно подробно освещалось в прессе. Отмечу и то, что из ледяного лагеря челюскинцев не было фотоотчетов, непосредственно отражающих их дни на льдине в режиме реального времени, как это было с папанинцами. Дрейф «Седова» освещался в прессе меньше, чем экспедиции челюскинцев и папанинцев, думаю, что это первая причина по которой он оказался предметом только двух ЛЭН. Вторую причину можно увидеть в том, что в 1940 г. в центральной периодической печати по сравнению с 1937–1938 гг.

снизились интерес к новинам. Кроме того, дрейф и спасение «Седова» освещались в прессе и менее красочно, чем подвиги челюскинцев и папанинцев, что тоже может иметь значение: «победное возвращение очередных покорителей Арктики в 1940 показано, как в 1934 или 1937 — взвесь праздничных листовок в воздухе счастливой Москвы. Но это лишь подчеркивает различие: на снимке 1940 уже не ищут маршрута для показа чуда — он давно найден» [Орлова 2006: 199]. Получается, что на примере темы завоевания Северного полюса мы наблюдаем удивительное совпадение расцвета фотографии в газете и расцвета сказительского творчества.

Литература

Орлова 2006 — Орлова Г. «Видим воочию»: советский проект и фотография в эпоху их технического воспроизведения // Советская власть и медиа. СПб., 2006. С. 191–204.

**Visual images of conquest of the Arctic in Soviet culture
in the 1930s: newspaper photos and literary works
by Soviet folk performers**

*Irina Kozlova, Russian State Pedagogical University,
Saint Petersburg, Russia*

In the 1930s the conquest of the Arctic had the great importance in consciousness of Soviet people. It was one of central objects in literary works of Soviet folk performers, since the heyday of the noviny creation process occurred for 1930s. The main source of new topics for noviny was media that paid a lot of attention to the conquest of the Arctic. At the same time visual material became highly important in Soviet newspapers.

Three historical moments of the conquest of the Arctic were reflected in literary works by Soviet folk performers: the expedition of the ship “Chelyuskin”, the story of research station “North Pole-1”, the trip of drift icebreaker “Georgy Sedov”.

The story of the research station “North Pole-1” was the most popular in literary works by Soviet folk performers. The start of the expedition “North Pole-1” coincided in the time with the beginning of the noviny creation process. The expedition “North Pole-1” was reflected and illustrated in Soviet media in great details. So in the example of the conquest of the North Pole theme we can see the coincidence of popularity of newspaper illustrations and the heyday of literary works by Soviet folk performers.

Визуальные и вербальные маркеры: «порча» в шутку и имитация магии

Комарова Вера Андреевна, асп., РГГУ, Москва

Как известно, в процессе проведения любого обряда можно выделить три основных «культурных кода», — акциональный, вербальный, предметный, — и в том числе это касается обряда наведения порчи. Однако как быть с теми случаями, когда порчу стремится навести вовсе не «магический профессионал», знающий весь порядок исполнения ритуала, а обыкновенный человек, не владеющий так называемым знанием? Или же порчу наводит «профессионал», лишь показывая свое умение колдовать, но без желания действительно навредить? При ближайшем рассмотрении подобные ситуации не так уж редки в условиях жизни в деревне: «порчей» в шутку колдун может не расстроить свадьбу, а напротив добиться на нее приглашения [Знатки 2013: 208–209]; недовольный плохим угощением пастух издевается над нерадивой хозяйкой, насадив на рога коровы испеченный хозяйкой хлеб [Знатки 2013: 363]; не получившие достойную плату строители нарушат технологию постройки дома или кладки печи и тем самым будут отомщены [Знатки 2013: 81–82, 361–364].

В таких ситуациях на передний план выступает визуальный код. Плотник или печник, в реальности не практикующий магической деятельности, все равно воспринимается сельским сообществом как человек знающий и легко может этим воспользоваться: неправильно положить в печной трубе кирпич, из-за которого весь дым идет внутрь [Знатки 2013: 353], вделать в паз дома горлышко бутылки, издающее свист в ветреную погоду [Знатки 2013: 358–359], — и такие случаи будут свидетельствовать для носителей традиции именно о «порче», а не о технологических нарушениях. Наглядный пример подобной интерпретации — печники складывают печь так, что подол у хозяйки загибается кверху, когда она подходит к печному шестку [Знатки 2013: 363].

Схожим образом интерпретируется любая найденная в доме, на огороде, в хлеву посторонняя вещь, будь то кость, ржавые ножницы, насквозь прогнившее тряпье или какая-то бумажка. В случае если ад-

ресант не известен, найденный предмет специальным образом выбрасывается; если же ясно, что предмет был подложен строителем, его ни в коем случае самостоятельно не удаляют, — «профессионала» необходимо вернуть и исправить допущенный промах в оплате или угощении.

«Наглядность» наводимой порчи оказывается необходимой и в том случае, когда колдун ждет от своих действий сиюминутного результата. В нарративах о подобных ситуациях технология «порчи» в шутку предельно конкретна с визуальной точки зрения: знающий человек разрезает на две части овощ, а затем поочередно то разводит, то сводит его половинки, и молодые на свадьбе то расходятся, то садятся вместе или же раздеваются и одеваются:

Ну ладно, говорит, и один пацан, тоже пастушок. «Ребята, — говорит, — достаньте мне брюквину». Разрезает этот коцын, делает ножик [вырезал середину]. «Смотрите щас!» — говорит. [...] Только две половинки сыма-ет, молодые вскакивают, все старики штаны снимают, а эти юбки. [Знатки 2013: 209].

Поскольку процесс этот, в отличие от наведения настоящей порчи, демонстративен, в итоге к колдуну подходят и приглашают на свадьбу.

Вербальная составляющая имитативной порчи заключается прежде всего в пожеланиях «профессионалов», внешняя форма которых полностью повторяет визуальный ряд:

Ну он пошел и сказал: «Ну, Александра Павловна, всю жизнь будешь радоваться, а Афросинья всю жизнь будет подолом сажу вынимать» [Знатки 2013: 363–364].

Или:

...ставьте дымовое, а то будете мешком дым из избы выносить [Знатки 2013: 365].

Другой тип вербальных формул при «порче» в шутку — это «скромное хвастовство»:

«Давай я помаленьку подшаманю», — говорит мужчина, разрезает брюкву пополам, и молодые на свадьбе расходятся [Знатки 2013: 208–209].

Нарративы о «порче» в шутку касаются в основном ситуаций соревнования среди колдунов и входят в общее поле нерационализированных знаний о применении магии:

Эти смотрят, знатоки-то, кто спортил свадьбу. [...] А потом видят — парень. [...] Так его оттуда сразу... Он знал [больше], чем эти... [Знатки 2013: 209]

или магической «пробы пера»:

Этак [раздвинул половинки] брюквину-то сделал. И ой — расходятся. [...] Ой, чё сделал. Чё творится-то, чего там [все время смеется]. А поглядели — а на пече-то [нрзб.] он сидит. Так один подошёл: «А пойдём, приятель, поешь». [...] [Это колдун испортил свадьбу?] А не испортил, а только посмешил, и ничего худого-то не делал [Знатки 2013: 208–209],

или колдовства «к случаю»:

Тут одна [невеста], говорят-то, вот у нас вышла, да, говорят, начала пердеть. [Смеется.] [Невеста?] Да, невеста. Всё и пердит, и пердит. А ведь он-то [колдун] ничто. Этого — пришли — знали, что кто. Говорят: «Пооди, сесь за столы, нальём тебе». Нальют, и потом пердеть не стала. [Знатки 2013: 208].

Появление же сюжетов об имитации порчи представляются нам тенденцией, отражающей рационализированное восприятие порчи деревенскими жителями. Мы не хотим этим сказать, что всем ремесленным людям доступна исключительно «имитация магии», а лишь хотим отметить, что большинство из них в наше время магической деятельности не практикует и воспринимается населением как знающие по привычке. Ср. с примером:

[Муж информанта] вот сам клал печку и говорит: «Я ничего не сделал, чтобы напатрашить [навредить], не затопилась печка и всё». Не топится никак печка. А который его бригадир посылал туда печку ложить, пришел к хозяйке — она молодая ещё: «Ты дымовое-то ставила?» Она гът: «А я не знаю, какое дымовое-то? — [...] Ну вот, не ставила, у тебя из-за того и дым не идёт». Она бежит к нам: «Дядя Саша, пойдём чай пить! — Зачем чай пить? Нет, я не пойду. — Пойдём, пойдём, пойдём!» Бутылку поставила, на другой день печка затопилась, он удивляется: «Я ничё, — говорит, — там не сделал им, чтоб оно... [АЛФ, Инф. 1, Казаково, 1998],

в котором печник не прибежал даже и к технологическим нару-

шениям, а хозяйка и бригадир все равно посчитали необходимым «задобрить» мастера. Наше убеждение подтверждается также тем, что из примерно 300 текстов о порче постройки плотниками и печниками меньше чем в 5% речь идет именно о магическом вмешательстве: во всех прочих случаях порча объясняется неправильно положенным кирпичом, подвешенным в трубе на нитку пером, вложенной в стену бутылкой и т. п. В некоторых случаях даже сами информанты акцентируют внимание на подобных «имитационных» приемах строителей. Ср.:

Вот построят дом, если плохие хозяева, они чего-то сделают [...]. Они туда теперь-то мы знаем. Раньше-то говорили, они черти [звуки издают] — верили. Положат бутылку, ветер-то дует, бутылка-то гудит [...] горлышком да. А если-то думали, что это они порчу на них навели все [Знатки 2013: 364].

Ср. также с выражением, к которому прибегает информант, описывая подобный случай:

[Говорят, что строители или печники могут испортить дом?] Да это-то говаривали, что чё-то тут може тоже пошутить дак [АЛФ, Инф. 2, Абакумово, 2000].

Литература

Знатки 2013 — Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / под общ. ред. А.Б. Мороза. М.: Форум; Неолит, 2013.

АЛФ — Архив Учебно-научной лаборатории фольклористики ИФИ РГГУ.

Список информантов

Инф. 1 — Уткина Зоя Александровна, 1938 г. р., русская, 10 кл.

Инф. 2 — Викулина Нина Алексеевна, 1917 г. р., русская, неграмотная.

Visual and verbal markers of the magic imitation, or “Evil eye as a joke”

*Vera Komarova, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia*

The paper is based on about 300 interviews taken in the south of Archangelsk district from 1993 to 2012.

The article is dedicated to the observation of beliefs, in which so-called “magic professionals” (magicians, herders, builders) put the evil eye on somebody in an effort not to harm him, but to show their magic skills. Another type of characters in popular beliefs are common people, who do not practice magic in everyday life (moreover house- or oven-builders). They try to imitate evil eye abilities in order to punish upon greedy householders. In that cases such visual markers of the evil eye as a wrong fixed brick in the oven causes smoke in the house, vegetables the magician cuts into two parts, moves them apart and the married couple moves apart in the same way come in the foreground. The appearance of plots about magic imitation we consider as a possible tendency to rationalize a perception of evil eye by Russian peasants. As for the “evil eye as a joke” it is perhaps an echo of the widespread in the other regions plot of competition between magicians.

«Здесь был Вася...»: надписи на памятниках как жанр политического фольклора

Комелина Наталья Геннадьевна, к. филол. н., н. с., Отдел русского фольклора, ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом), Санкт-Петербург

В нашем докладе пойдет речь о надписях или псевдонадписях, относящихся к памятникам или описывающих их. Эти надписи или рассказы о надписях являются частью политического городского фольклора, близко соотносимого с анекдотами.

О реальных надписях на памятниках мы можем говорить применительно к последнему десятилетию XX в. и к первому десятилетию XXI в., когда в странах бывшего СССР на памятниках политическим лидерам (В. И. Ленину и др.) стали появляться надписи.

I. НАРРАТИВЫ О НАДПИСЯХ

Относительно 1920–1960-х гг. в нашем распоряжении имеются немногочисленные тексты, говорящие скорее о псевдонадписях.

Источниками сведений о надписях на памятниках являются мемуары, публикации анекдотов и работы краеведов (Н. А. Синдаловский, Н. П. Анциферов). Несколько текстов извлечены из коллекции № 193 «Особое хранение» фольклорного фонда РО ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН. В исследовании использованы опубликованные и архивные материалы, коллекция фотографий городской скульптуры В. Ф. Лурье. Материалами о памятнике К. Минину и Д. Пожарскому поделился со мной Н. Г. Охотин.

Фольклор «подписей» интерпретирует позу, жесты положение памятника по отношению к другим архитектурным объектам. Иногда такого рода фольклор актуализируется в связи с перемещением памятника.

В докладе подробно будет рассмотрена история двух памятников и приписываемых им надписей, относящихся к советскому времени:

1. Памятник К. Минину и Д. Пожарскому на Красной площади в Москве работы И. П. Мартоса. Он был открыт в 1818 г., перемещен в 1931 г.

«На Красной площади стоял памятник Минину и Пожарскому. Рука Ми-

нина была направлена на Кремль. Кто-то написал: «Смотри-ка, князь: Какая мразь / В стенах кремлевских улеглась!» Памятник переставили другим боком... Факт исторический...» [Качуровский]

После переноса памятника в 1931 г., поскольку Минин теперь показывал рукой не только на старое место памятника, но и на мавзоль Ленина, стихотворение звучало так:

Смотри-ка, князь, какая мразь
У стен кремлевских завелась [Brandenberger 2009: 151].

Не всегда это стихотворение является «надписью». Самый расширенный вариант представлен в виде диалога:

Минин:
И скажи мне, князь,
Что там за мразь,
У стен кремлевских завелась?

Пожарский:
На месте казни Пугачева
Лежат консервы из Ильича.
Ведь он при жизни был мессия.
И благодарная Россия,
Под звуки гимнов и мортир,
Спустила Ленина в сортир. [Brandenberger. 2009: 151]

Имеется в виду легенда: якобы после постройки Мавзолея, прорвало канализацию, и тело Ленина плавало в нечистотах. Существует предание, что узнав эту новость, патриарх Тихон сказал: «По мощам и елей» [Ардов 1997]. В фольклоре «подписей» смешиваются и актуализируются и другие городские легенды.

Так или иначе, форма «подписей» тесно связана с такими жанрами городского фольклора, как городская легенда, анекдот, анекдот-загадка.

Фольклорная «надпись», относящаяся к памятнику Минину и Пожарскому, варьирующая зачин лермонтовского «Бородино» «Скажи-ка, дядя» — «Скажи-ка, князь...», близко соотносится с жанром стихков-загадок, распространенных в XIX–XX вв. и также описывающих памятники и городское пространство.

Например, «Дурак умного догоняет, да Исакий мешает» (Памят-

ник Николаю I на Исаакиевской площади в Петербурге), «Стоит комод, на комод бегемот, на бегемоте обормот на обормоте шапка» (Памятник Александру III на Знаменской пл. — пл. Восстания в Петербурге) [Синдаловский 1994: 78–79].

О памятнике В. И. Ленину у Финляндского вокзала в Ленинграде был такой стишок, якобы опубликованный в журнале «Мурзилка»:

Это что за большевик
Лезет к нам на броневик?
Он большую кепку носит,
Букву «Р» не произносит,
Он великий и простой,
Догадайтесь, кто такой? [Богданов 2008: 74]

Указующий перст Минина вводит в анекдоты и другие значимые объекты Красной площади: это кремлевская стена и Мавзолей, которые и самостоятельно могут обретать «фольклорные» надписи.

Надпись на Мавзолее: «Здесь в годы культа личности Хрущева скрывался И. В. Сталин».

Когда Сталина похоронили у кремлевской стены, на его могиле появился венок с надписью: «Посмертно репрессированному от посмертно реабилитированных».

Такого рода тексты варьируют традиции памятных досок.

2. Памятник В. И. Ленину у Финляндского вокзала в Ленинграде (скульптор С. А. Евсеев, архитекторы В. А. Шуко и В. Г. Гельфрейх). Он был открыт в 1926 г. Перемещен в 1967 г. на другое место площади.

Надпись на памятнике В. И. Ленину у Финляндского вокзала якобы появилась в январе 1965 г.:

Дорогой Ильич, проснись
И с Хрущевым разберись,
Масло стоит тридцать семь,
Хлеба-булки нет совсем. [РО ИРЛИ. Р. V. Колл. 193. № 14. Л. 2. Автограф, карандаш, чернила, почерк Л. В. Домановского. Текст датирован: «2 янв<аря> 65 г.»]

Надпись была связана с запрещением продажи муки, резким сокращением выпечки хлеба и появлением «хрущевских» батонов осенью 1963 г.

Кроме того, якобы в Перми кто-то написал на памятнике Ленину: «Дорогой Ильич, проснись и с Никитой разберись». Переделка этого стихотворения известна и применительно к времени М. С. Горбачева, строка выглядела так: «С Горбачевым разберись...» [Панченко, Минаева 2010].

Эта подпись актуализирует фольклорный мотив «ожившей статуи» / «возвращающегося правителя» [Панченко, Минаева 2010; Архипова 2010].

Существуют анекдотические тексты, в которых придумывается подпись несуществующему памятнику (то есть и памятник и текст заведомо нереальные).

В Тель-Авиве собираются поставить памятник Юрию Гагарину, так как это он первый сказал: «Поехали!»

В Чернобыле поставили памятник Петру I с надписью «Отсель грозить мы будем Шведу».

По-видимому, такие тексты появляются, когда традиция нарративов о памятниках уже сложилась.

II. РЕАЛЬНЫЕ НАДПИСИ НА ПАМЯТНИКАХ

В постсоветское время надписи на памятниках являются частью политического протеста. Надписи могут выступать в форме обращения к лидеру или якобы говорить от его лица. Появление надписи, как правило, приурочено к историческим датам (9 мая, 7 ноября и пр.).

6 ноября 2011 г. на нескольких самых известных памятниках Ленину в Санкт-Петербурге появились плакаты с надписями: «Не скушайте, завтра буду» и «Кажется, завтра начинается».

Надпись на памятнике Ленину в Житомире в 2010 г.: «На свалку истории».

Надпись на памятнике Ленину в Измаиле в феврале 2012 г. «Смерть Донецким оккупантам».

Надпись на памятнике Ленину в Перми в августе 2012 г.: «Памятник борцу с системой. Следующий для тебя!»

Надпись на памятнике Ленину в Тюмени в октябре 2012 г.: «Освободи брусчатку».

Политические акции в отношении памятников без надписи:

Подорван памятник Ленину у Финляндского вокзала в Санкт-Петербурге в 2009 г.

Были облиты краской памятники Ленину в августе 2012 г. в Санкт-Петербурге, Борису Ельцину в Екатеринбурге и пр.

В докладе предполагается также рассмотреть отношение властей к «актам ванализма»: какие сроки и меры наказания предполагались в разные годы за акты вандализма.

Литература

Качуровский — *Качуровский И.В.* Сопроводительные материалы к сборнику Л. Шило «Советские анекдоты» // НАФСО — Historische Archive, Institut Forschungsstelle Osteuropa (Bremen Universitat), Deutschland. Ф. 85. (Качуровский И. В. [Kaczurowsky], Igor V.] без н. с.) Рукописный Отдел Института русской литературы. Р. V. Колл. 193 (Особое хранение). № 14.

Ардов 1997 — *Ардов М.* Мелочи архи..., прото... и просто иерейской жизни. М., 1997. (Цит. по: http://www.krotov.info/library/01_a/ard/ard_mel.html)

Архипова 2010 — *Архипова А.С.* Последний «царь-избавитель»: советская мифология и фольклор 20–30-х гг. XX в. // Антропологический форум. 2010. № 12. On-line: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12_online_arkhipova.pdf

Богданов 2008 — *Богданов К.А.* Самый человечный человек // Веселые человечки: культурные герои советского детства. Сборник статей. М., 2008. С. 61–100.

Панченко, Минаева 2010 — *Панченко А., Минаева А.* «Сон Горбачева» и русский политический фольклор эпохи перестройки // Антропологический форум. 2010. № 12. On-line: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12_online_panchenko_minaeva.pdf

Синдаловский 1994 — *Синдаловский Н.А.* Легенды и мифы Санкт-Петербурга. Л., 1994.

Brandenberger 2009 — *Political humor under Stalin* / ed. by D. Brandenberger. Bloomington, Indiana, 2009.

Inscriptions on monuments as political urban folklore

*Natalia Komelina, Institute of Russian Literature
(the Pushkin House) RAS, St. Petersburg, Russia*

Our report will examine inscriptions or pseudo-inscriptions related to monuments or describing them. These inscriptions or tales about inscriptions are part of the political urban folklore closely correlated with anecdotes.

We can talk about actual inscriptions on monuments in relation to the last decade of the 20th century or the first decades of the 21st century, when inscriptions on the monuments dedicated to political leaders (Lenin, etc.) began to appear. We have got few texts from 1920's-1960's at our disposal which are rather pseudo-inscriptions.

The folklore of 'subscriptions' interprets posture, gestures, position to other objects of architecture. Sometimes this kind of folklore becomes relevant because of the relocation of monuments.

The report will scrutinise the story of two monuments and the inscriptions attributed to them. Both belong to the Soviet era:

1. The Monument to Minin and Pozharsky on Red Square in Moscow.

2. The Monument to Lenin at the Finland Station in St. Petersburg.

Urban legends actualise within the folklore of 'subscriptions'. The format of 'subscriptions' is closely related to such genres of the urban folklore as urban legends, anecdotes, anecdotes in form of riddles.

Лингвистика и этномузыкология: точки пересечения

Коношенко Мария Борисовна, преп., Учебно-научный центр лингвистической типологии, РГГУ, Москва

О параллелизме между языком и музыкой написано уже очень много. Упомяну здесь лишь некоторые работы лингвистов [Springer 1956; Bright 1963; Гаспаров 1974; Chen 1984; Jackendoff 2009], музыковедов [Nettl 1958; Nattiez 1973; Арановский 1974; Powers 1980; Равдоникас 2002; Денисов 2003; Бонфельд 2006], антропологов [Feld 1974], философов и психологов [Raffman 1993; Patel 2008].

Как кажется, можно выделить три принципиальных параллели, или сходства. Во-первых, эволюционное подобие. Язык и музыка являются продуктами уникальных когнитивных способностей человека, которые отличают его от животных. Ученые предполагают, что механизмы восприятия языка и музыки у людей работают если не одинаково, то очень похоже.

Во-вторых, структурное подобие. И язык, и музыка устроены иерархически. В языке звуки составляют слова, а из слов получаются предложения. Точно так же в музыке отдельные звуки образуют сочетания и последовательности (мелодии и аккорды), затем фразы и целые периоды. Более того, некоторые музыковеды говорят о музыкальной семантике и даже об особом музыкальном мышлении. Этим объясняется частое заимствование лингвистических терминов в теорию музыки — вплоть до появления общего термина «музыкальный язык».

В-третьих, плюрализм языков и «музык». Люди говорят на множестве языков, а лингвисты описывают и сравнивают их, чтобы сформулировать универсальные законы об устройстве человеческого языка. Точно так же в мире существует множество музыкальных традиций, которые изучают этномузыкологи, стремясь сделать обобщения об устройстве музыкальных систем у различных народов. Поэтому можно говорить о том, что лингвистика и этномузыкология очень близки — и по природе изучаемых явлений, и методологически.

На нашем семинаре мы обсудим различные аспекты связи между языком и музыкой, хотя наибольший акцент сделаем именно на со-

держательных и методологических параллелях между лингвистикой и этномузыкологией (не забывая также об их связях с фольклористикой, антропологией, семиотикой, стиховедением). В центре нашего внимания будут аспекты полевой работы лингвистов и этномузыкологов, вопросы транскрипции и анализа данных, сравнительные исследования и поиск универсалий. Кроме того, мы обсудим, какие проблемы на стыке двух этих дисциплин ждут своих исследователей. Несмотря на частое обсуждение вопросов о связи между разными языками и «музыками» в теории, практических исследований, выполненных на стыке лингвистики и этномузыкологии, пока немного. Мне бы хотелось вдохновить слушателей на заполнение этой лакуны в будущем.

Литература

Арановский 1974 — *Арановский М.Г.* Мышление, язык, семантика // Проблемы музыкального мышления. М.: Музыка, 1974. С. 89–128.

Бонфельд 2006 — *Бонфельд М.Ш.* Музыка: Язык. Речь. Мышление: Опыт системного исследования музыкального искусства. СПб.: Композитор, 2006.

Гаспаров 1974 — *Гаспаров Б.М.* О некоторых принципах структурного анализа музыки // Проблемы музыкального мышления. М.: Музыка, 1974. С. 129–152.

Денисов 2003 — *Денисов А.В.* Музыкальный язык: структура и функции. СПб.: Наука, 2003.

Равдоникас 2002 — *Равдоникас Ф.В.* Музыкальный синтаксис: курс фундаментальной теории музыки для философского факультета СПбГУ. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2002.

Bright 1961 — *Bright W.* Language and music: areas for cooperation // *Ethnomusicology* 7,. 1961. P. 26–32.

Chen 1984 — *Chen M.Y.* The interfacing of language and music // *Language and Communication* 4.3. 1984. P. 159–194.

Feld 1974 — *Feld S.* Linguistic models in ethnomusicology // *Ethnomusicology* 18(2). 1974. P. 179–217.

Jackendoff 2009 — *Jackendoff R.* Parallels and non-parallels between language and music // *Music Perception* 26. 2009. P. 195–204.

Raffman 1993 — *Raffman D.* Language, music, and mind. Cambridge, MA: MIT-Bradford Books. 1993.

Nattiez 1973 — *Nattiez J.-J.* Linguistics: a new approach for musical analysis? // *International Review of Aesthetics and Sociology of Music* 4(1). 1973. P. 51–67.

Nettl 1958 — *Nettl B.* Some linguistic approaches to musical analysis // *Journal of the International Folk Music Council* 10. 1958. P. 37–41.

Patel 2008 — *Patel A.D.* Music, language, and the brain. Oxford: Oxford University Press. 2008.

Powers 1980 — *Powers H.* Language models and musical analysis // *Ethnomusicology* 24. 1980. P. 1–60.

Springer 1956 — *Springer G.P.* Language and music: parallels and divergences // For Roman Jakobson. The Hague, 1956. P. 504–513.

Linguistics and ethnomusicology: parallels and areas for cooperation

*Maria Konoshenko, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia*

In this course we will examine the connection between linguistics and ethnomusicology.

It may seem that there are three main parallels between language and music.

First comes evolutionary aspect. Many scholars believe that homo sapiens is the only species having a capacity for language and music. Thus it is often noted that linguistic and musical cognitive structures may work similarly or – a much stronger claim – that there may be a common cognitive mechanism underlying our ability to cope with language and music.

Second is structural analogy. Both language and music are organized hierarchically. Sounds make words, words make sentences. Similarly, separate pitches are organized into motives and melodies. Thus musicologists tend to use linguistic terms when analysing music. One can speak of musical syntax, or musical semantics, or even describe the “whole” music as language.

Third, the pluralism of languages and musics. There are about 6000 different languages on our planet and a great amount of musical traditions – maybe not that many as languages, but still. Linguists describe languages in the field and compare them in order to define the universals of human communicative structures. Similarly, ethnomusicologists go to the field, describing different musics and comparing them in order to find similarities.

In this course we will touch upon all the three aspects mentioned above, but the main focus will be on the third one. We will discuss fieldwork as seen by linguists and ethnomusicologists, the problem of transcribing and analysing data, as well as comparative work and search for universals in world languages and musics. Also, we will examine what interdisciplinary research could be done. Though there have been many theoretical discussions concerning possible work within the two domains recently, not many practical studies have been carried out yet.

Дружеские и любовные жесты в русской культуре*

*Крейдлин Григорий Ефимович, д. филол. н., проф.,
Институт лингвистики, РГГУ, Москва;
Переверзева Светлана Игоревна, преп.,
Институт лингвистики, РГГУ, Москва*

В каждой культуре есть свои классы «любимых» жестов (в широком смысле слова, включающем в себя жесты рук, плеч, головы и ног, позы и знаковые телодвижения, выражения лица, знаковые касания, знаки-взгляды и комплексные вербально-невербальные знаки — манеры, см. [Крейдлин 2002: 43]). Известно, что японцы, например, любят поклоны; разновидностей японских поклонов существует более сотни. Немцы любят рукопожатия; их несколько десятков. У русских есть несколько классов «любимых» жестов. Это жесты прерывания контакта с миром, например, «закрыть лицо руками», «заткнуть уши», «отвернуться» и др.; это также жесты приглашения к выпивке («штопор», «рюмашка», «Ищу третьего!» и др.). Особый класс любимых русских жестов составляют также дружеские и любовные жесты. А. Вежбицкая [Wierzbicka 1995] отмечала как одну из черт, характеризующих русского человека, его любовь к поцелуям. Между тем, изучение русских дружеских и любовных жестов еще только начинается.

В сообщении предполагается рассмотреть несколько таких жестов, в первую очередь из подклассов объятий и поцелуев. Для каждого из этих подклассов указывается его семантический инвариант (например, для объятий это смысл ‘приятель и теплое отношение обнимающихся друг к другу’). Отдельно описываются языковые обозначения таких жестов в их синтаксическом разнообразии (ср. «обнять чьи-то плечи» и «обнять кого-то за плечи», «целовать чье-то плечо» и «целовать кого-то в плечо»), их типовые языковые и жестовые сопровождения.

Основной акцент делается на лексикографическом описании рассматриваемых жестов. Для каждой единицы, входящей в класс дружеских и любовных жестов, указываются ее признаки и основные

* Работа подготовлена при поддержке Программы стратегического развития РГГУ и при поддержке РГНФ (грант № 12-34-01366).

значения этих признаков. К ним относятся сила, с которой жест может исполняться или реально исполняется, степень близости отношений жестикулирующего и адресата, манера, то есть характерный способ, исполнения. Строится классификация жестов по признакам, отличающим их исполнителей и адресатов. Это, в первую очередь, различные социальные признаки (возрастные, гендерные, принадлежность к определенной профессии или к определенному социальному коллективу и др.), а также личностные характеристики участников (физическое или психическое здоровье, актуальное эмоциональное состояние и под.).

Литература

Крейдлин 2002 — *Крейдлин Г.Е.* Невербальная семиотика: Язык тела и естественный язык. М.: Новое литературное обозрение, 2002.

Wierzbicka 1995 — *Wierzbicka A.* Kisses, Handshakes, Bows. The Semantic of Nonverbal Communication // *Semiotica*. Vol. 103. № 3/4. 1995. P. 207–252.

Russian gestures of love and friendship

*Griogy Kreydlin, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia;
Svetlana Pereverzeva, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia*

Every culture has its specific types of “favourite” gestures in a broad sense of the word. For example, Japanese like bows – there is more than a hundred kinds of them in the Japanese body language – as well as Germans like handshakes. Russian “favourite” type of nonverbal units include gestures of breaking a contact with the world (cf. “to put one’s face in one’s hands”, “to put one’s fingers in one’s ears”, “to turn away”, etc.) and gestures inviting the addressee to have a drink together. Another “favourite” type of Russian gesture that we are going to discuss here is gestures expressing affection. Anna Wierzbicka has remarked on the love of Russians for kisses, but Russian affectionate gestures haven’t been carefully studied so far.

The aim of the research is to describe several Russian affectionate gestures, primarily kisses, embraces and hugs. For each of these types we propose a semantic invariant (e.g. for embraces and hugs it is ‘affection and warm feelings between the people performing the gesture given’). We also regard the syntactic variety of Russian names of these gestures (*обнять чьи-то плечи* and *обнять кого-то за плечи* ‘to put one’s arms around one’s shoulders’, *целовать чье-то плечо* and *целовать кого-то в плечо* ‘to kiss somebody’s shoulder’) and the verbal and nonverbal units that generally accompany them.

For each affectionate gesture we provide a lexicographic description which includes significant distinctive features, such as the force and the manner of the gesture performance and the psychological distance between the participants of the dialog. We suggest a classification of the gestures based on the characteristics of people (the gesturer and the addressee), such as social (gender, age, profession or social group, etc.) and individual ones (physical and mental health, emotional state, etc.).

«Я ничего не хочу решать». Чего же хотят девочка, мальчик, училка, испанец, копейка, Windows, мороженое, котэ, Путин и... Балабанов (дискурсное развитие одного интернет-мема)

Кузнецова Лидия Витальевна, к. филол. н., ст. преп., кафедра русского языка как иностранного и методики его преподавания филологического факультета СПбГУ

В августе 2011 г. в популярной социальной сети vkontakte появилась фраза «Я девочка. Я ничего не хочу решать. Я хочу платье», которая быстро стала популярной, приобрела разные варианты визуализации и породила целый поток ответных интернет-мемов, идущий по трем основным путям.

Во-первых, начала варьироваться вербальная часть мема: расширялся список желаний девочки: от реальных, хоть иногда и с оттенком иронии (туфли и шоколадку, бусики, торт с клубничкой и пр.), до юмористических (пистолет, на тренировку, хочу жрать и не толстеть, подчиняться и варить борщ).

Во-вторых, при общем сохранении текстового сообщения стала изменяться иконическая часть мема. На фоне надписи о девочке и платье изображались Гомер Симпсон, обезьяна, петух, популярные персонажи интернета, фильмов и мультфильмов, политические деятели и т. п. «Девочкина» философия, таким образом, пародировалась, принижалась и превращалась в социальный стеб. Разница между фразой и визуальным образом порождала комический эффект.

Очевидно, что в обоих случаях слова, вложенные в уста условного интернет-персонажа Девочки, являлись реакцией на женскую психологию с чужой точки зрения. На такой вызов и стеб хотелось ответить, поэтому родилась третья самая многочисленная группа ответных интернет-мемов уже с различными персонажами.

Итак, в-третьих, один за другим стали появляться мемы, стремящиеся в формуле нехитрой триады отразить суть чуть ли не всех объектов и вещей окружающего мира с позиции «со стороны». Представители гуманитарных профессий пишут о лени и практицизме людей, работающих в русле точных наук. Те отвечают им взаимностью и отмечают отсутствие логики и взбалмошность гуманитариев.

В данной серии интернет-мемов обыгрываются стереотипы, связанные с национальностями, профессиями, социальными статусами людей, известными личностями, литературными героями, даже с поведением животных и техники, когда у людей возникают проблемы с ними. Диалоговые отношения устанавливаются как внутренние (между вербальной и иконической частью интернет-мема), так и внешние (одни интернет-мемы появляются как ответ на вызов других).

На данный момент можно говорить о развитии целого дискурса с достаточно узнаваемой формулой: 1) идентифицирующая часть, 2) формальная, просто маркирующая данный дискурс часть «Я ничего не хочу решать/делать», 3) оппозитивная часть. В большинстве случаев данная триада не меняется, хотя оппозитив может заменяться идентификацией и соответственно приобретать каузальное значение («Я ничего не хочу решать, я президент»; «Я ничего не хочу решать, я гуманитарий»).

В докладе предполагается анализ основных моделей трансформаций визуальной и вербальной составляющих изначального интернет-мема. Будут высказаны предположения о причинах быстро растущей популярности исследуемого явления. Его философия и структура будут сопоставлены с идеями и фразами носителей «наивного» сознания из мультфильма «Ежик в тумане», фильмов «Чего хотят женщины», «Доживем до понедельника» и последнего «шедевра» Алексея Балабанова «Я тоже хочу».

“I do not want to decide”. What is it, that a girl, a boy, a teacher, a Spaniard, a penny, Windows, an ice cream, a cat, Putin and... Balabanov want (discourse development of a web-mem)

Lydia Kuznetsova, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia

In August 2011, in the social network vk.com appeared the phrase “I am a girl. I do not want to decide. I want a dress”, which quickly became popular and has generated a flood of responses internet memes going in three main ways.

First, the verbal part of a meme became to differ: expanded Wishlist girls: from the real, though sometimes with a touch of irony (shoes and chocolate, beads, cake with strawberry, etc.) to humorous (pistol, to the gym, I want to eat and not to get fat, obey and cook soup.)

Second, for general storage text message, a part of the iconic meme began to change. Against the background of signs of the girl and the dress depicting Homer Simpson, monkey, popular characters of the Internet, movies and cartoons, political figures, etc. The difference between the phrase and the picture generates a visual comic effect.

Obviously, in both cases, the words put into the mouth of a conditional character online Girls, is a reaction to the psychology of women from another point of view. To this challenge and banter like to answer, so the third, was born the largest group of responses internet memes have with various characters.

At this point, we can talk about the development of a discourse with a rather recognizable formula: 1) identifying the part, 2) a formal, just marking this part of the discourse, “I do not want to solve / do”, 3) optative part.

The report suggests the analysis of the main models of transformation of visual and verbal components of the original internet meme. The assumptions about the causes of the rapidly growing popularity of the phenomenon will be made. His philosophy and structure will be compared with the ideas and phrases which carriers 'naive' consciousness of cartoons and movies “Hedgehog in the Fog”, “What Women Want”, “Live Till Monday” and “I Want Too” by Alexei Balabanov.

«Устный нид» и «деревянный нид»: визуальное, вербальное и их трансформации в современной Исландии

*Кучерова Ирина Алексеевна, м. н. с.,
ИЭА им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва*

Нид — одна из форм демонстративного оскорбления (и одновременно магического проклятия), характерная для средневековой Скандинавии. Исландские и норвежские сборники законов XII–XIII вв. признавали создание нида серьезным преступлением, которое каралось объявлением вне закона. Нид мог быть как словесным (хулительные стихи), так и предметным, то есть представлять собой некий магический объект (обычно деревянный) — скульптурное изображение, шест с головой животного, — воздвижение которого сопровождалось соответствующим обрядом. Важной частью нида являлось обвинение противника в недостойном и «женоподобном» поведении: пассивном гомосексуализме, трусости и скупости, нападении на родичей, скотоложестве. Целью обряда (как и произносимого текста, в случае стихов) являлось исключение «адресата» из социума: из мира мужчин и, в определенном смысле, из мира живых.

Описания «деревянного» нида сохранились в нескольких сагах. Как правило, воздвигаемый нид явно намекал на «недостойность» того, против кого он был направлен: две мужские фигуры, стоящие одна позади другой с намеком на гомосексуальные отношения («Сага о Гисли»); вырезанная на палке человеческая голова, вставленная в распоротое брюхо лошади («Сага о людях из Озерной долины»); голова кобылы, насаженная на палку с вырезанными и окрашенными кровью рунами, повернутая в сторону противника («Сага об Эгиле»). Воздвижение «шеста нида», как правило, сопровождалось определенной формулой — устной или письменной (записанной рунами), часто содержащей в себе призыв к духам-охранителям земли — нид был не только способом выражения агрессии, но и средством защиты. С семантикой нида тесно связан и его визуальный ряд: мертвая кобыла — проводник в «иной мир» и одновременно намек на частые в ниде обвинения в скотоложестве; шест, который

может восприниматься как фаллический символ и как мировое древо, соединяющее «свой» и «иной» миры; голова на шесте, выполняющая функцию магического стража, следящего за соблюдением проклятия и направляющий его в нужную сторону (также, однако, она может интерпретироваться и как «глаза» духа-охранителя); окровавленные руны — не только «жертва» духам, но и визуальное представление текста, усиленное символикой рун (в том числе нумерологической) и зачастую — стихотворной формой.

Влияние христианской культуры, а также преследования со стороны закона привели к тому, что традиция нида постепенно прекратила свое существование — или, во всяком случае, ушла в тень, (описания шеста с рыбьей головой, используемого в колдовстве, присутствуют и в более поздних текстах). Однако в XX в. в Исландии (а также в других странах, в первую очередь скандинавских) вновь начинают появляться ниды: как устные, так и «деревянные». Важным и неотъемлемым условием их существования становится опора на средневековую литературную традицию (в первую очередь саги): нид предстает как исконно исландский способ борьбы с несправедливостью (ниды против загрязнения природы, против НАТО; ниды, против правительства и ниды, направленные на конкретных обидчиков; интернет-ниды против фашистов и т. п.).

В то же время «вербальная» часть нида теряет свое значение. Зачастую она сводится к цитированию известной формулы из «Саги об Эгиле» и вырезанию «подходящих» рун: редко кто отваживается сложить стихотворный текст, тем более в сложной и трудной для восприятия форме, характерной для скальдической поэзии. По всей вероятности, это связано и с изменением системы ценностей: большая часть характерных для средневекового стихотворного нида обвинений в современном обществе либо представляются абсурдными, либо утрачивают оттенок непристойности. Впрочем, при необходимости продолжают сочиняться небольшие тексты, в том числе и на других языках: в 2008 г. исландские неоязычники сложили на английском хулительный стих против премьер-министра Великобритании [Galdurinn 2010].

Напротив, визуальная часть становится более значимой. Голова или череп лошади (хотя могут использоваться и другие животные) на

шесте воспринимается как узнаваемый символ нида. В зависимости от цели и желания произвести впечатление насаженная на шест голова может варьироваться от простой картинки или головы из папье-маше до черепа — или настоящей отрубленной головы животного. Не утрачивает своей актуальности и семантика «телесного низа», которая, однако, отходит от прямых намеков на гомосексуальные отношения. Так, на шесте можно увидеть бюстгальтер, или воздвижение нида может сопровождаться «карнавальной» поркой кукол политиков, которых хлещут по обнаженным ягодицам. Более того, в современном восприятии нид иногда соединяется с сейдом (разновидностью колдовства, описанной в сагах): хулительный текст исполняется мужчиной-жрецом в стилизованной средневековой женской одежде. Такая ритуальная травестия, вероятно, нацелена на усиление магической составляющей нида, но в то же время противоречит его традиционному пониманию: подобное признание в женоподобии выглядело бы странно в контексте средневековых представлений. Ситуация исполнения нида становится своего рода перформансом. Нид выходит из сферы магического в сферу социального и даже в сферу искусства: недаром искусственная голова лошади на шесте, использованная в ходе демонстрации против правительства, становится частью шведской инсталляции, посвященной современному искусству Исландии.

Литература

Galdurinn 24.11.2010 — Galdurinn gegn Bretum og Hollendingum virkaði // Fréttablaðið. 24.11.2010. <http://www.visir.is/galdurinn-gegn-bretum-og-hollendingum-virkadi/article/2010905906205>

“Verbal *níð*” and “timber-*níð*”: visual, verbal and its transformation in contemporary Iceland

Irina Kucherova, Institute of Ethnology and Anthropology RAS, Moscow, Russia

The paper is dedicated to the analysis of verbal and visual parts of *níð* and their transformation in contemporary Iceland. According to the medieval Scandinavian law books, *níð* was defined as a type of serious insult existing in two forms: as “verbal *níð*” (often in a poetic form) and as “timber-*níð*” – a carving or “installation” (i.e. so-called *níð*-pole) accompanied by a special ceremony. Both forms dealt with symbolically accusing a foe – orally or through a system of visual markers – of unmanly behaviour (cowardice, homosexuality, etc.), thus magically excluding him from the world of men.

After Christianization the usage of *níð* declined. However, in the 20th cent. the idea of *níð* undergoes a rebirth. Its existence is being based on the saga-literature: *níð* becomes a specific Icelandic way to deal with injustice. The importance of verbal part lessens; on the contrary, the visual plays the main role. The *níð*-making becomes not only a way of social response but some kind of performance, even art: an artificial horse head created during the protests of 2008 was presented in a Swedish museum.

Митинг как совокупность вербально-визуальных текстов

Лурье Вадим Феликсович, Санкт-Петербург

В декабре 2011 г. у социологов, фольклористов и антропологов появилось новое «поле» для исследований и сбора информации — митинг. За прошедший год в Москве прошло не менее 20, а в Петербурге — более 25 митингов и акций, с участием от нескольких десятков до (по разным оценкам) 80–100 тысяч человек. Проходили митинги и во многих провинциальных городах. Почти 20 лет (с событий 1993 г.) люди не собирались столь активно. Эта активность выражалась еще и в том, что часть митингующих выходила с самодельными плакатами и различными предметами, содержащими визуально-текстовую информацию [Азбука протеста 2012].

За прошедшее с момента завершения Перестройки и последних выступлений людей время произошли большие изменения в массовой культуре, она стала в большой степени визуальной. Развивалась политическая карикатура, а современное искусство (при том, что оно часто воспринимается как элитарное) привнесло в массовую культуру некоторые свои приемы, жанры и способы воздействия на зрителя. Интернет позволяет найти любое изображение, а принтер — напечатать его. Таким образом, у человека появилось большое количество способов визуализировать свои требования или эмоции с целью донести их как для других участников митинга, так и для непосредственных адресатов своих сообщений. Главная, но не единственная форма такой визуализации — плакаты, необычайно разнообразные как по содержанию, так и по способу исполнения. На митинге люди объединены в одном месте, но идеи их могут различаться радикально. В российскую оппозицию входит огромный политический спектр — от либералов до националистов и левых; существует масса общественных движений: экологов, родителей, зоозащитников, феминисток. Есть среди протестующих и частные лица со своими требованиями или высказываниями. За прошедший год (с декабря 2011 по декабрь 2012) митинговая активность прошла несколько этапов, связанных как с политической ситуацией в стране, так и с возникновением и развитием некоторых гражданских инициатив. Митинги

начались под общим лозунгом «За честные выборы!», а к концу года, когда повестка дня изменилась, изменились и основные лозунги митингующих. Основным способом коммуникации на митинге — плакат, сочетающий в себе как вербальное, так и визуальное сообщения. Чисто вербальных плакатов много (в отличие от чисто визуальных), но и в случае, когда использована только какая-то фраза без дополнительных изображений, часто используются различные способы оформления — цвет, форма букв, различный материал и техника исполнения. Изображение на плакате выполняет различную функцию — от повторения текстового блока до его дополнения, внесения дополнительных смыслов и их оттенков.

Помимо собственно плаката как средства коммуникации и визуализации стали привычными различные виды перформансов, использование игрушек (наномитинг), использование определенных элементов одежды. Это связано как с поиском новых форм выражения, так и с необходимостью обойти запреты со стороны властей. В настоящее время собрано большое количество плакатов и других способов визуализации на митингах в различных городах. Классификации вербально-визуальных способов коммуникации на митингах и будет посвящен доклад.

Литература

Азбука протеста 2012 — Азбука протеста. Народный плакат / сост. В. Лурье. М.: ОГИ, Polit.ru, 2012.

Protest rally as a combination of verbal and visual texts

Vadim Lurie, independent researcher, Saint Petersburg, Russia

In December 2011, sociologists, folklorists and anthropologists have found a new “field” for the research and information gathering: a protest rally.

Over the past 20 years there have been great changes in popular culture, it has become more visual. Political caricature has been developing, and contemporary art has brought to the popular culture some of its devices, genres and techniques to impact on the viewer. The Internet allows anyone to find any image, and print it. All this factors have an influence on the current political activity. A person who takes part in a rally has a great variety of ways to visualise his own demands and emotions, in order to inform the direct recipients of his message as well as the other participants of the protest.

The main but not the only form of such visualisation are posters, combining both verbal and visual communication. There is a great amount of purely verbal posters (much more than purely visual), when the only one phrase is used without additional images with the help of different design devices: colour, letters shape, different materials and techniques. On the other hand, in different cases the image on the poster carries out different functions: the repetition of what is stated by the text, or its completion, but it can also bring additional meanings and details. Besides, posters are a mean of communication and visualisation, as well as the use of toys (nanomeeting), or the use of a certain clothing items. This report will be focused on the classification of verbal and visual communication devices during protest rallies.

**От образа к видению / От видения к образу.
Замкнутый круг средневековой иконографии***

*Майзульс Михаил Романович, преп., Российско-французский центр
исторической антропологии им. М. Блока, РГГУ, Москва*

В одном из популярных в Средневековье чудес Девы Марии дьявол в обиде сбросил с лесов художника, который осмелился изобразить Богоматерь прекрасной, а его — как это было в порядке вещей — уродливым и отталкивающим. Мадонна, само собой, пришла художнику на помощь и спасла его от гибели (Чудо № 74 в «Cantigas de Santa Maria» (XIII в.) кастильского короля Альфонса X. См.: [Vega 1991]. О хождении этой истории в средневековых сборниках мариальных чудес и «примеров» см. досье в Оксфордской базе данных по текстам и источникам «Cantigas»: <http://csm.mml.ox.ac.uk>).

Если во множестве житий и «примеров» для проповедников Христос, Дева Мария или святые удостоивают видениями молящихся перед их статуями, иконами или фресками или мстят святотатцам, покусившимся на их изображения, здесь сатана так же трепетно относится к собственному портрету. Причем, не потому, что кто-то покусился на его образ, решив его изуродовать или вовсе сбить со стены, а из соображений, в которых переплетаются «честь» и «эстетика». Зримо представив его уродство, художник нанес ему оскорбление. (О «мести» дьяволу или попытках защититься от его магического воздействия через порчу или уничтожение его изображений см. [Yarza Luaces 1988; Camille 1998]).

Миниатюры, иллюстрировавшие этот сюжет, визуализировали его двумя принципиально различными способами. В одном варианте «настоящий» дьявол является предъявить счет художнику в точно таком же обличье, как тот нарисовал его на стене. Это подчеркивает, что он изобразил сатану «верно», изобличил его уродство (свидетельствующее о его злобе) и тем самым спровоцировал его гнев [Vega 1991: 163–164]. На других миниатюрах (как во фламандской рукопи-

* Работа подготовлена при финансовой поддержке гранта президента Российской Федерации (проект «Образ врага в средневековой Руси: книжность, иконография, народная культура», МК-5779.2012.6) и программы стратегического развития РГГУ.

си середины XV в.* дьявол является художнику не в привычном зверином (как то, которое он изобразил рядом с Девой Марией), а в обманном человеческом облике. Однако его истинную природу все равно выдают птичьи лапы, выглядывающие из-под кафтана [о визуализации дьявольских масок и наваждений в иконографии см.: Махов 2011: 42–48].

Образ, будь то чудотворный лик святого или пугающая морда дьявола, потенциально обладает силой, которой человек стремится воспользоваться (молясь святому, изображенному на иконе, или нося в узелке порошок, соскобленный с того же изображения, в качестве апотропея) или, наоборот, страшится: святой может не только исцелить, но и наказать, а взгляд дьявола, смотрящий на человека со страниц рукописи или с фрески, потенциально способен ему навредить.

Сила средневековых образов чаще всего проявляется в чудесах (будь то чудеса исцеления или наказания) и видениях (которые встраиваются в драматургию других чудес или служат их «спусковым механизмом»).

Связи между иконографией и визионерским опытом в Средневековье чрезвычайно многообразны и функционируют на всех уровнях: от семантики визионерского языка до молитвенных практик перед изображениями. Видения служат источником для иконографии, иконография структурирует язык видений. Материальные и ментальные образы «говорят» на одном языке и легитимизируются друг через друга. Эту сеть взаимоотношений нам предстоит проанализировать.

1. От видения к образу. Хорошо известно, что многие иконографические мотивы, темы и гипертемы [терминология Жерома Баше: Баше 2005] средневековой иконографии восходят к откровениям библейских пророков или христианских святых. Например, видение Андрея Юродивого в церкви Богородицы во Влахернах лежит в основе византийской и древнерусской иконографии Покрова [Бельтинг 2002: 400, 566].

Видения дают материал для новых типов изображений или целых изобразительных циклов (скажем, когда складывается христианская иконография Апокалипсиса) и корректируют уже давно сло-

* Oxford. Bodleian Library. Ms. Douce 374. Fol. 93.

жившиеся иконографические схемы. Так, распространившаяся в XIV–XV вв. новая иконография Рождества, где Мария и Иосиф поклоняются младенцу, окруженному божественным сиянием, затмевающим свет свечи, воспроизводит одно из откровений известной визионерки Бригитты Шведской (ум. в 1373 г.) [Camille 1996: 127–128; Schmitt 1996: 31].

2. От образа к видению. Во всех христианских традициях Христос, Богородица или святые чаще всего предстают в откровениях в том облике, в каком их привыкли видеть на иконах, фресках или в скульптуре. Причем, часто визионеры прямо ссылаются на известные темы или конкретные произведения, чтобы идентифицировать явившихся им персонажей и гарантировать истинность своих видений: «И видехъ умныма очима чудное видение: Господа Бога ветхи денми, яко же описують иконописцы...»; «образ Пречистыя Богородицы, подобие Смоленския...» [Житие Елеазара Анзерского XVII в.: ПЛДР 1989: 302, 303]. Итальянская визионерка Клара де Монтефалько (ум. в 1308 г.) в минуту духовного кризиса видит, как за нее сражаются персонифицированные пороки и добродетели, словно сошедшие с миниатюр к «Психомахии» Пруденция (IV в.) [Frugoni 1996: 131].

Одна из сестер доминиканского монастыря Унтерлинден в Кольмаре (XIII в.) однажды во время молитвы увидела апостолов Петра и Павла. Как сказано в коллективном житии монахинь Унтерлиндена, апостолы предстали перед ней в своем реальном облике, какой у них был при жизни, а эти черты известны по тому, как их принято изображать («...in ea tamen consistencia et habitudine corporum qua ante, dum viverent, exstiterunt, sicut pictura ymaginum eorum edocet manifeste») [Ancelet-Hustache 1930: 363].

Образный язык и сюжетная топика откровений не только структурируются иконографией на самом глобальном уровне, но и откликаются на иконографические инновации. Например, в видениях той же Клары Монтефалькской Христа прибавляют к кресту не четыре, а три гвоздя. Эта деталь воспроизводит иконографический мотив, незадолго до того появившийся в скульптурных распятиях [Frugoni 1996: 133–134; Recht 1999: 255–261].

3. Видения-образы-видения. Материальные образы и образы видений служат друг для друга источниками легитимности. Видения,

регулярно появляющиеся в легендах о чудотворных образах, помогают легитимизировать и популяризируют почитание конкретных статуй или икон. Что еще важнее, они часто привлекаются, чтобы устранить сомнения в ортодоксальности новой, непривычной, иконографии или новых типов изображений.

Так, в X–XI вв., когда на латинском Западе культовая трехмерная скульптура была еще редкостью, а сверкающие золотом статуи святых (например, скульптурный реликварий Св. Веры (Sainte Foy) во французском Конке) многим слишком напоминали об идолах, видения, возникающие у молящихся перед этими статуями, использовались для того, чтобы развеять сомнения и обосновать новый культ [Barbu 1996: 77; Schmitt 1994: 419–459; Schmitt 1996: 17; Vauchez 1999: 79–91].

В то же время авторитетная иконографическая традиция служила одним из критериев «верификации» видений. Соответствие визионерских образов общепринятой иконографии помогало отличить божественные откровения от дьявольских наваждений, а «ортодоксально-корректные» видения — от еретической лжи.

4. Праксис: молитва и экстаз. Связь между культовыми образами и визионерским опытом не исчерпывается сферой топики, будь то топика откровений или церковного искусства. В монастырской культуре (прежде всего, в женских обителях Позднего Средневековья) материальные образы (от монументальных Распятый до миниатюр Часословов или Псалтирей) служили катализаторами визионерского опыта, триггерами, помогающими запустить механизмы экстаза [Hamburger 1992; Hamburger 1997; Hamburger 1998; Schmitt 1996: 25–31; Recht 1999: 261–269; Newman 2005; Ehrenschtendtner 2009].

Молитвенная концентрация на страдающем или мертвом теле Христа, скорбной Деве Марии или символах Страстей была призвана возвести молящегося — если воспользоваться теорией трех видов зрения, сформулированной Св. Августином, — от молитвы перед статуей или фреской (*visio corporalis*) к созерцанию небесных тайн в снах, видениях наяву или в экстазе (*visio spiritalis*), а от них — к мистическому слиянию с Богом, которое уже не нуждается ни в каких — материальных или ментальных — образах (*visio intellectualis*).

5. Визуализация визуализации. Жития святых или сборники чудес либо «примеров» изобилуют историями о видениях, случившихся во время молитвы перед сакральными образами, или об «оживших» статуях, иконах и распятиях. Визуализируя эти сюжеты на страницах иллюминированных рукописей, средневековые мастера неизбежно решают целый ряд концептуальных задач, которые возвращают нас к проблематике взаимоотношения текста и визуального образа [см.: Lapostolle 1982; García Avilés 2007].

В иконографии видений почти всегда используются специальные маркеры, которые отделяют события, происходящие в визионерском пространстве, от земного, материального, мира (либо эти пространства, наоборот, намеренно не дифференцируются и образуют континуум). «Сцена» видения может быть заключена в огненное сияние или в рамку из облаков; две сферы разделяются архитектурными сооружениями или элементами инициала, в который вписывается миниатюра, и т. д.

При изображении чудес от икон и статуй («оживший» образ, обращаящийся к человеку; откровение, случившееся во время молитвы перед изображением, и т. д.) средневековый мастер использует ряд приемов, чтобы показать «механизм» видения. Скажем, статуя Богородицы приходит в движение; рядом со статуей Богородицы появляется вторая, идентичная ей, фигура, означающая саму Деву Марию, и т. д.

Литература

Баше 2005 — *Баше Ж.* Средневековые изображения и социальная история: новые возможности иконографии // *Одиссей. Человек в истории.* 2005. М., 2005.

Бельтинг 2002 — *Бельтинг Х.* Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002.

Махов 2011 — *Махов А.Е.* Средневековый образ между теологией и риторикой. Опыт толкования визуальной демонологии. М., 2011.

ПЛДР 1989 — Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Книга вторая. М., 1989.

Ancelet-Hustache 1930 — *Les «Vitae sororum» d'Unterlinden.* Edition

critique du manuscrit 508 de la bibliothèque de Colmar / éd. J. Ancelet-Hustache // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. Vol. 5. P., 1930.

Barbu 1996 — *Barbu D.* L'image byzantine: production et usages // Annales H.S.C. 1996. N° 1.

Camille 1996 — *Camille M.* Gothic Art. Visions and Revelations of the Medieval World. L., 1996.

Camille 1998 — *Camille M.* Obscenity under Erasure. Censorship in Medieval Illuminated Manuscripts // Ziolkowski J.M. (ed.). Obscenity. Social Control and Artistic Creation in the European Middle Ages. Leiden-Boston-Köln, 1998.

Ehrenschtendner 2009 — *Ehrenschtendner M.-L.* Sensual Encounters: Monastic Women and Spirituality in Medieval Germany. N.Y., 2009.

Freedberg 1989 — *Freedberg D.* The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response. Chicago; London, 1989.

Frugoni 1996 — *Frugoni Ch.* Female Mystics, Visions, and Iconography // Woman and Religion in Medieval and Renaissance Italy. Chicago, 1996.

García Avilés 2007 — *García Avilés A.* Imágenes «vivientes»: idolatría y herejía en las «Cantigas» de Alfonso X el Sabio // Goya: Revista de arte. 2007. N° 321.

Hamburger 1992 — *Hamburger J.* Art, Enclosure and Cura Monialium: Prolegomena in the Guise of a Postscript // Gesta. 1992. Vol. XXXI. N° 2.

Hamburger 1997 — *Hamburger J.* Nuns as Artists: The Visual Culture of a Medieval Convent Berkeley, 1997.

Hamburger 1998 — *Hamburger J.* The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany. N. Y., 1998.

Lapostolle 1982 — *Lapostolle Chr.* Images et apparitions. Illustrations des «Miracles de Nostre Dame» // Médiévales. 1982. N° 6.

Newman 2005 — *Newman B.* What Did It Mean to Say «I Saw»? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture // Speculum. 2005. Vol. 80. N° 1.

Recht 1999 — *Recht R.* Le croire et le voir. L'art des cathédrales (XIIe-XVe siècle). P., 1999.

Schmitt 1994 — *Schmitt J.-C.* Rituels de l'image et récits de vision // Testo e immagine nell'alto medioevo (Settimane di studio del Centro

italiano di studi sull'alto medioevo, XLI, 15–21 aprile 1993). Spolete, 1994.

Schmitt 1996 — *Schmitt J.-C.* La culture de l'ïmago // *Annales E.S.C.* 1996. N° 1.

Vauchez 1999 — *Vauchez A.* Les images saintes: représentations iconographiques et manifestations du sacré // *Vauchez A.* Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge. P., 1999.

Vega 1991 — *Vega C.A.* From Symbol to Myth: The Devil in Canticle 74 // *Actas do Segundo Congreso de Estudios Galegos.* Vigo, 1991.

Yarza Luaces 1988 — *Yarza Luaces J.* «Fascinum». Reflets de la croyance au mauvais oeil dans l'art médiéval hispanique // *Razo.* Mythe et culture folklorique au Moyen Age. 1988. N° 8.

Демотиваторы как один из жанров «визуального» интернет-фольклора

Матлин Михаил Гершенович, к. филол. н., доц., кафедра литературы, Ульяновский государственный педагогический университет им. И. Н. Ульянова, Ульяновск

Одной из важнейших особенностей современной стадии в развитии культуры является преобладание визуальных форм над вербальными. Именно для того, «чтобы обозначить новое явление в современной культуре: стремление использовать преимущества визуализации мыслей, идей и представлений» [Найдорф], в научный оборот был введен термин «визуальная культура».

Визуализация информации и социального общения особенно в Интернете не только приобрела глобальный характер, но определила одно из важнейших специфических качеств Интернет-культуры и ряда ее жанровых форм. Е. И. Горошко и Е. А. Жигалина отмечают, что «в последнее время коммуникативное пространство Интернета стало своеобразной жанропорождающей средой, которая способствовала как более интенсивному развитию жанроведения в целом, так и возникновению новых, свойственных только данной информационной среде жанров» [Горошко], что в свою очередь способствовало формированию «нового научного лингвистического направления — виртуального жанроведения» [Горошко].

К таковым жанрам относят сайты, веб-порталы (крупные сайты) [Горошко, Жигалина], блоги [Алексеев], форумы и др., страницы которых в «большинстве случаев включают в себя графические элементы» [Сайт]. На наш взгляд, можно выделить и другие меньшие по объему жанры, в том числе демотиваторы.

С другой стороны, некоторые исследователи такие сложные явления определяют как «визуальный» фольклор. Так, А. А. Петрова этим термином определяет «артефакты, созданные, используемые и потребляемые в традиционной и массовой культуре. “Визуальным фольклором”, таким образом, можно считать маски, лубочные картинки, открытки, фотоальбомы, девичьи и дембельские альбомы, рекламные объявления, плакаты, стенные газеты, граффити, татуи-

ровки...» [Петрова]. Демотиваторы, «демотивационные постеры, плакаты» являются весьма ярким и популярным жанром «визуального» интернет-фольклора, который представляет собой «изображение, состоящее из картинка в черной рамке и комментирующей ее надписи-слогана, составленное по определенному формату» [Демотиватор]. Принципиально важное дополнение в толкование данного термина вносит Г. Зиновьев, указывая, что «демотиватор — это картинка с хлесткой подписью, что-то сатирическое и на злобу дня. То, что делает демотиватор истинным демотиватором, — это то, что он рушит какой-нибудь из общественных устоев или просто мысленных штампов, навязанных рекламой, воспитанием и т. п.» [Зиновьев].

Возникновение демотиваторов связывают с мотиваторами — «популярный в США и СССР вид наглядной агитации, долженствующий создавать сообразное настроение в школах, университетах, на рабочих местах, диспансерах для неизлечимо больных и в тюрьмах» [Демотивационный постер]. Такая навязчивая и скучная агитация, отразившая стремление государства и бизнеса создать еще одно средство управления личностью, вызвала вполне нормальное человеческое чувство — неприятие и пародирование.

Обилие демотиваторов делает весьма сложным их систематизацию, поэтому на большинстве сайтов используют тематическую классификацию. Демотиваторы не только генетически, но и типологически могут быть сопоставлены с другими смеховыми жанрами Интернет-культуры. Так, например, на сайте «Поржать.ру» они даны в сочетании с такими разновидностями смеховых жанров, как Фотоприколы, Видео приколы, Карикатуры, Комиксы, Звери, Прикольные фотомоменты и др.

Комическое начало может создаваться и при помощи мемов, помещаемых в совершенно нейтральные, репортажные фотографии, в результате чего создается резкое и комическое несоответствие высказывания говорящему и ситуации. В этот же типологический ряд смеховых форм входят Лулзы и Смехуечки. Близки демотиваторам фотожабы и изоанекдоты В. Пескова.

Конечно, указанными примерами не исчерпываются типологические схождения демотиваторов с другими смеховыми жанрами

Интернет-культуры и не только с ней, так как, в принципе, карикатура или изюшка с подписью, пародия на рекламу также могут быть рассмотрены в данном ряду. Более того, анализ структурных и семантических особенностей демотиваторов позволяет увидеть в них явную близость к Интернет-фольклору, которому «присущи и такие атрибуты классического фольклора, как анонимность, проявляющаяся, в частности, в „никах“ и „аватарах“ — условных именах и образах членов сетевого сообщества, коллективность авторства, устность бытования, вариативность, спонтанность общения, неинституированность, опора на традицию» [От составителей: 7]. В то же время в отличие от классического фольклора он часто представляет собой «сложный семиотический ансамбль, включающий в себя тексты, сопровождающиеся часто электронной музыкой, рисунками» [Рукомойникова 2007: 55]. Отмечают исследователи и такие специфические его черты, «как интерактивность, опора на гипертекст и интертекстуальность» [От составителей: 7]. Некоторые из отмеченных свойств присущи и демотиваторам. Более того, те из них, в которых ярче и прочнее всего проявляются жанровые признаки и установка на смех, близки таким жанрам традиционного фольклора, как анекдот, раек, выступления балаганного деда. Схож демотиватор и с анекдотом.

Конечно, далеко не все демотиваторы в равной степени обладают указанными типологическими чертами, сближающими их как с народно-театральными жанрами, так и с анекдотами. Это зависит от наличия или отсутствия смехового начала, от типа связей между изображением и слоганом и от некоторых других особенностей, что будет показано на примере особой группы демотиваторов о Котэ.

Литература

Алексеев — Алексеев А.В. Записи в блоге как речевой жанр Интернет-коммуникации. URL: <http://iawia.net.ru/diplom.htm> (дата обращения: 24.12.2012).

Горошко — Горошко Е.И. Интернет-жанр и функционирование языка в Интернете: попытка рефлексии. URL: www.textology.ru/article.aspx?aId=206 (дата обращения: 24.12.2012).

Горошко, Жигалина — Горошко Е.И., Жигалина Е. А. Виртуальное Жанроведение: устоявшееся и спорное. URL: <http://www.textology.ru/article.aspx?aId=223> (дата обращения: 24.12.2012).

Демотиватор — Демотиватор // Википедия: Свободная энциклопедия. URL: ru.wikipedia.org/wiki/Демотиватор (дата обращения: 12.12.2011).

Демотивационный постер — Демотивационный постер // Луркоморье. URL: lurkmore.ru/Демотиватор (дата обращения: 10.04.2011).

Зиновьев — *Зиновьев Г.* Что такое демотиватор? // DigestWeb. Информационное Интернет-издание. URL: <http://digestweb.ru/21038-что-такое-demotivator.html> (дата обращения: 12.12.2011).

Найдорф — *Найдорф М.* Еще раз о визуальной культуре. URL: <http://frodian.livejournal.com/71886.html> (дата обращения: 10.12.2011).

От составителей — От составителей // Folk-art-net: новые горизонты творчества. От традиции — к виртуальности. Сборник статей. М., 2007. С. 5–8.

Петрова — *Петрова А.* Фотографические практики северного села: изобразительный канон и коммуникативный потенциал // Экспедиция 2009 // Этнологическая экспедиция ЦМБ // Российско-французский центр исторической антропологии им. Марка Блока. URL: cmb.rsuh.ru/print.html?id=254914 (дата обращения: 1.04.2012)

Рукомойникова 2007 — *Рукомойникова В.П.* Интернет как среда существования фольклора // Folk-art-net: новые горизонты творчества. От традиции — к виртуальности. Сборник статей. М., 2007. С. 54–62.

Сайт — Сайт // Википедия: Свободная энциклопедия. URL: ru.wikipedia.org/wiki/Сайт (дата обращения: 12.12.2011).

Demotivators as a genre of “visual” Web folklore

*Mikhail Matlin, Ulyanovsk State
Pedagogical University, Ulyanovsk, Russia*

Demotivators are a bright and popular genre of “visual” Internet folklore. They are an “image consisting of a picture in a black frame and commenting slogan, composed on a particular format”. Zinoviev remarked that true demotivator “breaks down some of the social foundations or just mental cliches which are imposed with advertising, education and etc”.

Abundance of demotivators makes their systematisation very difficult. Therefore, most sites use a thematic classification. Demotivators not only genetically, but also typologically can be compared with such comic genres of Internet culture as Photo jokes, Video jokes, Caricatures, Comics, Animals, Funny photo moments, etc.

Demotivators can be compared with photoshopping (as the result of Photoshop contest) and image anecdotes by V. Peskov, a caricature or signed image joke, a parody on an advertisement. Some demotivators resemble an anecdote, gallery, improvisations of farcical grandfather.

Детская парафольклорная письменность vs. культура взрослых (на примере анализа границ «анкеты для друзей»)

*Мацышина Ирина Витальевна, к. полит. н., доц.,
кафедра журналистики, Одесский национальный
университет им. И. И. Мечникова, Одесса, Украина*

Анализ самосознания личности, где личный дневник является лейтмотивом культуры, проводился М. М. Бахтиным, А. Н. Леонтьевым, Ю. М. Лотманом. А изучением психологии человека на примере его собственного дневника занимались И. С. Кон, Х. Ремшмидт. Среди современных ученых, которые занимались исследованием детских дневников: С. Б. Борисов, Е. Н. Горшкова, В. Лурье, Е. Н. Пономарева, А. В. Чеканова, Е. М. Четина. Во многих научных работах рукописные тетради, которые создавались девушками в разные эпохи, условно именуются «девичьими альбомами». Период смены тысячелетий и бурное развитие цифровой культуры изменили как традиции ведения альбомов, так и трансформацию их метажанров. Анкета для друзей как практика письменной альбомной формы долгое время носила формальный характер. Однако принцип «вопрос-ответ» со временем расширил анкетную коммуникацию, дополнив ее новыми рубриками, которые были заимствованы из «песенника», «альбома для пожеланий», «сонника» и т. д. Накопив ценный опыт самостоятельной репрезентации на примере анкеты для друзей (далее — АДД), молодое поколение успешно реализовало его в сетевом пространстве, где отдельное место займет блогосфера.

Целью данного исследования является анализ парафольклорной формы рукописной практики ребенка на примере АДД. В задачу анализа входит поиск причин влияния визуально-вербальных элементов взрослой культуры в границах АДД и механизм самостоятельного заимствования их самим ребенком.

Объектом научного исследования стали нарративно-изобразительные тексты как основа развития детского фольклора на примере АДД. Материалом для анализа послужили анкеты для друзей начала XXI в. (2000–2003 гг.).

Методология исследования основывается на:

- 1) глубинных интервью с носителями данной культуры;
- 2) анализе нарративно-визуальных источников на примере АДД.

В ходе исследования было опрошено 19 девушек в г. Одессе, имеющих опыт письменного ведения анкеты для друзей, которым в 2000–2003 гг. было 10–13 лет.

В процессе работы были получены следующие выводы:

1. Исследуемый фольклорный эпистолярный текст обладает четкими границами между взрослой и детской культурами на примере самого дизайна анкеты. Среди 19 анкет 15 были куплены родителями в уже отпечатанном формате для заполнения. Право на структуру и принцип ведения анкеты ребенком оказались в полномочиях взрослого. Четыре анкеты, которые были самостоятельно оформлены ребенком, создавались уже на основе печатного варианта. На вопрос «Были ли вопросы в вашей анкете, которые вы самостоятельно придумали?» нами был получен ответ: «Нет. Переписывали из отпечатанных анкет».

2. Используя статус и власть, взрослые оказали большое влияние на развитие ребенка, но их предписания создали параллельные нормы и практики, где детская коммуникация развивалась самостоятельно при контроле взрослых. На вопрос: «Где вы заполняли АДД и знали ли об этом ваши родители?» все молодые девушки с уверенностью ответили, что «дома или в школе, но родители об этом не знали». Интересно еще и то, что сами учителя не проявляли никакого интереса к существованию анкет, которые заполнялись в школе (4 респондента отметили, что заполняли анкеты на уроках).

3. Социальная практика пользователей анкеты формировалась на примере взрослых фольклорных текстов (анекдоты, афоризмы, апокрифы). На вопрос «Что вам обычно желали при заполнении вашей анкеты?» девушки указали: «Счастья и здоровья», «Любви», «Исполнения желаний», «Слушать родителей», «Хорошо учиться». Наиболее стандартное пожелание: «Море счастья, океан любви. Но в этом океане, смотри не утони!»

4. Основным механизмом адаптации в социальном пространстве является подражание, которое заимствуется не только у взрослых, но и среди ровесников. Страх оказаться непонятым на момент самовыражения, заставлял ребенка самостоятельно развивать коммуника-

тивные практики среди своих одноклассников. На вопрос: «На момент заполнения анкеты вам приходилось переписывать ответы у других?» все реципиенты ответили положительно. А вопрос «Что значило для вас заполнение чужой анкеты?» вызвал несколько разных по форме, но одинаковых по содержанию ответов: «Приятное осознание себя чьим-то „официальным“ другом», «Получала подтверждение того, что кто-то считал меня другом», «Было приятно ощущать себя частью коллектива. Ведь если не просят, значит, ты пустое место», «Не хотела, если откажусь, что меня будут осуждать», «Я осталась в памяти у моих одноклассников».

Таким образом, анкета для друзей, будучи двумерным знаковым пространством, где первое обусловлено взрослыми, в пределах которого развивалась коммуникация детей, не только ограничивала подражательный потенциал ребенка, но сместила его в цифровую сферу в начале XXI в. Потребность в самовыражении ребенка на период его становления как личности постепенно приводит к видоизменению рукописной анкеты как жанра и переводит ее в интернет-пространство.

Литература

Андреева О.В. Рукописный альбом как источник по истории книги 1920–1930-х годов // Известия высших учебных заведений. Проблемы полиграфии и издательского дела. 2003. № 2. С. 108–117.

Егоров Б.Ф. Альбом как модель эстетических вкусов владельца // Культура и текст. 1997. № 1. С. 45–49.

Ляшок А.С. Семиотика детской повседневности // Теория и практика общественного развития. 2010. № 3. С. 118–124.

Children's para-folklore writing vs. culture of adults

Irina Matsyshyna, Odessa National University, Odessa, Ukraine

School folklore brings new characteristics to the children's culture every year, and the new format of interactions between children. This is why the variety of genres has a room for development, alteration and dissolution of children's folklore. Many scholars have tended to name handwritten notebooks created by young girls as "Girls' Albums". However, in genre and in essence, the "Girls' Albums", which is under analysis, is more often called "Questionnaire For Friends". That is why it is the most suitable for the purposes of this research to perceive a questionnaire for friends as a unit of analysis.

The phenomenon takes place on the turn of the century, when a child is being a computer user, while he or she has not yet lost interest in keeping questionnaires for friends. Later, when a child gathers experience in self-representation with the use of a questionnaire for friends, a young person successfully utilises this knowledge in the World Wide Web, in which blog communities currently make up an important segment.

At the beginning of the 21st century the need for self-expression for children during the period of their establishment as an individuals, gradually lead to the evolution of a handwritten questionnaire as a genre and continued it on the Internet.

Фотоповедение в запретах и предписаниях

Миленина Милена Михайловна, асп., Киевский национальный университет им. Т. Шевченко

Фотографирование, созерцание и использование фотографий в повседневных социальных практиках сопровождается идеями о нормах фотографирования и использования фотоснимков, отображенными в дидактических высказываниях. Для их анализа использовались данные включенного наблюдения (за вербальным и невербальным поведением людей во время общения и просмотра семейных фотоальбомов) и личные нарративы. Материалы исследования включают 86 стенограмм записей, собранных в Киевской и Черниговской области в период с ноября 2011 по май 2012 г. и хранящихся в архиве этнографического центра КНУ им. Шевченко. Все информанты — украинцы; возраст опрошенных — от 19 до 95 лет; большинство из них православные, крещенные, некоторые респонденты — представители иудаизма, мусульманства, протестантства, единицы — неверующие; 85% опрошенных являются городскими жителями, задействованными в разных профессиональных сферах.

Анализируемые материалы характеризуют современное бытование идей о нормах фотоповедения в запретах и предписаниях, которые можно объединить в группы по среде их актуальности:

- вера в колдовство и знахарский/колдовской дискурс;
- похоронная и поминальная обрядность;
- свадебная обрядность;
- материнская субкультура;
- профессиональная субкультура;
- религиозная среда;
- личные поверья и запреты.

Прескрипции и запреты, связанные с фото, целесообразнее рассматривать с позиции конкретной фотографической ситуации, а именно, запреты и предписания, касающиеся:

- 1) фотографа и техники, которая используется при фотографии;
- 2) фотографирующегося и пространственно-временных обстоятельств фотосъемки;

3) взаимодействующих с фотографией.

Рассмотрим более детально каждую из ситуаций.

Прежде всего, ряд требований предъявляется к фотографу — он должен быть здоровым, красивым, без физических недостатков:

Мне мой дядька, который вел кружок, говорил, шо нежелательно когда тебя самого фотает «неудачный» человек, когда фотограф какой-нить хромой, кривой, инвалид, одноглазый и т. д. [Инф. 1].

Кроме требований к фотографу, процесс съемки сопровождается рядом пожеланий и запретов касательно места съемки, лиц и предметов, которые попадают в кадр, реже — времени и дня съемки.

Наиболее обширную группу представляют дидактические высказывания, касающиеся категории судьбоносно опасных объектов и обстоятельств при фотографическом процессе, которых стоит избегать:

— нежелательные деревья и цветы:

Есть деревья плохие (осина например, почти все знают почему) и хорошие (дуб, говорят, хорошее дерево), вообще всякие кусты, цветы — самые разные вещи слышал: типа, с этим цветком можно фотографироваться, а с тем нет [Инф. 1];

— нежелательные места:

Примеры неудачных мест — кладбища (большой привет готам), всякие там памятники погибшим, тюрьма, больница, болото, место пожара, аварии, убийства и т. д. [Инф. 1];

— нежелательные предметы (шприцы, лекарства, колющие и режущие предметы, оружие);

— нежелательные позы и сцены (при постановочных фото);

— люди (больные, пережившие недавно смерть близких родственников) и некоторые животные.

Также актуальны запреты и предписания, касающиеся фотографирующегося в особом статусе или состоянии: в прединициационный и постинициационный период (запреты на фотографирование некрещенных детей, расписанных, но еще не венчанных пар, готовящихся к свадьбе влюбленных, покойника до омовения или отпевания), демонстрирующего явное нежелание фотографироваться, в состоянии болезни, во сне, в отражении в зеркале, после потери близ-

ких родственников, неудач или наоборот — после радостного события, успеха:

Слышала, что когда фотографируешься с какой-то знаменитостью или своим кумиром, то это принесет удачу. Особенно если вы оба на фотографии получите хорошо, будете улыбаться — это на счастье [Инф. 2].

Существуют свои нормы фотоповедения и в пределах различных субкультур, в частности в профессиональной, запрещающие фотографироваться перед выполнением ответственного и опасного задания:

Ну, самое главное и самое родное — не фотографироваться перед вылетом. Это в авиации [Инф. 3].

Наибольшее же количество запретов и предписаний бытуют по отношению к ситуациям использования фотографий, особенно запреты, связанные со страхом порчи через фото и любого нанесения вреда с помощью имитативной магии, о чем рассказывал практически каждый информант:

Лучше не давать свое фото ненадежным людям, по возможности забрать у тех, с кем поссорился, следить, чтобы не оказывалось на виду всем [Инф. 4].

Со всеми случайными и преднамеренными манипуляциями с изображениями следует быть очень осторожным, как и с практикой хранения фотографий в доме, в кошельке, на рабочем месте. Нанесение любого повреждения фотографии непременно грозит ущербом самому человеку.

Насчет как грохнуть фотографию, куча слухов и зависит от того, почему надо грохнуть и как относишься к тому, кто на фото. Встречал два разных варианта — либо порвать, либо сжечь. Причем и то, и то плохо для того, кто на фото, если он жив еще [Инф. 1].

Анализируемые материалы иллюстрируют бытование в городской среде дидактических высказываний касательно всех этапов создания фотографии, прагматика которых детерминируется в зависимости от среды бытования и вовлеченности фотографирующегося и использующего фотографию в тот или иной дискурс.

Список информантов

- Инф. 1 — Д. Н. Лазаренко, 1976 г. р., работник IT-сферы.
Инф. 2 — С. С. Грудинкина, 1982 г. р., офисный работник.
Инф. 3 — В. А. Борисюк, 1979 г. р., инженер.
Инф. 4 — В. А. Кочубей, 1983 г. р., офисный работник.

Photo behaviour and social representation

Milena Milenina, Taras Shevchenko National University, Kiev, Ukraine

Photo behaviour that presupposes taking, examining and usage of pictures in everyday social practice, goes along with the idea about standards of taking and usage pictures, reflected in didactic statements. This report gives a review on present prescriptions and prohibitions, reflected in personal narrations and observation data included in the report (the observation was made on verbal and nonverbal behaviour from people during their conversations and viewing of family photo albums). The data were collected in Kiev and Kiev region during the period Nov 2011 – May 2012. The collected material describes an idea of photo behaviour standards in prohibitions and prescriptions, pragmatics of which is determined according to the environment and involvement of those who is being photographed and those who uses the photo in some sort of discourse of modern city for example than atological, professional, magical, maternal and other discourses. The pictures included in the circle of general storage locus also represent an important side of interaction. The interaction of these aspects shapes the world of photographic reality that according to folk conceptions is flexible and is strongly influenced by actual reality with which it continually interacts.

Возвращение зрения как утрата слепоты, или Как же все-таки умер Даллан Форгалл?

Михайлова Татьяна Андреевна, д. филол н., проф.,
Институт лингвистики, РГГУ, Москва

Согласно давней традиции, автором поэмы «Чудо Колума Килле» считается Даллан Форгалл, верховный поэт Ирландии времен Аода, сына Айнмире. По крайней мере, так об этом детально написано в Прологе к поэме во всех существующих редакциях. Эта традиция сейчас установилась настолько твердо, что, как пишут в своей книге об Ионе Т. Кланси и Г. Маркус, «было бы безумием отрицать связь Даллана с поэмой» [Clancy, Márkus 1995: 97]. Однако, как сами они понимают, сейчас уже очень трудно и практически невозможно установить, как именно и когда впервые (и кем?) было соотнесено имя этого персонажа с автором поэмы-элегии на смерть святого Колумбы. Наш взгляд, направленный из нашего времени в начало VII в., когда, предположительно, прототекст поэмы был написан (и последующие сто лет переработан), не может миновать столь активный с культурной точки зрения среднеирландский период, когда создавалась, укреплялась и распространялась собственно «Далланова традиция» или — миф о Даллане как слепом поэте, написавшем хвалу христианскому святому, одному из покровителей Ирландии. Мы знаем о нем мало, однако у нас нет оснований утверждать, что все, что нам известно об этом легендарном персонаже ирландской истории, есть лишь поздние измышления.

Рассказ о смерти Даллана Форгалла содержится в поздней саге «Трудное (тяжелое) гостевание (у) Гуайре» (*Tromdám Guaire*). Собственно говоря, сага в качестве основного сюжета имеет рассказ о том, как ко двору короля Коннахта Гуайре Айдне пришли поэты Ирландии во главе с Сенханом Торпейстом. Их бесконечные и трудно-выполнимые требования заставили короля наложить на них зарок: не спать две ночи подряд под одной крышей, пока они не исполнят целиком и в правильной последовательности эпизодов эпопею «Похищение быка из Куальнге». Однако этому повествованию предшествует довольно объемный эпизод, в котором рассказывается о том,

почему Сенхан Торпейст стал верховным поэтом Ирландии вместо погибшего Даллана Форгалла. Королем Айргиаллы был Аэд, сын Дуаха Черного, в то время как королем Брефне был Аэд Светлый, сын Фергны. Первый обладал чудесным щитом по имени Дубгилла, и этот щит, повернутый к врагам, делал их слабыми, подобно женщине после родов. Аэд Светлый захотел получить этот щит и воспользовался для этого помощью Даллана. Тот отправился к Аэду, сыну Дуаха Черного и исполнил ему хвалебную песнь. Король предложил ему в качестве платы золото, но тот настаивал, что платой может быть только щит. Король отказался, и это дало возможность поэту исполнить против короля хулу. По дороге домой Даллан внезапно прозрел и понял, что это знак скорой смерти: действительно, прибыв в Брефне он вскоре умер. Его преемником и стал Сенхан Торпейст.

Возвращение зрения, как это описано в саге, в начале поражает Даллана, который вдруг начинает различать цвет овец, пасущихся у дороги, и говорит: «Сдается мне, у меня теперь два здоровых глаза!» В ответ на радостные поздравления других поэтов он возражает, что в этом нет ничего хорошего, поскольку согласно его договору с Колумом Киле это произойдет с ним перед смертью. Однако это не совсем так. Согласно Прологу к «Чуду Колума Киле», написанному в XI в., чудесное возвращение зрения Даллану должно было произойти после смерти самого святого: *ocus a suile do lecad do féin i cein no beth hic a denam* [Stokes 1899: 134] «и его глаза излечатся, пока он будет делать это (слагать поэму)». По мнению Ш. О'Коляна, компилятор саги «Гостевание Гуайре», который был несомненно знаком с Прологом к поэме и составлял Введение к саге, во многом ориентируясь на него, просто спутал тему возвращения зрения и предвестия смерти, предположив, что это должно явиться знаком не успеха святого, а близкой смерти самого поэта (см. [O'Coileáin 1977: 37]). Однако, как он же отмечает при этом, ссылаясь на работу Фр. Ле Ру «Кривой воин и слепой поэт» [Le Roux 1961], обретение зрения в данном случае может рассматриваться как утрата поэтом-жрецом слепоты, то есть — утрата внутреннего видения, которым отличались ирландские поэты-филиды, само название которых восходит к и.-е. основе **wel-* 'видеть' (см. об этом также в [Nagy 1985; Ford 1990]). Мы могли бы, наконец, развить эту идею: если составитель Пролога писал о проро-

честве святого Колума Киле, согласно которому к Даллану вернется зрение на время работы над поэмой как знак благодарности и благословения святого, то это выглядит противоречием ко всему сказанному выше. Более того, это, казалось бы, противоречит простой логике, поскольку для слепого поэта, сочиняющего свой текст, как мы понимаем, устно зрение для его творчества было не нужно. Возможно, речь в данном случае шла действительно об «утрате профессиональной слепоты», но той слепоты, за которой стояли языческие магические дивинационные практики, тогда как для сочинения хвалы христианскому святому как раз требовалось отказаться от них.

Такая трактовка отчасти проясняет странную строфу из другого панегирика святому — так называемого «Чуда святого Сенана», анонимный автор которого благодарит святого за излечение слепоты и добавляет «это не позорит мой поэтический дар». Таким образом, утрата слепоты символизирует отказ от язычества (пусть ценой утраты внутреннего видения).

В поздних фольклорных источниках существует другая версия смерти Даллана, не имеющая ничего общего с рассказом из «Гостевания Гуайре», но также связанная с темой чудесного обретения зрения с помощью святого, на этот раз — святого Кила. Иным предстает в этом рассказе и сам Даллан, это уже не языческий поэт, но слепой клирик... Он отправился на остров Инис-Киль, считавшийся святым островом, где слепые, молящиеся на могиле святого, обретали зрение (см. [Ó Muirghesa 1928]), но по дороге погиб от рук пиратов, отрубивших ему голову. Этот рассказ я также считаю символическим, но уже в ином смысле, что и попытаюсь показать в своем докладе.

Литература

Clancy, Márkus 1995 — *Clancy Th.O., Márkus G. Iona. The Earliest Poetry of a Celtic Monastery.* Edinburgh, 1995.

Ford 1990 — *Ford P. The Blind, the Dumb, and the Ugly: Aspects of Poets and their Craft in Early Ireland and Wales // Cambridge Medieval Celtic Studies. Vol. 19. 1990. P. 26–40.*

Le Roux 1961 — *Le Roux Fr. Le guerrier borgne et le Druide aveugle: la cécité et la voyance // Ogam. Vol. 13. 1961.*

Nagy 1985 — *Nagy J.F.* The Wisdom of the Outlaw : the Boyhood Deeds of Finn in Gaelic Narrative Tradition. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1985.

O’Coileáin 1977 — *O’Coileáin S.* The Making of *Tromdám Guaire* // Ériu. Vol. XXVIII. 1977.

Ó Muirghesa 1928 — *Ó Muirghesa E.* Conall Caol agus Inis Caoil // Béaloideas, The Journal of the Folklore of Ireland Society. Iml. i. Uimh. III. 1928.

Stokes 1899 — The Bodlean Amra Choluimb Chille / ed. W. Stokes // Revue celtique. Vol. 20. 1899. P. 31–55, 132–183, 248–289, 400–437.

Returning of sight as/or loss of blindness: the case of Dallán Forgaill

*Tatyana Mikhailova, Russian State Univeristy
for the Humanities, Moscow, Russia*

The poem *Amra Choluimb Chille* is attributed to a poet called Dallán Forgaill and, as T. Clancy and G. Márcus suppose, “it seems foolish to deny his connection with it”. But the attribution of ACC to Dallán is not attested in sources earlier than the 9th-c. preface to the poem, and all the information about the “historical” Dallán is so uncertain that there is no way to confirm or to reject this connection. The same poet as a fictitious character appears also in the Middle Irish saga *Tromdám Guaire*, which tells about his death provoked by his abuse of poetic power. Before his death, the sight returned to him... as a miracle foretold by st. Colum Cille. The same motive of returning of sight occurs in the late story about Inis Kill: Dallán hoped to attend this holy island who’s earth was a remedy against blindness, but he was killed by pirates. The loss of blindness appears also in the elegy *Amra Senáin* also attributed to Dallán.

The figure of a blind poet is well attested in Irish tradition. We propose to give “a new look on the old problem” and to see in all these Dalláns a symbolic character who was created in the late monastic milieu. What he symbolises, will be demonstrated in my paper.

Демон *албасты* в казахских поверьях: особенности визуализации*

Наумова Юлия Николаевна, асп., ЦТСФ, РГГУ, Москва

Практически ни один этнограф или исследователь, говоря о мифологических представлениях того или иного тюркского народа, не обошел вниманием такой демонологический персонаж, как *албасты* [Миропиев 1888; Сухарева 1975; Басилов 1998; Корусенко 2010 и мн. др.]. Он известен почти всем тюркам, а также далеко за пределами тюркского мира. Например, у марийцев этот персонаж называют *alvasta/lyvasta*, у удмуртов — *albasty/albaslu* ‘злой дух, живущий на болотах’, абазинов — *albasty/almasty* ‘существо огромного роста женского пола’, таджиков — *almasty* ‘злое существо женского пола’, лезгинов — *al pab*, чеченцев, ингушей — *almazu* и т. д. По-видимому, представления об *албасты* являются архаичным элементом общетюркской картины мира.

Этимология слова *албасты* недостаточно ясна. Если обратимся к Сравнительно-исторической грамматике тюркских языков [Сравнительно-историческая грамматика... 2006: 588–589], найдем три разные версии происхождения слова *албасты*. Конечно, их намного больше. Так, некоторые исследователи настаивают на тюркском происхождении слова. Например, 1) Н. И. Ашмарин предполагает, что слово *албасты* образовано от двух тюркских слов — *алып* и *басты* — ‘черт/великан придавил’. 2) Р. Г. Ахметьянов предлагает иранскую версию (авторы грамматики считают эту версию наиболее правомерной), согласно которой *албарсты* восходит к *ala pars* ‘сказочное существо в образе кошачьих животных, которое изображалось на рукоятке шаманского бубна’, первоначально было слово *албарс*, получившееся из выражения *ал-барс* или *ал барс-ы* ‘злой дух *ал* в виде *барса*’¹. 3) Существует также предположение В. Н. Басилова: в основе слова *al* лежит древнее именование божества, родственное *ilu* семитских наро-

* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX — начала XXI в.»

дов, а слово *basty* — индоевропейский термин, означавший ‘дух’, ‘божество’ (ср. рус. *бес*, осетин. *uas*).

Внешний облик этого демонологического персонажа, по мнению наших информантов, не однозначен. На вопрос собирателя, слышал ли информант про албасты и как выглядит это существо, часто получаем ответ, что албасты — это «злой дух», он «невидим» или «его могут видеть некоторые люди» [ПМА, ОС]. При более подробном опросе становится понятно, что албасты может принимать антропоморфный или зооморфный облик, и способностью видеть этого демона обладает не каждый человек.

Часто информанты описывают ее как женщину, имеющую *распущенные рыжие волосы*, в некоторых случаях она может иметь *длинные груди*, которые закидывает за спину. Еще в конце XIX в. А. Диваев отмечал такие представления казахов об албасты: «...Нужно сказать, что албасты женского пола; говорят, она имеет 70 грудей и каждой грудью кормит 70 ребят. По наружности она очень страшная, имеет длинные волосы» [Диваев 1897: 223–224]. Иногда албасты принимает облик знакомого человека, родственника или лучшего друга, как отмечают информанты, для того, чтобы «увести его с собой» или «сделать себе подобным». Как правило, человек, на которого воздействовал албасты, распознает демона по определенным действиям или несоответствующему внешнему облику [ПМА, СУ].

Как было отмечено ранее, албасты может принимать и зооморфный облик — превращаться в лису, козла, собаку и т.д. Как правило, в образе животных² этот персонаж упоминается в нарративах и быличках, повествующих о традиционном родильном обряде.

Антропоморфный и зооморфный образ албасты часто имеет один общий признак — рыжий или желтый цвет волос/шерсти. Не во всех быличках и нарративах, но часто информанты отмечают, что у женщины/девушки были рыжие волосы, а у козла или собаки была рыжая шерсть. Часто «албасты выступает в облике уродливой или красивой женщины с длинными распущенными светлыми или золотистыми волосами» [Кондыбай 2005: 56]. Этот цветовой признак (рыжий цвет) заложен и в самом наименовании албасты — *сары кыз* — что в переводе означает ‘желтая/рыжая дева’.

Согласно имеющимся полевым материалам, албасты может ви-

деть не каждый человек. Этот демон появляется либо 1) при определенных условиях: в период родильного обряда приход албасты может быть спровоцирован присутствием женщин, которых «ударил» албасты, также громким смехом или весельем, поэтому молодежи в соседних юртах запрещалось веселиться; албасты посещает «нечистый дом», «нечистого человека» [Коновалов, Шаханова 1998: 13],

2) либо ее может видеть специальный человек.

Казахи северной части Казахстана отмечают, что албасты способны видеть такие магические специалисты:

— мулла,

— баксы (шаман),

— магический специалист-экзорцист *сайтан согар* (зафиксирован у казахов-оралманов),

а также следующие категории людей:

— человек, которому этот демон однажды показался или навредил (казахи говорят *албасты ұрды* — ‘албасты ударила’),

— человек, у которого в роду были баксы,

— роженица, которой албасты навредила однажды,

Итак, в докладе мы подробнее остановимся на условиях визуализации албасты, а также на каждом магическом специалисте и категории людей, способных видеть албасты, приведем примеры из полевых записей с комментариями.

Примечания

¹ Любопытно, в одной из казахских сказок под названием «Савраска» встречается персонаж барс, который сам называет себя *ала-барс* (в примечаниях редактор отмечает: *ала-барс* — ‘пестрый, полосатый’), говорит, что он «начальник над всеми зверями». Савраска и ала-барс соревнуются в силе, Савраска побеждает: ему удается выбить искру из камня, а барсу нет. См., например, [Казахские народные сказки 1952: 29].

² В качестве примера можно привести такой текст из наших полевых записей:

Однажды всадник, приближаясь к одной деревне, увидел лису, бежавшую из деревни и державшую в зубах легкие одной несчастной

женщины. Посмотрев на нее, путник понял, что это албасты в облике лисы. Всадник помчался за ней, и, догнав, начал колотить камчой, гнал ее в сторону аула. Весь аул в суете. В этом ауле только что родившая женщина лежит при смерти, потому что дьявол украл ее легкие. Тот человек, колотя албасты плеткой, велит ей: «Положи легкие на место!». Албасты вернула легкие, и женщина открыла глаза и начала приходить в себя [ПМА, АКП].

Список информантов

ОС — Суйлеменова Оркен, 64 года, казашка, записано в с. Мойылды Павлодарской обл., Казахстан, 2011.

СУ — Саутке Умытхан, 73 года, казашка, записано в с. Мойылды, Павлодарская обл., Казахстан, 2010.

АКП — Асет Кажымуканулы Пазылов, 37 лет, записано в с. Жанажол, Павлодарской обл., Казахстан, 2008.

Литература

Басилов 1998 — *Басилов В.Н.* Демон Албасты: как сложился образ // Сибирские татары: Матер. 1-го Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Омск; Тобольск, 1998.

Диваев 1897 — *Диваев А.* Материалы // Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском казанском университете. Т. 14. Вып. 2. Казань, 1897.

Казахские народные сказки 1952 — Казахские народные сказки. М.: ГИХЛ, 1952.

Кондыбай 2005 — *Кондыбай С.* Казахская мифология. Краткий словарь. Алматы: Нурлы Алем, 2005.

Коновалов, Шаханова 1998 — *Коновалов А.В., Шаханова Н.Ж.* Ребенок в системе традиционной обрядности казахов (Родильный и ранний воспитательные циклы) // Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. СПб., 1998.

Корусенко 2010 — *Корусенко М.А.* Образ албасты в мифологических представлениях западносибирских татар // Гуманитарные науки в Сибири. 2010, № 3.

Миропиев 1888 — *Миропиев М.* Демонологические рассказы киргизов. СПб., 1888.

Сравнительно-историческая грамматика... 2006 — Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюрка. Отв. ред. Э.Р. Тенишев, А.В. Дыбо. М.: Наука, 2006.

Сухарева 1975 — *Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.

«Презентации видимого» в фольклоре: изобразительные возможности и невозможности устного текста*

*Неклюдов Сергей Юрьевич, д. филол. н., проф.,
научный руководитель ЦТСФ, РГГУ, Москва*

Фольклорный рассказ (особенно архаический) протекает, как правило, без достаточной координации с визуальным эквивалентом описываемых персонажей или событий и не ориентирован на мысленное воссоздание зрительного образа. Трудно, скажем, представить себе «змея на коне» (Аф., № 138), да и вообще мы не можем сказать, как выглядит тот же сказочный змей. Похоже, что повествовательная структура фольклора до поры до времени не нуждается в опоре на зрительный ряд, по крайней мере вполне может без него обходиться. Не исключено, что подобные отношения «вербального» и «визуального» в народной культуре являются обоюдными, т. е. архаическая изобразительная деятельность для своего «означивания» также не апеллирует к повествовательным текстам и строит свои сообщения в известной независимости от них (ср. мифы, не связанные ритуалом, и ритуалы, не сопровождающиеся мифологическим повествованием, а также кардинальные несовпадения между взаимопроективными обрядами и нарративами).

Прежде чем координация «вербального» и «визуального» становится возможной, каждая из этих кодовых систем, по-видимому, должна решить кардинальную «хронотопическую» проблему: найти способы моделирования пространства в устном повествовании, по определению не имеющем пространственного измерения, и моделирования времени во «вневременном» изобразительном тексте. Наконец, «зрительная непредставимость» событий и образов мифа коррелирует с трудноуловимым внешним обликом фольклорно-мифологических персонажей, особенно в архаических традициях. Следует, впрочем, оговориться, что подобная неуловимость предметного

* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX — начала XXI в.»

мира в отдельных случаях компенсируется декорумом обряда и деталями окружающего ландшафта — объекта осмысления и истолкования.

Некоторые компоненты фольклорно-мифологической картины мира получают определенность лишь будучи «наглядно предъявленными» в рамках конкретной ситуации. Так, зоо- или антропоморфная ипостась героя зависит от его функционирования в соответствующем эпизоде, и различие между ними проявляется не в облике персонажа, а на динамическом уровне, т. е. не столько «выглядит как...», сколько «ведет себя как...» (скажем, ворон или человек); можно даже предположить, что первичным импульсом создания в мифологии миксантропических форм является попытка передать именно эту «двуприродность» облика персонажа. Переход от одной сюжетной ситуации к другой сплошь да рядом не сопровождается мотивировками, объясняющими изменение облика персонажа, — каждая ситуация словно бы замкнута внутри себя и структурируется независимо от ситуаций предшествующей и последующей. Инструментом преодоления возникающей при этом пространственно-временной и логической дискретности выступает чудесное превращение; соответственно, в мифе наряду с «двуприродностью» облика персонажа существуют и его целенаправленные метаморфозы, а для сказки положение, когда персонаж оказывается то человеком, то животным — без акта превращения как опосредующего звена между этими состояниями — становится уже немислимым.

**Presenting the visual in folklore:
graphic possibilities and impossibilities of oral texts**

*Sergei Neklyudov, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia*

Folklore story-telling does not presuppose any kind of visual representation of people or the events it describes, and it is not usually oriented towards creation of coherent mental images. It is difficult to imagine “the serpent on the horse”, but – in the first place – we do not know how this mythical serpent looks like. This visual non-representability corresponds to the elusiveness of the outward appearance typical for the number of mythological creatures. It can be assumed that up to a certain point the folklore narrative structures do not require any kind of visualisation. Most likely this disconnection between the verbal and the visual goes both ways, and that the archaic pictorial tradition produced its images independently from the narratives (thus the discrepancies between the rituals and the texts, the presence of myths that do not correspond to any ritual, and vice versa). To make possible the coordination between the verbal and the visual, the oral narratives (that have no spatial characteristics) had to find the ways to model the space, and the visual representations had to learn how to do the same with the time.

The various elements of mythological worldview – such as zoomorphic or anthropomorphic appearance of the hero – become really delineated only in particular narrative situations which may not correspond to the next (or to the previous) one. Often the transition from one to another do not produce any explanation why – for example – the hero had changed his appearance. Such miraculous transformations help to compensate for the discrepancies in spatial, chronological and logical structures.

Видёнье и виденье в иллюзиях, галлюцинациях и текстовых репрезентациях*

*Неклюдов Сергей Юрьевич, д. филол. н., проф.,
научный руководитель ЦТСФ, РГГУ, Москва*

Как известно из опыта фольклорного духовиденья, не показывающийся людям мифологический персонаж может давать о себе знать сигналами акустическими (звуки) и тактильными (от прикосновений до физического насилия), сигнал же визуальный чаще приходит в виде аморфного свечения, ночных огней и пр. В других случаях персонаж опознается именно через наличие внешнего облика (большие размеры, огромная физическая сила, умение быстро бегать и т. д.) и свои «физиологические проявления» (прожорливость, похотливость, склонность к людоедству и сексуальному насилию).

Часть этих представлений не подлежат в традиции эмпирической проверке — контакт с подобными персонажами, относящимися либо к (до)историческому прошлому (эпос), либо к сфере фольклорного вымысла (сказка), исключен по определению. Напротив, достоверность персонажей актуальной мифологии (в поверьях, быличках, бывальщинах и т. п.) опирается на наличие живых «свидетельств» о встречах человека с представителями иного мира. Чаще они приводятся со ссылкой либо на третьих лиц, чья надежность подкрепляется особой авторитетностью, личным знакомством или родством с рассказчиком, либо на анонимных и групповых «очевидцев», либо, наконец, на коллективный опыт в форме обобщенного суждения.

Особое внимание привлекают рассказы от 1-го лица. Верификационная убедительность подобных «прямых свидетельств» чрезвычайно велика, в этом плане они сильно превосходят «косвенные» сообщения, располагаемые на концах коммуникационных цепочек, подчас довольно длинных. Разумеется, у рассказчика, в том числе вполне «добросовестного», при его убежденности в реальности

* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX — начала XXI в.»

некоего события (и ожидаемой недоверчивости слушателей) может возникнуть искушение приписать себе непосредственное свидетельство — для доказательства достоверности излагаемой истории. Однако, даже если отбросить такие случаи, мы должны признать, что останется достаточное количество историй, авторы которых действительно передают впечатления собственного мистического опыта. В психиатрии это называется галлюцинациями и иллюзиями.

Некоторые иллюзии, разделяемые в свою очередь на манипуляционные и неманипуляционные (Р. Р. Гарифуллин), наблюдаются у здоровых людей и инспирируются некой «установкой» (Д. Н. Узнадзе), т.е. искажением текущего восприятия под влиянием непосредственно предшествующих восприятий, а также, видимо, стереотипами картины мира той культуры, к которой относится визионер (скажем, силуэт лешего в сумеречном лесу, увиденный в очертаниях шевелящегося на ветру куста). Особо выделяются рефлекторные, или синестетические иллюзии, когда возбуждение одной сенсорной системы передается на другую, вызывая параллельное представление, соответствующее другому органу чувств — например, когда визионер начинает «видеть» домового при ночном скрипе половиц, интерпретируемом как звук его шагов. Встречается и инверсионный эффект — «значимое отсутствие» одного из ожидаемых компонентов перцепционного ансамбля (например, отсутствие звука мотора при приближающемся огне ночных фар, что истолковывается как автомобиль-призрак, и т. п.).

В отличие от иллюзии, галлюцинациями (зрительными, акустическими, тактильными, обонятельными, вкусовыми, соматическими, моторными, вестибулярными, комплексными) называются образы, возникающие в отсутствие объекта восприятия или полностью не соответствующие внешнему раздражителю. В зависимости от того, в каком «психическом пространстве» они располагаются — «объективном» или «иллюзорном» (т. е., собственно, в зависимости от полноты галлюцинации), они разделяются на «истинные» и «ложные», причем каждая группа включает некоторое количество разновидностей (ассоциированные, императивные, рефлекторные, экстракампинные, с одной стороны, и функциональные, элементарные, предметные, висцеральные, внушенные и вызванные, с другой).

Хотя эти классификации разработаны исключительно в рамках клинической психиатрии, без какого бы то ни было учета фольклорно-антропологического опыта, ими покрываются чуть ли не все случаи духовиденья в народной культуре, а потому подобный аппарат может быть продуктивно использован и для систематизации образов «низшей» мифологии, и для объяснения их психофизиологической базы. При этом речь должна идти именно о данной стороне механизма духовиденья, тогда как его содержательное наполнение обусловлено картиной мира соответствующей традиции, истоки которой следует искать в специфическом фантазировании, отвечающем на эпистемологические запросы архаического сознания.

Vision and apparitions in illusions, hallucinations, spirits sightings, and their representations in the texts

*Sergei Neklyudov, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia*

According to the folklore sources, ghosts and spirits usually manifest their presence through acoustic signals/sounds or tactile impressions (ranging from a simple touch to the instances of physical violence), whereas their visible apparitions are often limited to amorphous glow, the night lights, etc. The credibility of such cases is mostly based on the eyewitness testimonies. As a rule, the seer is someone else whose reliability attested by his/her authority, personal acquaintance or blood relations with the narrator, but the latter can also refer to some anonymous “witnesses” or to collective experience summarised in rhetorical common places. The most persuasive are the first person narratives (direct testimonies) that are more “valuable” than the indirect ones that appear at the end of communicative chains. Even if we discard the cases when the narrator appropriates the use of “direct testimonies” (switches to the first person narrative) to make his story more believable, still it leaves us enough instances when we deal with actual witnesses who went through some kind of mystical experience.

Psychiatry classifies such instances as hallucinations (images that appear without the actual object of perception or do not correspond to the initial stimulus) or illusions. Some illusions are provoked by the distortions that occur in the on-going perception under the influence of the previous experiences or the specifics of the worldview typical for the given culture (for example, the rustling of a bush in a twilight forest can be perceived as a moving figure of *leshii*, the wood-spirit). A special category is made for the reflex (synesthetic) illusions when the stimulus travel from one sensory system to another thus provoking parallel responses from different senses (the visionary “sees” *domovoi*, a house spirit, when during the night he hears the creaking of floorboards and interprets it as the sound of *domovoi*’s walking). Although these classifications were developed by the clinical psychiatry, they can be used to describe almost all the cases of spirits sightings known to the popular

culture. Therefore this methodological apparatus might help us to systemise the images from the “low” mythology and to explore their psycho-physiological basis.

**Инстинкты и ритуалы любви
(литературно-фольклорная топка
в свете биологической эволюции)***

*Неклюдов Сергей Юрьевич, д. филол. н., проф.,
научный руководитель ЦТСФ, РГТУ, Москва*

Достижения сравнительной этологии второй половины XX в. свидетельствуют, что ритуальная деятельность, структурно подобная человеческой, выходит далеко за пределы нашего биологического вида и, следовательно, гораздо старше него. Доказано, что в животном мире «некоторые действия в процессе филогенеза утрачивают свою собственную, первоначальную функцию и превращаются в чисто символические церемонии» (Konrad Lorenz); Дж. Хаксли (Julian S. Huxley) и вслед за ним К. Лоренц называют подобный процесс ритуализацией, отождествляя (с функциональной точки зрения) эволюцию, порождающую церемонии животных, и культурно-историческое возникновение человеческих ритуалов. Их сходство позволяет сделать вывод, что способность к обрядовой деятельности человек получает от своих животных предков, а ее предпосылкой является «символизация» повторяющихся инстинктивных движений и возникновение на этой основе «символических церемоний». Таким образом, символизация как семиотический механизм культуры много старше человеческой речи. Возможность обучения опыту, формирующаяся еще в животном мире (у «общественных» животных), есть важный шаг к рождению традиции, т. е. к переходу от передачи информации по наследству к ее передаче через обучение.

Существуют универсальные ритуалемы у животных и человека, особенно относящиеся к брачному периоду. Таковы «турниры самцов из-за самки» (Charles Darwin), «неподатливость самки» (Karl Groos), «натравливание своего самца на чужого» (Konrad Lorenz), «обряд кормления самки» (Nikolaas Tinbergen, Robert A. Hind) и др. Все они прослеживаются не только в ритуальных сценариях социального по-

* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX — начала XXI в.»

ведения человека, но и в литературно-фольклорной топике, где становятся основой богатых сюжетных реализаций. Непонятно, однако, говорит ли это о том, что какая-то часть программ ритуальной деятельности у человека каким-то образом сохраняется также и в наследственной передаче.

Love instincts and rituals: literature and folklore vis-à-vis biological evolution

*Sergei Neklyudov, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia*

The discoveries made by comparative ethology in the second half of the 20th cent. demonstrate that the ritual activity (structurally similar to the one that is typical for the humans) is not limited to our biological genus and is considerably older. It has been proved that in the animal world “certain movement patterns lose, in the course of phylogeny, their original specific function and become purely ‘symbolic’ ceremonies” (Konrad Lorenz, *On Aggression*). Julian S. Huxley and then Konrad Lorenz called this process a ritualisation, thus drawing (from a purely functional view) a parallel between the biological evolution that produces the ritual among the animal species, and the cultural and historic development that gives rise to the human ones. The emergent similarities allow to conclude that homo sapiens inherited this propensity for the ritual activity from his animal forefathers, and that it necessary starts with “symbolisation” that stems from the repetitive instinctive movements and leads to the articulation of “symbolic ceremonies”. Therefore the symbolisation – taken as a semiotic mechanism of culture – is much older than human speech. The ability to transfer one’s personal experience that finds its beginning in the animal world (among the so-called “social” animals) is an important stage in the development of tradition, i. e. for the transition from the hereditary transfer of information to the actual learning.

There are number of rituals – particularly related to the mating – that are common both for the animals and the humans. Such as the “competitions between the males for the females” (Charles Darwin), “female cruelty” (Karl Groos), “setting one’s male against the strange one” (Konrad Lorenz), and the ‘feeding of the female’ (Nikolaas Tinbergen, Robert A. Hind), etc. All of them can be found not only in the ritualised scripts of social human behavior but also in literature and folklore where they become one of the rich sources of many plot variations. Still so far we cannot tell if it means that some “programs” of ritual activity are transferred genetically even among the humans, or not.

Презентация внешнего облика «страшного» в черкесской мифологии

Паштова Мадина Михайловна, к. филол. н., ст. н. с., отдел этнологии и народного искусства, Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований им Т. М. Керашева, Майкоп

В выступлении актуализируется проблема выявления механизмов структурирования в эпическом (мифологическом) тексте образов, ассоциируемых в черкесской народной традиции с природными и социальными явлениями, вызывающими страх. Различаются эмоционально-оценочные (абстрактное указание на «страшное») и конкретно-описательные типы текстов.

Исследованию образов нартских героев и персонажей черкесской мифологии, в том числе портретным описаниям, посвящен ряд статей М. И. Мижаева [Мижаев 1980, 1983, 1986, 1991], а также других исследователей [Шортанов 1982]. На основе этих работ, опубликованных сборников фольклорных текстов [Нарты 1974], архивных источников (архив Михаила Мижаева, материалы экспедиции 1992 г.) и собственных полевых материалов (материалы экспедиций в черкесской диаспоре Турции 2009, 2011 гг.), мы впервые предпринимаем попытку выявления способов презентации «страшного» в черкесской мифологии. При этом нами используются структурно-семиотический, диахронический, сопоставительный методы исследования.

Зооморфными признаками как атрибутами «страшного» обладают антагонисты нартов — иньжи (зоо- и антропоморфные великаны), Еминез (мифическое чудовище, похититель божественных семян проса и чудесной свирели), Бляго (дракон). Зооморфизм иньжей носит выраженные энтропические черты: одна, три, пять, семь, десять или тринадцать голов, одна из которых может петь в то время как другая плачет; иньж может быть одно-, трех-, пяти- или семиглазым. Антропометрика визуальных образов (норма/антинорма) выстраивает семантический ряд «иньж (великан) — нарт (герой) — испы (благородный карлик) — цыф пэций (неказистый человечишко)». С приходом «неказистых людишек» связан эсхатологический миф о конце нартов, которых черкесы считают своими предками.

Еминеж — олицетворение деструктивных сил природы и общества. Как и Бляго (классический образ дракона), Еминеж обладает зооморфной чертой — хвостом. Бляго, Еминеж, змеи — хтонические существа, обитающие в «чужом» («нижнем») мире.

В визуальной презентации женских образов нартского эпоса вычленяется несколько бинарных оппозиций, опосредованно связанных со «страшным»: «прекрасное/уродливое» (нартская прорицательница Тхашерипх (в локальных версиях — богиня-покровительница гадалок) предстает поочередно в том или ином образе в зависимости от характера произносимых ею «стихов» (предсказаний); «прекрасное/опасное» (женская (эротическая) привлекательность Сатаней или Акуанды символически связана с опасностью и страхом потери героем силы, жизни, чести).

Для сказаний с мифическим существом Хашхавытле (существо с головой собаки и ногами быка) характерен мотив «зэ[мы]плъэк[ын] — [не] оглядываться на Хашхавытле», а также упоминание об акустическом стереотипе поведения, характерном для представителей «чужого»: рев и хохот [Виноградова 1999: 185, 187].

Визуальные детали ряда образов низшей мифологии, генетикотипологически связанных с эпической традицией, разъясняют природу их дуалистического характера, позволяют проследить признаки демонизации образов (уды (ведьмы), Нагучица (аналог русской Бабы-Яги), Псыхо-гуаша (хозяйка рек), Колбастэ (русалка) и др.). Поздний визуальный образ носит более выраженный, детализированный характер, его «устрашающими» атрибутами выступают подчеркнутые женские черты, физиологичность (запрокинутые назад груди, «похожее на сырое мясо» тело (шея), рыбий хвост Псыхо-гуаши, типичные для мировой мифологии «ведьмины атрибуты» удов и т. п.).

Таким образом, внешний облик «страшного» в черкесской мифоэпической традиции презентуется с помощью ряда семиотических оппозиций, поэтических тропов, эмоционально-оценочных обозначений, и соотнесен с нормой и антинормой, «своим» и «чужим» (пустосторонним) миром, мужским и женским началом. Победа эпического героя над страшным персонажем рассматривается исследователями (М. И. Мижаев) как элемент упорядочения космоса [Мижаев, Паштова 2012: 9].

Презентация конкретных черт страшного персонажа, преодоление страха перед ним в разножанровых устных текстах (от нартских преданий до быличек) несет ряд символических функций, в том числе актуализацию понятия «ЛЫГЪЭ» как эволюционирующего аксиологического комплекса («первородная храбрость», «мужество», «благородство»).

Литература

Виноградова 1999 — *Виноградова Л.Н.* Звуковой портрет нечистой силы // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М.: Индрик, 1999. С. 179–199.

Мижаяев 1980, 1982 — *Мижаяев М.И.* Статьи по адыгской мифологии // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. I–II. Москва, 1980, 1982.

Мижаяев 1983 — *Мижаяев М.И.* Образ иныжа в адыгском нартском эпосе // Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкесии (характеристика жанра). Черкесск, 1983. С. 42–57.

Мижаяев 1986 — *Мижаяев М.И.* Жанровые особенности адыгских устных рассказов о мифологических существах // Традиции и современность: метод и жанр. Черкесск, 1986. С. 133–145.

Мижаяев 1991 — *Мижаяев М.И.* Космогонические мифы адыгов // Фольклор народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1991. С. 3–28.

Мижаяев, Паштова 2012 — Мижаяев М.И., Паштова М.М. Энциклопедия черкесской мифологии (на черкесском языке). Майкоп, 2012.

Нарты 1974 — Нарты. Адыгский героический эпос / вступ. ст. А. Шортанова. Москва, 1974.

Шортанов 1982 — *Шортанов А.Т.* Адыгская мифология. Нальчик, 1982.

Presentation of appearance of 'terrible' in Circassian mythology

*Madina Pashtova, Adygei Republican Institute for the Humanities,
Maykop, Republic of Adygea, Russia*

In this report, the ways of presentation of mythological images which are related with the terrible natural and social phenomena in the Circassian national tradition will be shown.

In the oral texts of various genres (from Nart legends to short stories about the hero who meets evil spirits), the description of the specific traits of the hero, along with the presentation itself, bears a number of symbolic functions: the victory over a 'terrible' comes out as an element of space order, the concept of *llygie* is actualised as the axiological complex ('the original courage', 'bravery' and 'nobleness').

«Выглядят как котятки»: механизмы визуализации мелких демонов*

*Петров Никита Викторович, к. филол. н., ст. преп.,
Институт филологии и истории, Научно-учебная
лаборатория фольклористики, РГГУ, Москва*

В мифологических рассказах русских существует особый разряд демонов, основная характеристика которых — множественность, совокупность, часто выражаемая в терминах «команда», «шеренга», «отряд». Названия этих демонов (*шутики, маленькие, худенькие, мальчишки, кузутики, братья, красные шапочки, солдатики, шишки, работники, солдатки, сотрудники и гимназисты, биси, черти, бесенята, чертенята, кололозы, коловёртыши, шуликуны, шишиги*) и рассказы о них зафиксированы прежде всего на различных территориях Русского Севера (Новг., Арх., Волог., Нижегород., Вятск., Перм.) и в Тамбовской обл.

«Множественных» демонов можно разделить на два типа: первый — особый раздел нечисти, которая вредит людям сама по себе либо в силу календарных условий (пинежские шуликуны, появляющиеся из воды на Святки; биси, которые пакостят в оставленную без благословения или незакрытой воду); второй — духи-помощники магического специалиста (знахаря, колдуна, мельника, пастуха), своего рода акциональные демоны.

Календарные демоны — шуликуны — небольшого роста, появляются на железных ступах, на печи, на коровьей коже, имеют ногу без пятки, в руках железный крюк, на головах — остроконечные шапки [Чер. № 206–214].

Демоны-сотрудники изображаются как небольшого роста человечки/дети, в одинаковой одежде, напоминающей униформу, в красных остроконечных шапочках [Чер. № 341, 343], в красивой красной одежде, в пиджаке, шляпе: «У всех синие короткие штанки, красные рубашечки, стоят шеренгой, как маленькие человечки, пятьдесят-семьдесят сантиметров. Они как будто скачут, а не ходят» [Чер. №

* Работа подготовлена при поддержке Программы стратегического развития РГГУ и при поддержке РГНФ (грант No. 13-24-01003).

343]. Или: «...сорок, все маленькие, одинаковые, в темных костюмах» [Чер. № 343], в одном случае имеют имена (Гараська, Климка да Трофимка) [Чер. № 345]. Черти могут изображаться в виде множества мышей [Чер. № 340], зайцев [Знатки XIII.Б.3.2–3] собачек, кошек [Знатки № 10, 46, Корепова № 1089], птиц, цыплят, насекомых [Шумов № 251], реже как лоскутки или коврижки хлеба, разноцветные стеклышки [Криничная 2002: 19].

Таким образом, множественные демоны предстают чаще всего в облике небольших однородных антропоморфных, зооморфных существ или предметов. На внешний вид и на множественность личных демонов, как представляется, влияют следующие факторы, которые и будут подробно рассмотрены в докладе:

1. Традиции изображения нечисти на иконах и лубочных картинках (демоны в остроконечных шапках, в красных колпачках).

2. Связь с антропоморфным обликом черта/лешего в нарядной, военной одежде (черти в шинелях, черти в красных штанах, сапогах) и с агентами болезни — икота, кила (черти как насекомые, коврижки хлеба).

3. Связь с мотивами оборотничества колдуна, которому демоны принадлежат (черти похожи на кошек, собак, зайцев).

4. Соотнесение с ростом взрослого человека (черти — маленькие ребятишки).

5. Соотнесение с множественным числом персонажей одного ряда (черти — солдатики, гимназисты, артельные работники).

6. Включение этих персонажей в тематический блок устных рассказов, где есть множественные объекты (черти помогают пастуху пасти стадо — единое целое, состоящее из множества единиц; регулярное кормление демонов множеством зерен; чертям дают работу: перебрать кучу зерна, сосчитать хвою в лесу, свить веревку из песка, считать пни в лесу и т. п.).

Литература

Шумов — Былички и бывальщины: старозаветные рассказы, записанные в Прикамье / сост. К. Шумов. Пермь, 1991.

Знатки — Знатки, колдуны, чернокнижники: Колдовство и быто-

вая магия на Русском Севере. М., 2013.

Криничная 2002 — *Криничная Н.А.* Посвящение в колдуны: историко-этнографическая основа русских мифологических рассказов о передаче-усвоении эзотерических знаний // Этнографическое обозрение. 2002. № 2. С. 10–23.

Чер. — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. и коммент. О.А. Черепанова. СПб., 1996.

Корепова — Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья. СПб., 2007.

СРНГ XIV — Словарь русских народных говоров. Вып. 14. Л., 1978.

Visualization mechanisms of petty demons in Russian mythological tales

*Nikita Petrov, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia*

There is a specific type of demon in Russian mythological tales the main characteristic of which is plurality expressed in such terms like team, rank or army unit. This type can be dialectically named as *shutiky*, *malenkie*, “slenders”, “boys”, *kuzutiky*, “brothers”, “the red caps”, “tiny soldiers”, *shishky*, “imps”, *shulikuny*, *kolokozy* etc. Tales about them are widely spread on the Russian North.

Multiple demons in these tales are most frequently visualised as small homogeneous groups of anthropomorphic or zoomorphic beings or objects. In this research the mechanisms of visualisation of multiplicity and appearance of demons are viewed as follows:

1. The iconic tradition of representation in Russian lubok and literature (demons in red caps);

2. Connection with the demon or forest spirit (*leshij*) in a fashionable military clothes (demons in coats, demons in red clothes) or with agents of illness like *ikotka*, *khila*, *poshibka* (demons as bread sticks, demons as insects);

3. Connection with the motives of magician transformation: the magician is turning to dog, cat or hare;

4. Correlation with the growth of the adult person (devils as children);

5. Correlation with the multiple character of the same type (demons as soldiers, demons as wage earners);

6. Implication of petty demons in the mythological thematic cluster which includes different types of multiple objects (the herd of cows, some wheat, conifer needles, sand rope).

Былинная любовь, или Eric Fail: брачные и любовные коллизии в русском эпосе*

*Петров Никита Викторович, к. филол. н., ст. преп.,
Институт филологии и истории, Научно-учебная
лаборатория фольклористики, РГГУ, Москва*

Процент сюжетных элементов былин с тематикой сватовства, брака, любовных приключений варьирует от одной локальной традиции к другой и составляет от 12 до 20% от общего числа (сюжеты «Садко», «Михайло Потык», «Иван Годинович», «Дунай», «Козарин», «Соловей Будимирович», «Алеша Попович и сестра Петровицей», «Хотен Блудович»). Если реконструировать «исходный текст» былин с матримониальными коллизиями, то можно выстроить некую инвариантную конфигурацию, складывающуюся из всех известных «любовных» и матримониальных сюжетов. Нормальное (с позиций обычного права и установившейся традиции) развитие брачных намерений со стороны героя привлекает ряд эпических сюжетов: сватовство, выполнение героем свадебных задач, увоз невесты к себе. Сюжет осложняется и развивается включением соперника-претендента: при условии, что девушка на стороне героя, богатырь побеждает соперника. Если девушка просватана за другого, то она помогает сопернику, который побеждает героя. Если девушка необычного происхождения, то в этом случае возможны два варианта развития событий: поленица, суженая героя проявляет свои богатырские качества, оказываясь лучше героя — герой ее убивает («Дунай»). Если девушка помогла сопернику, то герой наказывает ее — убивает («Иван Годинович»). Если невеста оказывается колдуньей и наносит ущерб герою, то он сначала женится на ней, а потом на правах мужа находит предлог и убивает ее (таким предлогом чаще всего оказывается неверность) («Добрыня и Маринка»). В некоторых случаях героя пытается убить его незаконнорожденный сын («Илья Муромец и Сокольник»). В бродячем сюжете о «муже на свадьбе своей жены» («Добрыня и Алеша») брак героя пытается разрушить его побратим. Про-

* Работа подготовлена при поддержке Программы стратегического развития РГГУ.

должение брачных коллизий оказывается для этих сюжетов практически невозможным. Вероятно, отношения между героем и его невестой/женой развиваются относительно благополучно только в былине о Ставре Годиновиче: жена спасает мужа из плена.

Таким образом, «былинная любовь» практически всегда оказывается трагичной. В отличие от волшебной сказки, финал которой — свадьба героя, — былина реализует другую модель — «неудачный брак». В докладе показывается, какие жанровые, повествовательные модели приводят к такого рода развитию событий в эпическом тексте; какие типологические параллели существуют в эпосах мира; каким образом можно интерпретировать наличие этой модели в картине мира носителей русского эпоса.

Визуализация фольклора в рекламе 1990–2000-х годов*

Петрова Наталья Сергеевна, асп., методист, ЦТСФ, РГГУ, Москва

Взаимодействие фольклора и рекламы может быть рассмотрено в разных аспектах. С функциональной точки зрения много общего с рекламой, например, у ярмарочного фольклора (раечные тексты, выкрики балаганных зазывал и другие формы, главная цель которых — привлечь внимание зрителей-потребителей). Кроме того, рекламные тексты (и вербальные, и визуальные) обыгрываются в фольклоре: вспомним хотя бы анекдот про надпись на могильной плите, гласящую: «Не все йогурты одинаково полезны» и отсылающую к ролику о йогурте «Danone».

В данном докладе рассматривается использование фольклорных образов в визуальной рекламе (видеоролики, этикетки, логотипы, вывески). В центре внимания — российская реклама 1990–2000-х годов (видеосерию «Жар-птица» [Coca-Cola], «Иван 007» [вафли «Причуда»], сухарики «Емеля», квас «Добрыня Никитич», пиво «Три богатыря» и др.), также привлекаются зарубежные примеры (британский ролик «Cinderella at the Midnight Ball» [средство для волос от GHD], бразильская серия «Bedtime stories» [обувь Melissa], корейские «Anti-Smoking Messages» [Kobaco] и др.).

Очевидно, что «чтение» одних и тех же текстов фольклористами и рекламистами может сильно различаться. Для того, чтобы проиллюстрировать логику создателей рекламных текстов, обратимся к опубликованным интервью, обзорам, написанным специалистами, а также рассмотрим примеры анализа фольклора в рекламе студентами (в РГГУ будущим рекламистам читается вводный курс русского фольклора, в рамках которого одним из заданий является разбор конкретного медийного текста).

Предполагается осветить следующие вопросы:

- Принципы соотнесения фольклорных образов с той или иной

* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX — начала XXI в.»

рекламируемой продукцией/услугой.

- Источники визуальных изображений фольклорных персонажей, на которые опираются создатели рекламных проектов.
- Вопрос о двойной/тройной прецедентности «фольклорных» текстов в рекламе.
- Особенности зрительской рецепции.
- Влияние «фольклорной» рекламы на фольклорную традицию.

Visualization of folklore in advertising (1990s–2000s)

*Natalya Petrova, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia*

This presentation is devoted to the analysis of folk stereotypes in visual advertising (movies, labels, logos, sign-age etc.) and based on the Russian material.

According to it, some initial problems can be defined:

1. Principles of folk stereotypes correlating with some advertised products / services.

2. Sources of visualisation of folk characters.

3. Audience reception features.

4. The influence of “folkloric” advertising in folk tradition.

This presentation will be accompanied by visual and audio-visual materials.

Анатомируя «Филологическую деву»: прецедентный текст и причины популярности мема

*Радченко Дарья Александровна, к. культ.,
независимый исследователь, Москва*

Одним из заметных феноменов сетевого фольклора 2000-х и начала 2010-х годов стали мемы, характеризующиеся высокой скоростью циркуляции в интернете и краткостью, стремящейся к предельному сжатию информации (см. напр. [Ксенофонтова 2009]). В результате постоянного создания, варьирования и гибридизации мемы, как отмечают Г. Маршалл [Marshall 1998] и К. Страйкер [Stryker 2011], формируют все более сложный и специфичный вербально-визуальный язык интернет-сообществ, нередко достаточно закрытых. Тем не менее, нередки ситуации, когда мемы, созданные узкими группами, востребованы и более широкой аудиторией сети. Настоящее исследование посвящено определению причин популярности вербально-визуального мема и его функций в сообществе и вне его на материале мема «Филологическая дева», в основном развивающегося в одноименной паблик-группе социальной сети Vkontakte.

Ключевой вопрос в исследовании больших массивов текстов в интернете — это соотношение между их востребованностью в качестве модели для творчества (выраженное в количестве текстов, созданных на основе той или иной модели или прецедентного текста) и их востребованностью аудиторией (выраженное либо в количестве перепостов, либо — в случае социальных сетей — так называемых лайков, графически выражающих одобрение текста и/или согласие с его основной идеей). Однако само по себе ранжирование текстов по популярности малоинформативно. Необходимо не только понимание содержания наиболее популярных мемов, но и анализ значимости для сообщества смысловых элементов, составляющих эти тексты. Для определения ключевых смысловых векторов мема был использован метод автоматизированного семантического анализа (при помощи программного обеспечения advego.ru/text/seo/) с последующей группировкой лексических единиц. Затем тексты исследуемого сооб-

щества были проанализированы по ряду показателей, описывающих выявленные векторы. По каждому показателю определялось количество содержащих его текстов, суммарный вес показателя (сумма лайков всех текстов, содержащих показатель) и средний вес показателя на текст. В результате исследования было выявлено значимое расхождение между самоидентификацией группы и ее стереотипным образом.

Популярность и высочайшая вариативность мема «Филологическая дева» во многом связана с тем, что он вовлекает в себя огромное количество разнообразных прецедентных текстов. С одной стороны, это провоцирует радость узнавания текста, как правило, «зашифрованного» дословной или искаженной цитатой, и, соответственно, удовольствие от ощущения собственной экспертности и принадлежности к значимой для индивида группе. С другой, абсурдное столкновение текстов разного происхождения создает комический эффект; понимание этого эффекта и смеховая реакция на него не только имеет чисто рекреативное значение, но и поддерживает групповую солидарность. Однако, кроме прецедентных текстов, мем содержит и корпус значений, который можно обозначить как «прецедентный контекст». Это некоторые типичные ситуации, в которых актуализируются или могут актуализироваться ключевые для группы тексты. Узнавание членами группы себя в этих ситуациях или, наоборот, остранение от них отражает и формулирует нормы поведения, принятые сообществом для каждой из таких ситуаций. В результате стереотипное восприятие группы (нарочитое декларирование наличия теоретического узкоспециального знания и намеренный отказ от аффективных отношений) отторгается сообществом, которое видит себя гораздо более «нормальным», чем принято считать: в центре нормативного пространства сообщества «филологических дев» стоит практическая реализация профессиональных знаний (выраженная здесь в борьбе за правильное употребление русского языка) и, по возможности, стандартная реализация межполовых отношений. Таким образом, для аудитории мема асоциальность и отстраненность от реального мира комична, но не является руководством к действию, а самые популярные тексты декларируют «нормальность» сообщества.

Литература

Ксенофонтова 2009 — *Ксенофонтова И.В.* Специфика коммуникации в условиях анонимности: меметика, имиджборды, троллинг// Интернет и фольклор /под ред. А.В. Захарова. М.: ГРЦРФ, 2009.

Marshall 1998 — *Marshall G.* The Internet and Memetics // 15th International Congress on Cybernetics NAMUR (Belgium), August 24–28, 1998 // respmc1.vub.ac.be/conf/memepap/marshall.html (дата обращения 10/11/2010).

Stryker 2011 — *Stryker C.* Epic Win for the Anonymous. How 4chan's Army Conquered the Web. Overlook, 2011.

Dissecting the “Philology Maid”: the precedent text and the roots of a Web-meme’s popularity

Daria Radchenko, independent researcher, Moscow, Russia

Memes are noticeable phenomena of internet folklore of the first decades of 21st cent. Due to constant creation of memes, their variation and hybridisation, a complex esoteric *lingua internetica* has formed on the basis of verbal and visual texts. This presentation will be focused on one of the popular memes – “Philology Maid” – to discuss the roots of popularity and functions of memes in an internet group under the same name. The study of the texts’ relevance to the interests and needs of the group unveiled a significant gap between the group’s identity and its stereotypical image. One of the reasons of popularity and high variability of the “Philology Maid” is wealth of precedent texts and connotations it deals with. The meme provokes the pleasure of recognising some familiar texts and hence the pleasure of belonging to the reference group. On the other hand, the absurd clash of texts coming from very different cultural milieus provides comical effect. Apart from precedent texts, meme also includes a number of meanings which can be described as “precedent context” – a typical situation in which significant texts may actualise. Recognising themselves in these situations or rejecting them reflects and formulates the groups’ norms of behaviour.

Рисуя песню: от лубка к звуковой короткометражке*

Рычкова Надежда Николаевна, лаборант, ЦТСФ, РГГУ, Москва

В докладе речь пойдет об иллюстрировании сюжетов городской песни — на разных носителях и разными способами.

Пик популярности городских песен в русской массовой культуре пришелся на начало XX в., они звучали с эстрады в исполнении популярных артистов, из граммофонов в городских квартирах, из уст уличных певцов, на посиделках в деревенской избе. Тексты песен попали в лубок, выпускались огромными тиражами в виде песенников, нотных листов и даже печатались на почтовых открытках.

Первые изображения сюжетов городских песен появляются на лубочной картинке: большую часть листа занимает иллюстрация к эпизоду песни (обычно к одному, но иногда и к нескольким), а под ней приводится текст, часто сильно сокращенный.

Если в лубке приоритетным было изображение, то составителей песенников, естественно, в первую очередь интересовали тексты песен, причем наиболее модные и популярные. Тем не менее практически все издатели украшали эти дешевые серые брошюрки картинкой, которая изображала сюжет песни, вынесенной в название сборника.

Сюжеты песен представлены и на почтовых открытках, однако помимо изображений, выполненных безымянными художниками, появляются также авторские интерпретации песенных сюжетов. Помимо этого, иллюстрацией любимой песни становится и фотография популярного исполнителя, голос которого знаком слушателям по грампластинкам. Так, на почтовой карточке под фотографией Надежды Плевицкой часто печатался текст какой-либо исполняемой ею песни. Некоторые открытки были похожи на нотные листки уменьшенного размера, которые в свою очередь представляли двустороннюю четырехстраничную бумажную раскладку, содержащую ноты, текст песни и фото артиста.

* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX — начала XXI в.»

В 1908 г. появился первый русский короткометражный фильм «Понизовая вольница» — экранизация народной песни «Из-за острова на стрежень», он положил начало развитию жанра кинопесни (кинороманса). Показ таких немых фильмов сопровождался музыкой и известной зрителям народной песней. Жанр просуществовал до 1917 г., и за это короткое время было экранизировано большое количество народных песен, преимущественно городских.

Своеобразным продолжением традиции жанра кинопесни стал музыкальный звуковой двадцатиминутный фильм режиссеров Сергея Эйзенштейна и Григория Александрова «Сентиментальный романс» (1930 г.). Часть фильма воспроизводит визуальный ряд романса «Жалобно стонет ветер осенний», исполняемого героиней фильма. Однако в этом случае киноизображение сопровождает песню, а не заимствует из нее сюжет для своего сценария.

Доклад будет сопровождаться богатым иллюстративным материалом, в том числе планируется посмотреть немую экранизацию песни и отрывок из «Сентиментального романса».

Drawing a song: from lubok to featurette

*Nadezhda Rychkova, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia*

In this paper urban song storylines, presented in different media and by different means, will be discussed.

The popularity of urban songs in Russian mass culture peaked at the beginning of the 20th cent.: they were performed by variety actors; were played on gramophones and sung by buskers and on benches in village huts.

The first depictions of urban song storylines appear in a *lubok* picture: an illustration of an episode from the song occupies most of the page and under it is the text. This is often considerably curtailed.

Whilst the illustration in a *lubok* was the priority, the texts of songs were of the great interest for compilers. Nevertheless, almost all editors decorated these cheap grey brochures with a picture depicting the plot of the song after which the compilation was named.

Song plots are also represented on postcards and, in addition to the illustrations by anonymous artists, author interpretations of the storylines also appear. Photographs of popular performers whose voices were known to gramophone record listeners also became an illustration of favourite songs. Some postcards looked like sheet music reduced in size.

In 1908 the first Russian short film appeared, “Stenka Rasin” – the screen adaptation of the folk song “From beyond the island to the deep part of the river”, which marked the start of the development of the cinema-song genre. The showing of such silent films was accompanied by music and famous folk songs.

The original continuation of the cinema-song tradition was “A Sentimental Romance” (1930), Sergei Eisenstein and Grigory Aleksandrov’s 20-minute musical film with sound. Part of the film reproduces the visual sequence of romance “Sorrowfully moans the autumn wind” which is performed by the heroine of the film. However, in this case the cinema depiction accompanies the song and does not borrow its storyline for its own script.

**«Любовь все знают хорошо, она изменчива бывает»:
отношения между мужчиной и женщиной в народной
необрядовой лирике***

Рычкова Надежда Николаевна, лаборант, ЦТСФ, РГГУ, Москва

Большинство сюжетов народных песен посвящены описанию любовных отношений. В докладе будет показано, как в «классической» сельской и в городской традициях отношения между мужчиной и женщиной иллюстрируются социально немаркированными лирическими и лиро-эпическими песнями. Предпринято сравнительное исследование, которое позволяет показать: (1) как по-разному в песнях от первого лица — с учетом гендерной позиции — изображается любовное чувство; (2) как трансформируется поведение участников любовной ситуации в городских песнях по сравнению с традиционными. Таким образом, каждая сторона описываемых в песнях отношений рассматривается с этих двух позиций.

Если по этим двум песенным традициям сравнить изображение отношений между парнем и девушкой в женских и мужских песнях, то станет видно, как смещается акцент с изображения брачных отношений в традиционных сюжетах на добрачные, точнее, внебрачные в городских.

Далее следует определить роль родителей в выборе партнера для сына, с одной стороны, и для дочери, с другой, сопоставить последствия этих родительских решений, а также степень участия отца и матери в жизни своих детей — согласно традиционным и городским песням.

Надлежит выяснить, какие модели женского и мужского поведения реализуются в песенных сюжетах о жизни после замужества/женитьбы. Интересными кажутся наблюдения, как в традиционных «добрачных» песнях образ девушки — всегда жертвы родительской воли — в песнях семейного цикла существенно трансформируется.

* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX — начала XXI в.»

Она либо подчиняется обстоятельствам и горюет о своей бабьей доле — жизни с нелюбимым, либо убивает постылого мужа, либо, наконец, только мечтает об этом, а пока встречается с любимым молодцем.

В заключение можно перекинуть мостик к другой песенной эпохе, пунктирно обозначив новый подход к изображению любви в массовой советской песне.

**“Everyone knows love well, it can be fickle”: the relationship
between man and woman in non-ritual folk lyrics**

*Nadezhda Rychkova, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia*

Most folk song storylines are dedicated to the description of loving relationships. In this presentation will be shown how the relationship between the man and the woman is illustrated by socially unmarked lyric and lyrical-epic songs in “classical” village and urban traditions. A comparative investigation which allows to show: firstly, how loving feelings are represented differently in songs written in the first person, depending on the gender of lyric hero. Secondly, it will be shown how the participants’ behaviour changes in urban songs in comparison with vis-à-vis traditional ones. Thus, each side of described relationships will be examined from these two aspects.

If we compare the depiction of a relationship between the man and the woman in female and male songs in these two song traditions, then it will become clear how the accent is shifted from the depiction of matrimonial relations in traditional songs to premarital – or, to be more exact, – extramarital ones in urban songs.

Next the parents’ role in the selection of a partner for their son, on the one hand, and for their daughter, on the other, compare the consequences of these parental decisions, and also the extent of the father and mother’s participation in the children’s lives, according to traditional and urban songs, will be defined.

It will be explained which models of female and male behaviour are realised in songs about life after marriage. It will be of interest to see how in traditional “premarital” songs the image of the girl – always the victim of the parents’ will – changes substantially in songs of the family cycle.

Трансформации в стратегиях визуализации образов птиц-вестников по материалам селькупского фольклора*

Смирнов Антон Сергеевич, студент Научно-учебного центра социальной антропологии, РГГУ, Москва

Летом 2012 г. лингвистическая экспедиция РГГУ, в составе которой был я, работала в Красноселькупском районе ЯНАО, где проживают представители северной группы селькупского этноса, говорящие на верхнетазовском диалекте. Там я проводил интервью и записывал фольклорные тексты на русском и селькупском языках, особенно фокусируясь на образах птиц-вестников — мифологических персонажей селькупского фольклора. Таких вестников два, один из них — Падыяк (непереводимо), часто называемый еще шаманской птицей. Эту мифологическую птицу информанты представляют поразному — от утки и самки глухаря с человеческой личиной до невидимого нечто, способного принимать различные обличья. Основная функция этого мифологического персонажа — похищение человеческой души. Другой персонаж — Сыча ('свистун'), эта маленькая и едва заметная птичка предупреждает людей о грозящем несчастье, предвосхищает беду своим свистом. Сычи сложно увидеть из-за маленьких размеров и скорости перемещения, но некоторые уверяют, что она походит на рябчика или же на маленькую полярную сову.

В пользу актуальности моего исследования говорит тот факт, что образы (да и сам селькупский фольклор) этих птиц не освящены в достаточной мере в работах исследователей. Немногие упоминания о них можно найти в трудах Головнева [Головнев 1995: 505], а также в томе энциклопедии уральских мифологий, посвященном селькупскому фольклору [Кузнецова, Казакевич 2004: 235, 307].

Целью исследования является описание образов этих мифологических персонажей, а также визуальных стратегий их конструирования на основе собственных полевых материалов (интервью и тексты). Кроме того, я попытаюсь осмыслить причину трансформа-

* Экспедиция к тазовским селькупам в Красноселькупский район Ямало-Ненецкого автономного округа была осуществлена при финансировании НИВЦ МГУ имени М. В. Ломоносова, № 12-04-18027.

ций образов персонажей в различных населенных пунктах: чем отличается образ мифологической птицы в быличке, рассказанной промысловиком в тайге, и жителем крупного поселка? Более того, могут ли различия в представлениях о сверхъестественном выступать своего рода лакмусовой бумажкой, показывающей нам процессы изменения традиционной культуры и сознания? И, собственно, каковы причины подобных изменений.

Долгие годы жизни бок о бок с пришлым населением, потрясения XX в. сильно сказались на традиционной культуре селькупов. Многие ушло в небытие, многое изменилось и развилось в нечто новое. На мой взгляд, подобные трансформации хорошо видны на примере бытового фольклора. Анализируя визуальные и вербальные стратегии конструирования образов и функций мифологических персонажей в контексте различных условий жизни, можно не только увидеть, что изменилось, но и то, как происходит этот процесс: что сохраняется (являясь доминантой), а что исчезает вовсе. Так, в большом поселке (с. Толька), где есть интернет, интернат, полиция, больница и где селькупы живут среди русскоязычного большинства, образы этих двух персонажей, переплетаясь, стремятся к унификации. Часто можно услышать, что это одна и та же птица и различия между ними нет, разве что в названиях. Нередко информанты пытались осмыслить и найти обоснования сверхъестественному не через призму традиционной модели мира, а через школьный курс природоведения, зачастую отрицая мистическую составляющую, говоря, что это обычная птица и она не несет никакого вреда, однако, лучше ее не встречать. В то же время в маленьких поселках (вроде с. Ратта), затерянных за многими поворотами рек среди тайги, образы и функции этих двух персонажей четко разделены и никто не думает представлять визуально их как одну птицу. Более того, многие старики вовсе отказывались рассказывать о них, так как нехорошо, страшно, все подобное не упоминается. Молодежь (7–35 лет) также может рассказать о встрече со сверхъестественным и не сомневаясь верит в его существование. В случае «лесных» людей (тех, кто живет на стойбищах) картина представляется еще более интересной. Зачастую визуальные образы содержат больше фантастических черт, функции также разграничены и путаницы, попыток унификаций мной заме-

чено не было. Таким образом, можно составить карту континуума различных моделей визуального конструирования образа птиц-вестников среди верхнетазовских селькупов.

Проведенное исследование основывается на двух методах. Первым методом было интервьюирование с помощью анкеты, с целью

а) выяснить, как информант представляет себе (вербально, визуально) облик птицы-вестника, а также верит ли он в реальность рассказываемого, иначе, в существование подобного;

б) подготовить информанта к порождению текста о встрече со сверхъестественным. Если же человек сам сталкивался с потусторонним или знает историю такой встречи, то я просил рассказать об этом на запись (аудио, видео). Если информант владел родным языком, то он рассказывал быличку по-селькупски, а затем вместе с рассказчиком я расшифровывал (переводил) его историю.

Исследование показало, что в глухих местах (стойбища, заимки, маленькие села) образы рассматриваемых мифологических персонажей имеют традиционные черты, а главное они мыслятся как различные и самодостаточные персонажи фольклора, тогда как в крупном поселке они осмысливаются через призму рационального мышления, а их облик и функции унифицируются. Причин таких трансформаций две. Первая причина, особенно ярко выраженная в с. Толька, — долгая жизнь среди иноязычного и инокультурного населения (особенно в случае потомков смешанных семей), отрыв от леса и традиционных промыслов. Вторая причина, характерная как для больших, так и для маленьких поселков, — смешение локальных вариаций образов птиц-вестников вследствие миграций населения.

Литература

Головнев 1995 — *Головнев А.В.* Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: Изд-во «УрО РАН», 1995.

Кузнецова, Казакевич 2004 — *Кузнецова А.И., Казакевич О.А.* Мифология селькупов // Мифологии уральских народов. Т. 4. Томск: Изд-во ТГУ. 2004.

Transformations in strategy of visualization in Selkup folklore

*Anton Smirnov, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia*

Selkups are one of the small nations of Russia, located in the north of Western Siberia, in the midst of dense forests, along the banks of turbulent rivers. Selkup language belongs to the northern branch of the Samoyedic language group, whereof other languages are already expired. Thus, Selkup language and folklore present a relic of sorts, containing archetypical mentality of West-Siberian taiga aborigines.

The author's report will cover images of Selkup mythological characters, namely messenger birds, which may warn a man of a forthcoming disaster, and may sometimes be the reason thereof. Besides, the author will speak about visualisation strategies concerning these characters, status quo of Selkup folklore and recent transformations within the latter.

Визуальные и вербальные коды спонтанной мемориализации*

*Соколова Анна Дмитриевна, к. истор. н., м. н. с., отдел
русского народа, ИЭА им Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва*

В похоронной культуре современной России в последние десятилетия появился и до определенной степени устоялся новый феномен — практика коллективного поминовения людей, погибших при террористическом акте, крушении самолета или какой-либо другой трагедии. Данные мероприятия привлекают значительное число участников, вплоть до нескольких десятков тысяч человек. При этом участники зачастую не являются членами какого-либо реального сообщества и не поддерживают взаимосвязь вне данных мемориальных акций. Результатом такого коллективного поминовения становятся спонтанные мемориалы непосредственно на месте гибели или в каком-либо ином месте, обычно как-либо связанном с погибшими или с самой трагедией, которому делегируются функция места памяти.

Основное содержание спонтанных мемориалов такого рода составляют предметы, принесенные к месту памяти участниками практики коллективного поминовения. Интересно, что помимо цветов и свечей, которые являются устоявшейся формой репрезентации скорби, в состав некоторых мемориалов входит большое число визуальных объектов (спортивная атрибутика: вымпелы, флаги, шарфы, фотографии игроков; детские игрушки; рисунки, плакаты, тексты, стихи, посвященные погибшим).

Анализ предметов и текстов, составляющих мемориалы, позволяет выделить среди них несколько групп, каждая из которых репрезентирует определенный коллектив участников практик коллективного поминовения, прагматику участия, адресацию и внутренние связи. В докладе предполагается проанализировать визуальный и вербальный коды спонтанной мемориализации в современной России в основном на примере мемориала, созданного у стадиона «Аре-

* Работа выполнена при поддержке гранта «Русские начала XXI века: историческая память, самосознание культура» в рамках Программы фундаментальных исследований секции истории Отделения историко-филологических наук РАН «Нации и государство в мировой истории».

на-2000» в Ярославле после гибели хоккейной команды «Ярославский Локомотив» в авиакатастрофе 7 сентября 2011 г.

В рассматриваемом мемориале четко прослеживается группа артефактов, семантически связанных со спортом и фанатским движением. При этом среди них есть как спортивная символика ХК «Локомотив», так и других клубов и спортивных дисциплин. Первые, очевидно, символизируют связь между болельщиками именно этой команды и погибшими игроками, в то время как вторые — солидарность спортивных фанатов других команд с поклонниками ХК «Локомотив». Таким образом, мы видим два разнонаправленных вектора адресации — от «живых к умершим» и от «живых к живым». Аналогичные векторы могут быть выделены и в текстовых посланиях, прикрепленных к стенам стадиона «Арена-2000». В докладе предполагается подробно рассмотреть отмеченные выше, а также некоторые другие типы адресации. Кроме того, будет проведено сравнение визуального и вербального кодов данного мемориала и некоторых других.

Визуальный код спонтанных мемориалов, посвященных жертвам террористических актов в Московском метрополитене (мы рассматриваем мемориалы на станции метро «Парк культуры» и «Лубянка» после взрывов 29 марта 2010 г.), существенно отличается от всех остальных. В них присутствуют преимущественно цветы и свечи. Возможно, это позволяет говорить о том, что в данном случае основной вектор адресации направлен в направлении от «живых к умершим». В то же время, визуальный код отдельных мемориалов (мемориальный комплекс у посольства Японии весной 2011 г. в связи с землетрясением у восточного побережья острова Хонсю 11 марта 2011 г., мемориал на месте убийства 6 декабря 2012 г. футбольного болельщика Егора Свиридова) свидетельствует о значительно большем значении для их создателей связи между живыми. В этих случаях спонтанная мемориализация служит важным субкультурным и, в некоторых случаях, политическим маркером. Сам мемориал при этом перестает быть исключительно местом памяти погибших, а становится своеобразной площадкой для репрезентации себя как члена некоторого сообщества. Таким образом, традиционная прагматика участия в поминальных мероприятиях, основанная на представлении о посмертном существовании души умершего, заменяется здесь совершенно иной, имеющей отношение не столько к умершему, сколько к самому участнику практики.

Visual and verbal codes of spontaneous memorialisation

*Anna Sokolova, Institute of Ethnology
and Anthropology RAS, Moscow, Russia*

The collective memorialisation of those killed in terrorist attack, plane crash or other disaster is a new brand phenomenon evolved in funeral culture of modern Russia in recent decades. These tragic events attract a significant number of participants up to several tens of thousands which neither represent any real community nor support any relations beyond commemoration acts. The collective commemoration practice results in spontaneous memorials formed at the very place of death or in any other place somehow connected with the dead or with the tragedy and to which the function of “memory place” is delegated. The main content of such memorials are objects brought by commemoration participants. It’s interesting that in addition to flowers and candles (a well-established form of representation of grief) some memorials contain a large number of visual objects – sports paraphernalia of any kind (pennants, flags, scarves, photos) as well as toys, pictures, posters, texts and poems dedicated to the lost. Analysing such content we distinguish several specific groups of commemoration participants, the very pragmatics of participation, addressing points, internal liaisons as well as visual and verbal codes of spontaneous commemoration. Mainly we based our study on the content observed and collected at interim memorial near Arena 2000 Stadium in Yaroslavl after 2011 plane crash, in which Yaroslavl-based ice-hockey team “Lokomotiv” was killed.

Повитуха Саломея: апокриф, икона, заговор

Туманова Ольга Сергеевна, магистрант, филологический факультет, Пермский государственный национальный исследовательский университет, Пермь

Известно, что взаимодействие церковно-книжного и фольклорного начала определяет поэтику духовных стихов, заговоров, апокрифических молитв; в пределах этого «жанрового континуума» возникают и функционируют специфические сюжеты, мотивы и персонажи, нехарактерные для других жанров русского фольклора. К их числу относится, по-видимому, и Саломея-повитуха — апокрифический персонаж, отсутствующий в официальном перечне христианских святых, но почитаемый в народно-православной традиции. В память о ней на следующий день после Рождества отмечается так называемый «бабий день», в который раньше одаривали повитух, который и теперь считается неофициальным профессиональным праздником врачей-акушеров. Однако в не меньшей степени на поэтику перечисленных выше жанров существенное влияние оказывает конкретный живописный образ. Изображение Саломеи-повитухи с V–VI вв. включалось в христианскую иконографию, однако постепенно на него был наложен запрет; апокрифическая повивальная бабка фигурирует и на русских православных иконах с сюжетом Рождества Христова XV — первой половины XVII вв. (на старообрядческих иконах и в более позднее время). Данные этнографов, свидетельствующие о популярности таких икон в крестьянской среде, позволяют говорить о прямом влиянии визуального образа на фольклорную традицию. Иконографии Саломеи-повитухи посвящены отдельные работы искусствоведов, представлены некоторые факты ее почитания роженицами и повивальными бабками, отмечен ряд черт Саломеи как «сакрального персонажа» в заговорно-заклинательных текстах. Так, А. В. Юдин в работе «Бабушка Соломония в восточнославянских заговорах и источники ее образа» [Юдин 2011] систематизирует типичные контексты, в которых встречается персонаж, многообразие форм имени повитухи и показывает апокрифические источники ее образа; особый акцент при этом сделан на трансформацию образа в книжности, а затем и в фольклоре. При этом иконография как основное свя-

зующее звено между книжностью и фольклором рассмотрена весьма опосредованно, хотя именно икона являлась непосредственным транслятором апокрифического сюжета в устную традицию. На мой взгляд, триада «иконография — повитушеские практики и ритуалы — образ Саломеи в фольклоре» имеет принципиальный характер и требует дополнительного исследовательского осмысления. Примечательно, что Саломея почти всегда изображалась рядом со второй повитухой, Геломой (Зеломой) (на ранних византийских фресках и миниатюрах, где, по-видимому, и начинается иконографическая судьба интересующего нас образа, на иконах «Рождество Христово» А. Рублева, иконах «Рождество Христово» псковской школы XV века, росписях Мирожского монастыря в Пскове), однако имя второй повитухи (не усомнившейся в божественном происхождении Младенца) никак не отразилось в устной традиции, «бабушка Соломонида... на иконах она на втором месте около Богородицы» [Листова 1989]. Закономерно, что появление Саломеи происходит в фольклорных переработках сюжета Рождества Христова. Так, образ «бабушки Саломеи» фигурирует в некоторых вариантах известного духовного стиха «Сон Богородицы» («Бабушка Саломея / Христа Бога повивала, / На свои руки принимала, / Во пелены повивала, / В поясы совивала...» [Такташова 1990: 133]). Принципиально отметить встречающуюся в устных текстах систему устойчивых мотивов, связанных с образом Саломеи — принимала, повивала (пеленала), носила, мыла и парила в бане Иисуса Христа, — несомненно происходящих из иконографической традиции, поскольку постоянными, отличительными атрибутами повитухи Саломеи на иконах начиная с V в. являются пелены и кувшин с водой, которой она оmyвает младенца Христа. В. Л. Кляус выделяет ряд мотивов, которые условно можно отнести к тематической группе «действия с водой»: «берет в колодце воду, чтобы вымыть болезни из человека», «смывает болезни росой», «спрыскивает водой» [Кляус 1997: 69]. Описательный мотив пеленания обнаруживается в заговорных текстах, синкретизирующих лечебную (направленную на человека) и сельскохозяйственную магию: «Бабушка Соломонида Иисуса Христа пеленала, так что с моей детинушки и с короушки (и с овечки, и с свиней, и с коня можно) уроки снимала ...» [Адоньева, Овчинникова 1993: 89 № 330]. В заговорных текстах наблюдается детализация образа Саломеи, своеобразное «расширение

инструментария» повитухи: у нее есть медные зубы и железные щеки, золотая кровать, куда она прячет болезнь (эти образы встречаются в заговорах от грыжи), мягкие руки, шелковый веничек и кузов здоровья. Зафиксированы адресованные Саломее особые приговоры, которые используют при отеле коров: «Бабушка-Соломонидушка, помоги нашей милой коровушке, кровушку в ней разгони и теленочка на свет божий давай»; В. Л. Кляус также отмечает, что «Соломея связана со скотом, может открывать у коровы молоко» [Кляус 1997: 197]. Подобный перенос вербальных магических средств подтверждает наблюдения фольклористов о существовании в народной культуре определенных параллелей между отелом и родинами; эту параллель можно объяснить, исходя из семантики «нечистого» пространства родин и отела («баня — хлев»). Хлев и его символические обитатели — ослик и бычок — являются неотъемлемыми атрибутами иконографии Рождества Христова начиная с раннехристианских фресок в катакомбах Рима [Барская 1993: 65]. По-видимому, присутствие на иконах с изображением Саломеи символической персонификации домашнего скота, преломившись в устной фольклорной традиции, существенно расширило «полномочия» повитухи Саломеи, не ограничив их помощью при родах и лечением детей: Саломея-повитуха приобретает дополнительную роль покровительницы отела и хозяйки бани, причисляется к «духам пространства» и выступает как антипод «нечистых» банных духов. Этот процесс сопрягается с некоторым «стиранием» биографии апокрифической повитухи: информанты, как правило, затрудняются с объяснением того, кем была Соломея (наиболее близкий по смыслу ответ: «Раньше, может, какая-то праведница была или кто»). В заговорах и приговорах актуализируются облик (сводимый к акцентированному образу рук) и атрибуты повитухи, нежели сюжетный контекст, имевший принципиальное значение для апокрифов и иконографии.

Литература

Барская 1993 — Барская Н.А. Сюжеты и образы древнерусской живописи. М.: Просвящение, 1993.

Кляус 1997 — Кляус В.Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян // М.: Наследие, 1997.

Листова 1989 — *Листова Т.А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX — 20-е годы XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. URL: <http://web.archive.org/web/20080424051251/http://old.gogol.ru/enciklopediya-russkoi-kultury/folklor/t-a-listova-russkie-obryady-obychai-i-poverya-svyazannye-s-povivalnoi-babkoi-vtoraya-polovina-xix-20-e-gody-xx-veka.htm> (дата обращения: 18.02.2013).

Такташова 1990 — *Такташова Л.* Неизвестная старообрядческая икона // Наше наследие. 1990. № 4. С. 132–133.

Адоньева, Овчинникова 1993 — Традиционная русская магия в записях конца XX века / сост. С. Б. Адоньева, О. А. Овчинникова. СПб.: Изд-во «Френдлих-Тафф», 1993.

Юдин 2011 — *Юдин А.В.* Бабушка Соломония в восточнославянских заговорах и источники ее образа // Славянский и балканский фольклор. Винограде. М., 2011. Вып. 11.

Midwife Salome: icon, apocryphal writing, spell

Olga Tumanova, Perm State National Research University, Perm, Russia

The interaction between religious and folklore roots determines poetics of spiritual verses, spells and apocryphal prayers. Stories, motives and characters which appear in this “genre continuum” are very specific and uncommon for other genres of Russian folklore. One of these characters is midwife Salome. This apocryphal character is not included in the official list of the Christian saints. Nevertheless, she is worshipped in accordance with orthodox and folk tradition.

However, the poetics of the genres above is significantly affected by a particular artistic image. This image of Salome was included in Christian iconography since 5th–6th cent., but it was forbidden after some time. At this point we can say that iconography as the main link between booklore and folklore is considered to be very indirectly, even though icon itself was a translator from apocryphal plot to the oral tradition. In our view, the triad “iconography-midwife practice and rituals-Salome folklore image” is fundamental in nature and requires further researches.

Specific spells addressed to Salome were recorded. As we can see, presence of the symbolic personification of the livestock on the icons expanded the midwife powers to help with birth and to cure children, and added to them the role of patron of the calving and bath. This process matches the disappearing of the biography of the apocryphal midwife. Image and attributes of the midwife in spells become more important than plot context, which has fundamental meaning for apocrypha and iconography.

Этологические аспекты невербальной коммуникации*

*Феденок Юлия Николаевна, к. истор. н., м. н. с.,
ИЭА им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва*

Коммуникация — это комплексный непрерывный акт, имеющий как вербальные, так и невербальные компоненты. Невербальная коммуникация представляет собой сложный процесс, в котором участвуют мимика, тембр голоса, интонация, жесты, телодвижения, ориентация тела, индивидуальная дистанция, визуальные и тактильные контакты. При проведении исследования невербальной коммуникации школьников из шести регионов России и зарубежья мы использовали методику, совмещающую одновременно невключенное этологическое наблюдение за поведением в естественных условиях, физическое измерение дистанции общения и опрос партнеров. Это позволило выявить факторы, влияющие на невербальную коммуникацию, — пол, возраст, этничность партнеров, степень знакомства друг с другом и регион проживания (город — село, моно- или полиэтничный состав населения). Проведенный сравнительный анализ невербальной коммуникации школьников с учетом пола, возраста, этничности и региона проживания партнеров показал универсальные и культурно-специфические черты.

К примеру, наименьшая дистанция общения между партнерами наблюдается в североосетинской городской культуре, наибольшая — в болгарской и русской сельской культуре, а русская городская культура по этому параметру попадала в средние значения.

При сравнении пар, образованных болгарами, осетинами и русскими, обнаружено, что русские партнеры в целом более прямо ориентированы друг к другу, а осетины чаще других предпочитают не прямые позиции тела. Полученные нами данные подтверждают выводы, сделанные на европейских выборках, о том, что при большей дистанции общения партнеры чаще прямо ориентированы друг к

* Исследование проведено при финансовой поддержке РФФИ №10-06-00010а «Поведенческие, морфо-физиологические и генетические составляющие агрессивного поведения человека (с учетом культурного и экологического контекста)».

другу [Remland et al. 1991]. Эта закономерность связана с феноменом «компенсации», когда при увеличении интимности одного параметра невербального поведения, увеличивается другой, что позволяет снять возникшее между партнерами напряжение [Argyle, Dean 1965].

Сравнительный анализ полученных данных показал, что частота визуальных контактов гораздо выше в парах русских, чем в парах болгар и осетин, что, в свою очередь, также согласуется с теорией компенсации: в парах русских партнеры общаются на большем удалении друг от друга в отличие от осетин и болгар. Это подтверждает выводы этологов, полученные на других выборках: уменьшение дистанции влечет за собой уменьшение визуальных контактов [Patterson, Sechrest 1970].

Полученные данные по предпочитаемой дистанции общения и ориентации тела в четырех регионах, где основным населением являются русские, показали наличие субкультурных особенностей простраственного поведения внутри одной этнокультурной общности.

Известно, что в условиях межкультурного взаимодействия напряженные ситуации между партнерами возникают в результате его неверного истолкования представителями другой культуры. Это происходит потому, что свои стандарты поведения мыслятся как единственно возможные в данной ситуации, а чужие поступки «читаются» на своем «языке» [Меграбян 2001; Remland et al. 1991]. Как и любой язык, невербальный язык может изменяться при частых контактах представителей двух (или нескольких) этнических групп, в ходе которых вырабатывается своего рода «креольский язык» общения [Байбурин 1988]. Наше исследование, впервые проведенное в России и ближайшем зарубежье на разных этнических выборках, демонстрирует возможности применения этологических методов при изучении невербального поведения человека, в том числе выявление его универсальных и культурно-специфических черт.

Литература

Байбурин 1988 — Байбурин А.К. Об этнографическом изучении этикета // Этикет у народов Передней Азии. М.: Главная редакция

восточной литературы изд-ва «Наука», 1988. С. 12–37.

Меграбян 2001 — *Меграбян А.* Психодиагностика невербального поведения. СПб.: Речь, 2001.

Remland et al. 1991 — *Remland M.S., Jones T.S., Brinkman H.* Proxemic and haptic behavior in three European countries // *Journal of Nonverbal Behavior*. 1991. Vol. 15. P. 215–232.

Argyle, Dean 1965 — *Argyle M., Dean J.* Eye-contact, distance and affiliation // *Sociometry*. 1965. Vol. 28. P. 289–304.

Patterson 1970 — *Patterson M.L., Sechrest L.B.* Interpersonal distance and impression formation // *Journal of Personality*. 1970. № 38. P. 161–166.

Ethological aspects of nonverbal communication

*Julia Fedenok, Institute of Ethnology
and Anthropology RAS, Moscow, Russia*

Human communication includes verbal and nonverbal components. Nonverbal behaviour is a complex process consisting of body language, tone of voice, intonation, gestures, body movements, body orientation, individual distance, visual and tactile contacts. We investigated the nonverbal communication of schoolchildren from 6 regions of Russia and abroad. We used a mixed technique of non-inclusion ethological observation in naturalistic settings, measurement of distance communication and personal interview. Our results reveal that nonverbal communication depends on sex, age, ethnicity, type of relationships and region. The smallest distance communication observed in the North Osetian urban culture, the greatest one - in Bulgarian and Russian rural culture. Russian partners are more directly oriented to each other, Osetians prefer indirect body positions in comparison with Russians and Bulgarians. This pattern is related to the phenomenon of "compensation", when increasing of the intimacy of one parameter leads to increasing of another parameters, thus allows to identify the tension between the partners. Comparison of distance communication and body orientation in 4 Russian regions show the presence of subcultural characteristics of spatial behaviour. Our study was conducted on those who for the first time in Russia and the abroad (in different ethnic samples) and demonstrated the ability of ethological methods in the study of human nonverbal behaviour, including the identification of universal and culture-specific features.

Визуальные модели и образы времени: возрастная специфика

*Филатова Василиса Олеговна, студент,
Учебно-научный центр социальной антропологии, РГГУ, Москва*

Время — одна из важнейших категорий, на которых строится представление человека о мироустройстве. В современной городской культуре с понятием времени знакомы все. Но в какой степени, а точнее — каким образом? Время — это нечто неуловимое и зыбкое, невидимое, и все же способы визуализации этой абстракции существуют. Современные городские жители живут в среде, пестрящей разнообразными символами времени, общепринятыми формами его визуализации. Но можем ли мы сказать, что знаем, с чем связан индивидуальный выбор тех или иных образов для визуализации времени? Какое влияние на этот процесс оказывает культурный контекст, род деятельности, пол, возраст или религиозные взгляды?

Цель исследования — выявление ассоциаций, символов и моделей, которые в представлении информантов визуально воплощают время, его течение и отрезки, а также изучение факторов, влияющих на этот процесс.

Исследование представляет собой опрос москвичей (методом неформализованного интервью) с последующим выделением сходств в ответах, их классификацией и соотнесением с такими характеристиками информантов, как пол, возраст, профессия и род деятельности, образование.

Проанализировав собранные интервью, мы выделили несколько способов визуализации времени:

1) символы — образы, закрепившиеся в сознании в процессе усвоения разнообразных культурных текстов (от живописи до фотографии, от фольклора до литературы). Например, «потерянное время» представляется как старичок (персонаж фильма о потерянном времени) или как старые карманные часы на цепочке, отсылающие к эпизоду о бесконечном чаепитии из «Алисы в стране чудес». Также это могут быть стереотипные образы отдыха и работы: шезлонг в бело-красную полоску, стоящий под зонтиком на пляже, и человек в рубашке и галстуке;

2) модели времени, его основных отрезков (год, месяц, день, час, минута), проявляющие себя не только в «явных» текстах культуры (например, в повседневных реалиях, призванных структурировать время — календарях, ежедневниках, часах и др.), но и внутри человеческого сознания (ментальные пространственные модели времени стоятся по образцу привычных схем). Так, в основном информанты представляют себе минуту и час как деление на циферблате, неделю — как строчку календаря, а выходные — как красные цифры в конце строчки. Даже если человек не представляет саму строчку календаря, неделя может визуализироваться как вытянутый прямоугольник, по которому происходит движение слева направо;

3) эмпирические образы времени — соотнесение абстрактных понятий со своим опытом переживания соответствующих состояний или наблюдения соответствующих явлений. Именно таким образом в основном происходит визуализация особых феноменов времени: информанты вспоминают, что они обычно делают или видят во время скуки, спешки, отдыха, праздника, представляя при этом либо то, что их окружает, либо то, как они выглядят со стороны. Например, время скуки: «Я, сидящая в кресле и ничего не делающая» или «Когда сидишь на первой паре и из окон серый свет... никакой свет»; время спешки: «Сумка, которую я хватаю и убегаю» или «Мелькнувший берет и рукав пальто». Также к этому способу визуализации относится наполнение абстрактных понятий (год, сезон, месяц, прошлое, настоящее и даже будущее) образами событий, которые происходили, происходят, ожидаются или соотносятся с последним временным промежутком соответствующей длины;

4) экспрессивные образы времени — визуализация течения времени и его специфики с помощью экспрессивно-изобразительных приемов. Так, секунда может представляться как «смазанная точка, которую быстро поставили, такая точка с хвостом» или «что-то смазанное, как если смотришь, быстро проносясь мимо», спешка — как «стрелка, пунктир», время скуки — как «серый, мутный цвет», время праздника — как контраст темного фона и света огней, иллюминации и т. п.

Мы обнаружили несколько характерных зависимостей, из которых в данном сообщении остановимся на анализе возрастной специ-

фики в восприятии времени. Проанализировав интервью представителей двух поколений — старших школьников и студентов (14–20 лет) и (условно) их родителей (40–55 лет), мы, во-первых, обнаружили набор символов и моделей, которые в представлении информантов визуально воплощают время и его фрагменты, во-вторых, провели сопоставительный анализ символов и моделей, свойственных двум поколениям, и попытались объяснить отличия. Исследование на этом этапе носит качественный характер, поэтому выборка респондентов невелика — 50 человек (по 25 в каждом поколении).

Опрос представителей разных поколений может показать специфику, связанную не только с возрастом, но и с историческим контекстом, в котором визуальные модели формировались и закреплялись. В частности, проведенное исследование показывает, насколько сейчас образ аналогового циферблата устойчив перед экспансией «цифрового мира», цифровых часов. Циферблат является наиболее ярким, исторически закрепившимся символом времени и его пространственной моделью. Кроме того, проводя аналогии с положением стрелок на циферблате, можно определить градус поворота головы, положение руля или столовых приборов на тарелке. Цифровые же часы, в свою очередь, располагают к более точной, но количественной, экономической оценке времени. Распространенность образа цифровых часов может рассматриваться как отражение тенденции воспринимать время как ресурс.

Анализ результатов опроса и выявление сложностей, с которыми исследователь сталкивается при сборе информации такого рода, могут помочь в проведении более масштабных исследований по предложенной теме. Несмотря на сложность и уязвимость интерпретаций визуальных образов, несмотря на некоторый психологический оттенок таких задач, подобная работа должна проводиться в том числе и в рамках антропологии и фольклористики. Сравнительное исследование традиционных фольклорных образов и моделей времени, распространенной символики, особенностей индивидуальных (нетипичных) представлений, постфольклорных образов и моделей (как сложного синтеза всего перечисленного) и условий их существования является задачей, на пути к решению которой, в частности, и лежит проведенное исследование.

Сравнение визуальных образов, символов и моделей времени у представителей разных поколений позволило, во-первых, выявить их склонность к различным способам визуализации абстрактных понятий, связанных со временем, а во-вторых — обнаружить некоторую свойственную разным поколениям специфику образов времени, которая отражает как непосредственно возрастные особенности восприятия времени, так и произошедшую смену культурно-исторического контекста, обуславливающего визуализацию времени.

Литература

Ахундов М.Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М.: Наука, 1982.

Гоноболин Ф.Н. Психология. М.: Просвещение, 1973. (Раздел «Восприятие пространства и времени»).

Карпенко М.П., Чмыхова Е.В., Терехин А.Т. Модель возрастного изменения восприятия времени // Вопросы психологии, 2009. № 2. С. 81–87.

Визуализация болезни как механизм символического лечения*

Христофорова Ольга Борисовна, д. филол. н., директор, ЦТСФ / проф., Центр социальной антропологии, РГГУ, Москва

Обнаружение и уничтожение/изгнание болезни — центральный прием символического (магического, знахарского) лечения. При этом персонификация причины болезни, создание лекарем (нередко *ad hoc*) визуального образа ее самой или же вызывающего ее агента (что часто совпадает) — один из основных механизмов, служащих указанной цели.

Такая визуализация может происходить разными путями, с использованием разных семиотических кодов — вербального, акционального или предметного.

Так, в одном случае лекарь создает облик болезни/болезнетворного агента с помощью произносимых им текстов, в которых описывает также и свою борьбу с ними.

В другом случае используется предметный код, когда болезнь «овеществляется» в виде некоего материального предмета, природного или рукотворного — шипа, осколка камня, фрагмента кости или дерева, птичьего пера и т. п., антропоморфной фигурки или маски.

В ритуальном контексте все три кода часто совмещаются, дублируя и/или дополняя друг друга. В случае соединения акционального и предметного кодов лекарь производит манипуляции с предметами, либо изначально «означающими» болезнь (например, высасывая болезнь из тела больного и потом демонстрируя окружающим окровавленного червячка из пучка пушинок, как в классическом примере К. Леви-Строса [Леви-Строс 1985: 154–158]), либо наделяемыми этой ролью в ходе ритуала (ср. манипуляции с куриным яйцом в ходе восточнославянского лечебного обряда, когда по состоянию вещества в яйце диагностируется аномальное состояние человека, затем яйцо, ставшее одновременно вместилищем болезни и субститутом

* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX — начала XXI в.»

пациента — фактически, заместительной жертвой, — уничтожается).

Когда вербальный код совмещается с акциональным, лекарь изображает путем диалога и танца-пантомимы взаимодействие с духом болезни — при этом могут применяться разные модальности коммуникации — от упрощения и подкупа до угрозы и схватки. Именно таковы шаманские камлания-лечения у якутов, эвенков, нганасан и других народов Сибири. Иногда мифологических персонажей наделяют и видимым обликом, как, например, у нанайцев, когда при лечении шаман использует деревянные онгоны — изображения духов, причиняющих ту или иную болезнь.

Наконец, воплощением болезни, ее «лицом» и «телом», может быть сам больной, как это происходит в случае одержимости. Надо сказать, что в архаических культурах многие болезни, считающиеся результатом внедрения агрессивного агента (духа болезни, духа нижнего мира, души наказывающего предка) в тело человека, могут быть расценены как одержимость. Однако мы говорим здесь о тех ситуациях, когда демон не просто проявляет себя какими-либо телесными или душевными симптомами, но в некотором роде конкурирует с личностью носителя, замещая ее частично или полностью и используя человеческое тело, чтобы говорить и действовать от своего имени.

Как не всякая болезнь есть одержимость, так и не всякая одержимость — болезнь. Институционализованная, нормативная одержимость характерна для шаманских традиций (от Северной до Юго-Восточной Азии), для так называемых «культов одержимости», распространенных в Африке и Америках, для некоторых христианских деноминаций (пятидесятников, молокан и других протестантских течений, харизматических католиков и др.). Во всех этих случаях одержимость включена в ритуал; духов (или, у христиан, Св. Дух) призывают, приглашая вселиться в тело адепта культа. Посредством человеческого тела духи могут проявить свою волю, получить угощение и т. п. Как правило (за исключением христианских деноминаций), такой нормативной одержимости, ограниченной рамками ритуала, предшествует неконтролируемое состояние будущего адепта, понимаемое как духовный иску, мучение духами своего избранника (шаманская болезнь, физические недомогания и социальные неудачи в «культурах одержимости»), обычно прекращающееся после

обряда инициации, официально «оформляющего отношения» между человеком и духом.

В тех обществах, где одержимость не профессионализируется, она, как правило, считается болезнью и требует лечения (экзорцизма). Одна из типичных ситуаций в этом случае такова: присутствие демона в теле человека в обычной жизни незаметно, налицо лишь некоторые физические, душевные и социальные (несчастья, неудачи) симптомы, которые лекарем диагностируются как следствие одержимости духом; последний проявляет себя (действиями, речью) только во время обряда экзорцизма в ответ на провокации лекаря (очевидны параллели с использованием предметов в шаманском лечении или с отреагированием травмы в психоаналитическом сеансе). Демон в этой ситуации, как правило, не имеет иного видимого облика, кроме тела своего «хозяина» или замещающего его человека (помощника лекаря или родственника — своего рода «замещающего сосуда» в случаях, когда пациент в силу каких-либо обстоятельств не может исполнить роль, возлагаемую на него в ритуале. Подчеркну, что речь идет о ритуальном поведении и об устной традиции, я не рассматриваю здесь письменные и иконографические сюжеты; о христианской иконографии экзорцизма подробнее см. тезисы Д. И. Антонова в данном сборнике). Такую одержимость уместно считать целительским методом. Это обстоятельство важно учитывать при изучении демонологических воззрений, связанных с одержимостью. Так, возможен некоторый дисбаланс между общими (так сказать, «теоретическими») мифологическими представлениями и ритуальной мифологией: поведение духа, его генезис, предполагаемый внешний вид и другие характеристики коренятся в мифологической картине мира, но, поскольку в рамках ритуала они оказываются подчиненными задаче исцеления пациента (что актуализирует вполне определенные, негативные характеристики духа), может происходить «обратное» воздействие на устную традицию в сторону демонизации персонажа.

Литература

Леви-Строс 1985 — *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М.: Наука, 1985.

Visualization of illness as a method of symbolic cure

*Olga Khristoforova, Russian State University
for Humanities, Moscow, Russia*

Finding and exterminating or exorcising an illness is a common way of symbolic cure realised by a shaman, witch-doctor, or traditional healer. One of the main ways for doing this is the construction of a visual image of the illness or the agent that caused it (the two are often the same). It can be reached using various symbolic codes (verbal, actional or material). So, the healer can describe this image and his struggle with the illness verbally, or use a material object (natural or man-made). Besides, the patient him/herself can become the incarnation of the illness. In this case it is described in terms of spirit possession. Within the cultures where this possession is not a marker of a professional status it is normally regarded an illness and lead to an exorcism ritual. A typical situation can be described as follows. In everyday life one cannot notice the presence of a demon in a human body. The healer may diagnose the possession only on the basis of certain physical, mental, and social (misfortune, accidents) symptoms. The spirit reveals itself only on the course of the ritual in result of healer's provocations. This type of possession can be regarded and studied as a method of cure.

Организация системы глаголов визуального восприятия в мифологическом тексте

*Черванева Виктория Алексеевна, к. филол. н., доц., Воронежский
государственный педагогический университет, Воронеж*

В научной литературе, посвященной проблеме моделирования образа действительности в фольклорном нарративе с помощью средств различных кодов, прежде всего визуального и акустического, внимание исследователей сосредоточивается главным образом на результатах этого процесса — образах мифологических персонажей, их атрибутах, функциях [Неклюдов 1998; 2010; 2012; Виноградова 2000; Мир звучащий... 1999 и др.].

В докладе предполагается остановиться на анализе самого процесса зрительного восприятия — рассмотреть способы его обозначения в мифологическом тексте, описать систему лексических единиц, специализированных для этой цели, в ее связях и отношениях с единицами других семантических полей, выяснить роль данной лексики в организации нарратива и по возможности выявить корреляции с семиотикой и прагматикой жанра.

Предмет анализа — глаголы с семантикой визуального восприятия в быличках о ходячих покойниках. Было рассмотрено 257 контекстов употребления таких единиц в текстах из трех сборников русской мифологической прозы [Зиновьев 1987; Пухова 2009; Черепанова 1996]. Выбор такого ракурса исследования продиктован предположением, что в текстах, содержание которых составляет повествование о визионерском опыте — контакте с мифологическим персонажем (МП), лексика с семантикой визуального восприятия должна нести значительную смысловую нагрузку и выполнять важную роль в организации текста.

В русском языке это семантическое поле имеет развернутую вербализацию [Абрамов 1999; Васильев 1981], в рассматриваемом же корпусе текстов лексический ряд оказался невелик. Смыслы, выражаемые компонентами этого ряда, можно структурировать вслед за Ю. Д. Апресяном [Апресян 1995: 357] как тернарную оппозицию: 'воспринимать' ('видеть') — 'восприниматься' ('быть вид-

ным') — 'использовать способность восприятия' ('смотреть'). С добавлением параметра 'результативность/нерезультативность' система предстает как три взаимосвязанные оппозиции: 'видеть' / 'не видеть'; 'смотреть' / 'не смотреть'; 'быть видным' / 'быть невидимым'.

Анализ контекста употребления лексики показал, что для описания процесса зрительного восприятия в мифологических текстах релевантны параметры:

1) субъект действия — тот, кто выполняет действие, названное глаголом;

2) субъект зрительного восприятия — тот, кто использует способность зрительного восприятия в ситуации, описанной с использованием данного глагола;

3) объект зрительного восприятия — то, что воспринимается зрительно в ситуации, описанной с использованием данного глагола;

4) оценка результатов зрительного восприятия как достоверных / недостоверных.

В изображении процесса зрительного восприятия в мифологических текстах наблюдается функциональная специализация смысловых характеристик: за определенными типами персонажей (субъектами действия) закреплены определенные лексемы. Способность видеть и само это действие (*видеть, замечать, смотреть, глядеть*) присущи прежде всего человеку, а не МП. Действия МП состоят в обнаружении себя для человека по различным коммуникативным каналам, в том числе по визуальному, описываются с точки зрения человека, сквозь призму человеческого восприятия (*быть видным, показаться, притвориться, явиться, исчезнуть* и др.).

Позиции субъекта и объекта зрительного восприятия в мифологических текстах имеют постоянное замещение. Наиболее типичные ситуации для быличек:

1) субъект — человек-реципиент, объект — мифологический персонаж или вся ситуация явления покойника в целом (описываемая как реальная или происходящая во сне):

Потом один **явился** прямо перед ей. Сели за стол, как всегда. А стал вставать, глядит, а у его хвост **видать** (Чер., № 24).

Так он и ходил, до сорока дней ходил. И жинке дома покоя не было. Среди детей забиралась спать. Говорит, **как открою глаза**, и он стоит (Чер., № 8).

И вот она однажды, вся бледная прибегает ко мне и говорит, что сегодня **во сне видела** Серёжу (так звали её покойного сына) (Пух., № 553);

2) субъект — родственники / люди из близкого социального окружения реципиента, объект — человек, контактирующий с МП:

А напротив сын ее с семьей жил. Они и **заметили**, что она все время с кем-то разговаривает (Чер., №22).

Потом **заметили**, что пойдет в лес с веревкой (Чер., № 20).

А она <мама> уже **замечала** за мной (Зин., № 384).

Значительно реже в роли воспринимающего субъекта выступает МП, который приходит посмотреть на своего ребенка (вариант — внука), единичными примерами представлено описание взаимного зрительного контакта МП и человека.

Примеров употребления глаголов визуального восприятия в других ситуациях, не имеющих отношения к основной коллизии текста, не обнаружено. Этот факт представляется значимым, поскольку в русском языке для глаголов визуального восприятия характерна чрезвычайно широкая сочетаемость [Апресян 2003: 92–96]. Очевидно, эта особенность связана с тематикой текста и, видимо, свидетельствует об ориентации лексики былички на выполнение основного семантического задания текста, о доминирующей роли функционального параметра в смысловой и языковой организации нарратива.

Различия в оценке результатов зрительного восприятия по параметру 'достоверность / недостоверность' зависят от тематической отнесенности глаголов, обозначающих этот процесс:

1) собственно глаголы визуального восприятия (*видеть, смотреть, глядеть, замечать* и др.);

2) ментальные глаголы в роли глаголов зрительного восприятия (*казаться, мерещиться, чудиться, сниться, видеть [во сне]* и др.).

То, что описывается с помощью ментальных глаголов, воспринимается как менее достоверное.

Прослеживается тенденция употребления глаголов в связи с композиционно-речевой организацией текста: в повествовательных фрагментах значительно чаще употребляются глаголы зрительного восприятия, относящиеся к человеку (*видеть, смотреть, глядеть* и др.). Кроме того, в нарративных частях текста довольно часто процесс зрительного восприятия оказывается невербализованным, при этом описание ситуации предполагает, что объект воспринимается зрительно:

...открыли гроб-то, а она и правда, лежит, а на платье три пятна, трехдневной давности (Чер., № 48).

Говорит, вышла я к сараю, и стоит мой муж покойный (Пух., № 572)

Из тропки выхожу, дядька идет в шинели. У нас такого нет (Чер., № 36).

Причина явления, очевидно, кроется в разговорно-речевой основе мифологического текста: эллипсис (пропуск глагола) выступает как средство создания динамики повествования и, таким образом, как один из способов нарративизации.

Итак, система номинаций процесса зрительного восприятия в текстах устной мифологической прозы находится в обусловленности содержательной основой текста (прежде всего типом воспринимающего субъекта) и его композиционно-речевой структурой.

Литература

Абрамов 1999 — *Абрамов Н.* Словарь русских синонимов и сходных по смыслу выражений. 7-е изд., стереотип. М.: Русские словари, 1999. URL: <http://www.gramota.ru/slovari/info/abr/> (режим доступа: 02.03.2013).

Апресян 1995 — *Апресян Ю.Д.* Избранные труды. Т. II. Интегральное описание языка и системная лексикография. М.: Языки русской культуры, 1995.

Апресян 2003 — Новый объяснительный словарь синонимов русского языка / под общ. рук. Ю.Д. Апресяна. М.: Языки славянской культуры, 2003.

Виноградова 2000 — *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и

мифо-ритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000.

Васильев 1981 — *Васильев Л.М.* Семантика русского глагола. М.: Высшая школа, 1981.

Зин., Зиновьев 1987 — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987.

Мир звучащий... 1999 — Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М.: Индрик, 1999.

Неклюдов 2010 — *Неклюдов С.Ю.* Духи и нелюди в недружелюбном мире (о некоторых стратегиях конструирования мифологического образа) // *Forma formans. Studi in onore di Boris Uspenskij. A cura di Sergio Bertolissi e Roberta Salvatore. Napoli: M. D'auria editore, 2010. Vol. II. P. 101–120.*

Неклюдов 2012 — *Неклюдов С.Ю.* Какого роста демоны? // *In Umbra : Демонология как семиотическая система. Вып. 1 / под. ред. Д.И. Антонова и О.Б. Христофоровой. М.: РГГУ, 2012. С. 85–122.*

Неклюдов 1998 — *Неклюдов С.Ю.* Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // *Восточная демонология. От народных верований к литературе. М.: Наследие, 1998. С. 6–43.*

Пух., Пухова 2009 — Былички и бывальщины Воронежского края: сб. текстов / сост. Т.Ф. Пухова. Воронеж: Научная книга, 2009.

Чер., Черепанова 1996 — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. и автор комм. О.А. Черепанова. СПб.: СПбГУ, 1996.

The organisation of the system of visual-perception verbs in a mythological text

*Vikroria Chervanyova, Voronezh State
Pedagogical University, Voronezh, Russia*

In my paper I will describe the system of nomination of the process of visual perception as reflected in oral mythological prose texts and as connected to and bearing certain relation to items of different semantic fields. Also I will try to elucidate its role in the organisation of the narrative and its correlations with the semiotics and pragmatics of the genre. I suggest that the make up of this lexical system is determined by the communicative nature of the text in question (and first of all by the type of its recipient) and by its compositional and discourse structure.

«Люди как бы вроде видели»: категории невидимого и видимого в изображении мифологического персонажа*

*Шевелева Александра Игоревна,
магистрант, ЦТСФ, РГТУ, Москва*

В украинской традиции мифологический персонаж «ведьма» сочетает в себе черты как женщины, так и демона, отличаясь от «бабки» или «знахарки» сверхъестественными способностями: оборотничеством, полетами на шабаш, способностью расколдовать человека, заколдованного в волколака. Анализируя поверья и былички о ведьме, которые мы собрали в ходе экспедиции в украинский анклав в Саратовской области, а также опираясь на записи, собранные во время Полесских экспедиций [Виноградова, Левкиевская 2010], удалось выяснить, что разные мотивы и функции этого мифологического персонажа обладают разной степенью визуализации.

Так, наиболее визуализированными функциями — теми, которые можно воочию наблюдать, о которых говорят, что их наблюдал сам информант или его знакомые — являются действия по отъему молока. Например, мотив собирание ведьмой росы как способ отъема молока:

Дви булы старухи. Их видели, шо на Ивана росу собирали, молоко чужое, — то ведьмы. [Виноградова, Левкиевская 2010: 35]

Или мотив «Ведьма доит чужих коров; в виде животного сосет молоко»:

Ведьма пашэпча-пашэпча: «Хай тваё будзе маё!» — и ей малако адходзиць. Ей и ў хлеў хадзиць не нада... Раз на Ведзьмина Ивана адзин дядька ў нас бачыць — вуж пад вароты падпоўз и ў хлеў запоўз. Дядька узяў топор, зайшоў ў хлеў — сядзиць жэншчына и доиць карову. Лн хацеў ей руку адсекци да пожалеў, адпусциў. [Виноградова, Левкиевская 2010: 58]

Этот мотив сопряжен с мотивом «Человек калечит животное-оборотня, затем распознает в нем ведьму»:

* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX — начала XXI в.»

Відьма зроб.. порося. Пришлó порося там, дэсь полізла на оґорóд. В порося, превратілася в порося. Аґа. И вин ей отрізал ўхо, у свиньї. Отрізал ўхо. Аґа. О тоді о цэж на дрўґый дэнь встае. Идў, ґрит, сосідце раскажў. Она, сосідка, лежїт на печї, хворá. «Та чеўó ты? — У мэнэ ўхо болїт». А сосідка та и вѣдьма былá. А вин ей ўхо отрізал. [Инф. 1]

В быличках этого типа герой сначала наносит травму животному, которое кажется ему обернувшейся ведьмой, а затем находит схожую травму у односельчанки, тем самым обличая ее в ведьмовстве. Однако сам процесс оборотничества в быличках этого типа не визуализирован. В других быличках мотив оборотничества реализуется одним глаголом — «перекинуться», «превратиться», «зробиться»:

Бегала вѣдьма селом ў белой рубашке, волосы распущены. А Радион сидеў з девочкаю, он и кажэ: хотел схватить её, а она перекинулась кошкой да и сбежала. [Виноградова, Левкиевская 2010: 131]

Распознавание — это именно та группа мотивов, которая, наряду с действиями по отъему молока, хорошо визуализирована. Сюда относится использование оберегов от ведьм, подкарауливание ведьмы в хлеву, калеченье животного-оборотня, распознавание ведьмы во время пасхальной службы, наказание ведьмы и др.

Хуже реализована визуализация процесса насылания порчи. В нарративах редко описывается, что именно делает ведьма, чтобы наслать порчу. В быличках, как правило, описывается лишь результат ее действия:

У нашей двоюродной сястры муж був. Вышел ён на крыльцо — и йому час же ветер. И ён упав на крыльцо. И ляжав, и на яго ноге мясо язвами пашло и стало адваливацца. Патом умер. Эта вѣдьма зделала на ветер. [Виноградова, Левкиевская 2010: 72]

Функции и действия, которые касаются внутренних взаимоотношений ведьмы и нечистой силы, не визуальны. О том, что ведьма делает на шабаше, как заключает договор с дьяволом, известно лишь онтологически. Таким образом, в конструировании этого демонологического персонажа визуализируется лишь то, что релевантно для распознавания и обличения ведьмы, то есть те функции и действия, которые связаны со взаимоотношениями ведьмы и человека и имеют практическое значение для последнего. Как будто бы для тради-

ции самым важным является конструирование точных примет «опасного преступника» — ведьмы, по которым можно составить ее «фото-робот».

Литература

Виноградова, Левкиевская 2010 — Народная демонология Полесья. Публикация текстов в записях 80–90-х годов XX века / сост.: Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Языки славянских культур, 2010.

Список информантов

Инф. 1 — Сухомлинова Н.А. 1936 г. р. Зап. с. Самойловка Саратовской обл., 2012 г.

“The folks sort of seen it”: the categories of visible and invisible in the image of a mythological personage

*Alexandra Sheveleva, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia*

In Ukrainian mythology, a witch combines both features of human and devil creatures. She differs from the healer or sorcerer by her supernatural powers: witch can turn into an animal or any other subject, she flies for sessions with the Devil on the Lysa Hora (Bald Mountain), she can turn anyone into a wolf, etc.

In this presentation it will be shown how different motifs of this mythological character are visible in different degree. All witches' motifs in mythological narratives can be divided into three categories: ones that feature her as a devil creature, ones that depicts her harming people or animals, and the human activities toward witches.

The main aim is to show that second and third group of motifs are expressed more visible in mythological narratives (“the folks sort of seen it”). Therefore, Ukrainian tradition (as a Slavic one in a whole) in less degree concerns with mythological character's activities that are out of its intercourse with a human being.

There are a lot of narratives about people who saw witch depriving a cow of milk, for example, and nobody knows what which do exactly on the Lysa Hora.

This presentation based on the material of the field study in Saratov region (Russia) in 2012. In addition the recording of Polesia field study in 1980–1990 (boundary region between Ukraine and Belorussia) were attracted.

«Гостя милая, невидимая»: душа в причитаниях и в текстах актуальной мифологии

*Югай Елена Федоровна, к. филол. н., ст. преп.,
Вологодский институт бизнеса, Вологда*

1. Доклад посвящен вербализации визуальных представлений о душе в Вологодских причитаниях похоронно-поминального цикла и устных рассказах о покойниках. Душа умершего в народном сознании конкретна, присутствует на земле в непосредственной близости от людей (сорок дней после смерти; в дни календарных поминок). В быличках появляются визуальные свидетельства этого присутствия: как прямые (привиделся покойник), так и косвенные (пар над поминальной едой). Причитания похоронно-поминального цикла служат способом общения с душой, содержат одновременно ее описание и обращение к ней.

2. Облик души в быличках может быть антропоморфный, зооморфный и невидимый (см. [Толстая 2001: 163]). Невидимость — не только «природное» свойство души: безгрешные люди и маленькие дети видят умершего. Указывается на запреты: покойникам — быть видимыми, родным — видеть их: «<женщина> увидела, что умерший молится перед иконами. Она потихоньку ушла... Умершие ходят сорок дней; душа должна ходить, но умерший не должен показываться»; «Мертвых видеть нельзя — испугаешься» [Праздники 2000]. Однако чаще всего материальные свидетельства присутствия души не визуальные, а звуковые (голос, стук, кашель, особая походка), обонятельные, осязательные. Как персонаж душа, пришедшая к тоскующим родственникам, частично соотносится с ходячим покойником, который вредоносен. Можно выделить несколько градаций этого соотношения: 1) душа, слышимая (реже — видимая) в особое время. Эта ситуация — вариант нормы, и она в наибольшей степени соотносится с причитанием, где описывается должный приход души на поминальную трапезу или в специально для нее приготовленную баню; 2) умерший начинает ходить к тоскующим родственникам и, если это вовремя не остановлено, может причинить вред, при этом рассказчик считает, что приходит именно душа (попрощаться; попросить не

тосковать; дать указания насчет дальнейшего ведения хозяйства [Архив 2001–2010]); 3) облик принадлежит не душе: сюжет «черт приходит к женщине в образе (умершего) мужа» [Архив 2001–2010], дополнительный визуальный знак — копыта. Думается, это некая полевая структура с ослаблением и усилением различных признаков, причем видимость больше характерна для покойника как персонажа нечистой силы, чем для души, хотя однозначной соотнесенности нет. Зооморфный облик души в анализируемых быличках встретился в пересечении с сюжетом об оборотничестве: «У мужика потерялся сын в лесу. Может, он его проклял... Спустя некоторое время мужик зайца в стайке убил. Заяц ревел, как ребенок. Наверно, он сына-то и убил» [Архив 2001–2010]. Заяц, будучи лесным зверем (мальчик умер в лесу), все-таки приходит на двор («стайка» — помещение перед входом в хлев [СВГ: 116], «окончательная» смерть происходит на границе между домом и внешним пространством.

3. В причитаниях указание на невидимость души («Повстречаю гостью милую / Милую да невидимую» [Архив 2001–2010]) не исключает описания умершего, пришедшего «в гости» в поминальные дни. Например,

«Ой, что и ходишь ты, се...(стрица) / Ой, ты по святым-то моги...(лушкам) / Ой, по святому-то кла...(дбищу) / Ой, да ты ищешь ты, се...(стрица) / Ой, ты пути да доро...(женьки) / Ой, ты на родиму сторо...(нушку) / Ой, ты в савану заплета...(ешься) / Ой, ты костылем подпира...(ешься) [Не пристать 2011: 22]; «Вот идет да мама-мамушка, / Да без ветру она шатается. / Без ветру она шатается, / Да копыцем да подпирается» [Никольские 1975: 28].

Душа видима, но ее материальные характеристики ослаблены: «Платыцо да привалялосе, / Телушко поизмаралосе» [Мехнецов 2004: 99]. Происходит визуализация идеи затрудненного хождения через образы «замаранного платья», шатающейся походки, костыля. К визуальным можно отнести образ души, прилетевшей на могилу в виде птицы [Ефименкова 1980: 95]. В целом вопрос о зооморфном облике покойника в причитаниях сложен для рассмотрения в силу жанровой специфики: в лирическом обрядовом тексте трудно разделить метафору по действию и по сходству. Например, словесные формулы «заюшкой поскакала» и «птицей улетела» могут иметь отношение не к

визуализации, а к поведению объекта, стремительности исчезновения. С другой стороны, легкость метаморфоз сама по себе может рассматриваться как дематериализация, «освобождение от внешнего облика» (см. [Неклюдов 1975]).

4. Невидимость души, о которой упоминается в актуальной мифологии и в причитаниях, не исключает других материальных характеристик. И в быличках, и в причитаниях встречается описание прихода умершего в гости, при этом в причитаниях речь идет о кормлении души в поминальные дни, а в быличках в основном о неурочном приходе покойника, вызванном тоской по нему. В быличках указывается на факт хождения души, ее слышно, ее можно осязать — конкретные доказательства присутствия. В причитаниях создается антропоморфный визуальный образ умершего-странника, его затрудненной походки при возвращении домой на поминки. В то же время удаляющаяся душа сравнивается с быстрыми животными, птицами, медиаторами, способными пересечь границу и перенестись в мир мертвых. В обоих рассмотренных жанрах указывается на ослабленность физических характеристик или невидимость души.

Литература

Архив 2001–2010 — Архив БОУ ДОД «Вологодский детско-юношеский центр традиционной народной культуры», 2001–2010.

Ефименкова 1980 — *Ефименкова Б.Б.* Севернорусская причеть. М.: Советский композитор, 1980.

Мехнецов 2004 — *Мехнецов А.М.* Традиционные формы похоронно-поминальной обрядности (поминальные, «урочные дни») — по результатам экспедиций 1992–2000 гг. в Вологодскую и Смоленскую области // Народная традиционная культура и современность. Вологда: ОНМЦКиПК, 2004.

Не пристать 2011 — «Не пристать, не приехать ни к которому берегу»: похоронные и поминальные причитания Вологодской области / сост. Е.Ф. Югай. Вологда: ВОДЮЦТНК, 2011.

Неклюдов 1975 — *Неклюдов С.Ю.* Душа убиваемая и мстящая // Труды по знаковым системам, VII (Уч. зап. ТГУ, № 394). Тарту, 1975.

Никольские 1975 — Никольские песни, записанные в Никольском

районе Вологодской области / сост. М.Л. Мазо. Л.: Советский композитор, 1975.

Праздники 2000 — Праздники и обряды Череповецкого района в записях 1999 года: Календарные праздники и обряды. Похоронно-поминальные обряды. Вологда, 2000.

СВГ 2005 — Словарь Вологодских говоров. Вып. 10. Вологда: Русь, 2005.

Толстая 2001 — *Толстая С.М.* Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М.: Индрик, 2001.

“The guest sweet, invisible”: the soul in Russian funeral lamentations and mythological stories

Elena Yugay, Vologda Institute of Business, Vologda, Russia

The report is devoted to the verbalisation of visual representations of the soul in the Vologda funeral lamentations and stories about the deceased.

According to the folk the soul of the deceased presents in close proximity to people in the first forty days after the death and in memorial days.

The soul in the oral stories has an anthropomorphic or zoomorphic look, or it could be invisible. The invisible soul exhibits audio and tactile material evidences of the presence.

In lamentations the indication of the invisibility of the deceased soul does not exclude the depiction of its appearance and gait. In the typical description the dress is messy, the gait is tottering. The idea of the difficult road from another world is visualised by the image of spike-nail.

The lamentations as well as stories describe the arrival of the soul in the deceased home. Besides the lamentations themselves are the ritual invitations to the funeral feast for the souls.

Criminal tattoos: their codification and influence within the Stalinist penal system

*Mark Vincent, graduate student,
University of East Anglia Norwich, United Kingdom*

This paper will assess the role played by tattoos within the various detention institutions of the Soviet Gulag during the period 1924–1953. Demonstrating how the extensive meanings of tattoos displayed by the *Urki* (hardened criminals) helped to consolidate their position within the hierarchy of the Stalinist penal system. Inverting autocratic disciplinary processes such as branding allowed criminals to regain sovereignty over their own bodies, taking the power away from the authorities and helping construct their own identities. These tattoos embodied a criminal's entire "service" record, becoming a "passport" into a society in which lengthy criminal experience, large numbers of convictions and previous sentences were the main enhancers of status.

Each tattoo, and their position on the body, tells a different narrative. Epaulettes or "shoulder straps" denote past convictions and position within the *Urki*; small skulls or stars indicating the wearer to not be a slave of the camps, and show a refusal to work. The chest area is reserved for more elite tattoos, which indicate its wearer as belonging to the highest ranks of the criminal underworld. Along with a multiplicity of different images like tigers, skulls, werewolves, crowns, and eagles there is often a large number of religious iconography which includes Jesus, the Virgin Mary, orthodox crosses and churches – with the amount of spires directly relating the number of camps a criminal has been incarcerated in.

While some tattoos remain deeply personal, such as "autograph" or sentimental tattoos which helped to create a portrait of an abstract family of thieves and a prevalent gravitation toward death, other visual messages were directed outwardly toward the rest of Gulag society. Initiation tattoos, usually a tulip or rose wrapped in barbed wire, would be tattooed onto convicts upon either their 16th or 18th birthday inside the camps and signified a convict being symbolically "born" into the camp system. This differs from other tattoos that symbolise being physically born in the "zone", which were given an even higher status. Erotic tattoos often

performed an asexual function and were frequently used as punishment. They metaphorically equated its owner to the role of a prostitute, not only depriving them of status but also often leading to sexual violence. This is different from the hierarchy of women's tattoos which attributed a "professional status" to those marked as prostitute, and as a result exempted them from ordinary camp duties. Other tattoos acquired meanings that were intended to evade camp authorities.

The main conclusion I will be presenting is that "informal" practices, such as tattooing, formed part of an elaborate set of rituals that was founded on the traditions, customs and "laws" of the criminal underworld of Tsarist Russia and later developed their own Soviet peculiarities. This can be seen through a number of anti-communist "grins at the authorities" which frequently included images of Lenin and Stalin, often appeared alongside images of Karl Marx and replications of well-known Civil War posters. Examples like this demonstrate vivid expressions of "propaganda warfare with the authorities" and defy the Communist images and re-education programs that surrounded prisoners in the camps. While a number of scholars have previously used tattoos to primarily demonstrate the lineage to mafia groups such as *vor v zakonye*, I propose to highlight the continuities from Tsarist-era prisons and show how codification of these tattoos helped to create an intricate and varied criminal "folklore" which still continues to influence life in Russian prisons to this day.

A demon's confession: apotropaic names in the service of averting evil

Stamatis Zochios, Université Grenoble III, Grenoble, France

In Byzantine literature, the name Gello denotes a wicked spirit or a witch of human nature, who at the same time possesses certain supernatural powers. Gello, either alone or in groups, travels by flying and invades homes breaking through closed doors. She spares no infants from harming and may satisfy her carnivorous tendencies by eating their liver and flesh.

The origin of this nocturnal evil infanticide is traced back to Antiquity. In fact, the oldest reference to her existence is found in one of Sappho's poems, and in particular in the phrase "Γελλῶς παιδοφιλωτέρα", which means "loving children more than Gello".

In a significant corpus of byzantine works, which register Gello's demonic activity, an effective counteraction to her harmful doings is disclosed. Gello appears stealing the last child of a Greek queen named Melitene.

It should be noted that, during the byzantine era a name, besides its most common function as a title, it also signifies a hypostasis. Accordingly, Gello's twelve and a half names lead us to assume the coexistence of twelve and a half hypostases, namely twelve and a half personalities or different persons combined into one. Thus, the succession of different names connotes the presence of a demonic order. Usually the name Gello appears first, followed by a variety of names such as Karko, Morra and Byzou, attributed to other female demonic figures.

Many names in the narrations, destroyed during transcription, as well as unintelligible words, had a magic effect as incantations and formulae, even though their etymology and specific meaning could not be established. Their principal usage was to be copied -often partially- on small pieces of paper, the papers of Gello, a practice surviving in post-Byzantine and modern Greek customs. They were written and used by villagers or priests, copied from older manuscripts, and utilised as exorcisms intended to ward off evil eye, magic, demons or diseases.

Thus, the names' citation is not a simple textual ornament, on the

contrary, it lends the text a prophylactic character. Through the recitation of the names, the victim was protected from the demon's acts.

Despite the exhibiting some remarkable differences, similar text-variations can be found in Russian folklore, as for example in a Glagolitic Euchologion. In this event, taking place at Mount Sinai, Good is represented by Saint Sisinnios Sikhail (or Sichaël) assisted by the angel Sikhail, who face the seven evil daughters of Herod. These demonic women representing fever, are tortured by the saint and reveal their secret names with their inherent apotropaic function, which can eventually be used by the victim.

Finally, in Romania, the same citation of names can be found in exorcisms concerning Avestita. With hair extending to her heels, deformed limbs and inflamed eyes, this demonic woman, subject to Saint Michael's power, discloses her nineteen names which, as she confesses, can be used by whoever seeks protection; this would render her incapable of approaching the house to a distance of seven miles.

In view of the above, our presentation attempts to cast light on the role of particular names of a ritual function, where those names, while written and recited obtain a magical use and an apotropaic effect deriving from a verbal context.

Лекции и семинары

**Принципы работы с указателями сюжетов и мотивов.
Гипертекстовые указатели и картографирование
сюжетов онлайн***

*Архипова Александра Сергеевна,
к. филол. н., доц. ЦТСФ, РГГУ, Москва;
Петров Никита Викторович, к. филол. н., Лаборатория
фольклористики / ЦТСФ, РГГУ, Москва*

Указатели сюжетов и мотивов — незаменимый инструмент работы с содержательными элементами текстов фольклорных и литературных произведений, позволяющий увидеть довольно подробную картину взаимосвязей между различными жанрами фольклора, литературы, понять уникальность того или иного мотива или сюжета, ареальное распределение группы сюжетов. Большинство начинающих фольклористов игнорируют столь мощный инструмент работы с текстом, ограничиваясь указанием на номер мотива/сюжета или же вообще не используют указатели. В лекции будет рассказано о принципах составления указателей, их типах и приемах работы с ними.

Указатели представляют собой упорядоченные определенным образом списки сюжетов и/или мотивов, снабженные ссылками на тексты / научные исследования / другие указатели, в которых эти сюжеты или мотивы встречаются. Единицей указателя является сюжет или мотив — некоторый повторяющийся элемент содержания текста, причем сюжет чаще всего соответствует тексту, а мотив его фрагментам. Безусловно, существуют хорошо разработанные теории сюжета и мотива (от А. Н. Веселовского до Е. М. Мелетинского и проч.), но для понимания того, что такое мотив или сюжет в указателях нашего определения будет достаточно.

Принципы составления указателя зависят от цели, которую ставит перед собой исследователь. Можно составить каталог сюжетов для ориентации в сборнике региональных сказок, а можно указатель мотивов всех мифологических рассказов, записанных на русском

* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX — начала XXI в.»

языке. Понятно, что в первом случае получается инструмент для быстрого поиска сказок в сборнике и выявления оригинальных сюжетов в традиции, а во втором случае — инструмент для анализа общерусской мифологии.

Главным преимуществом указателей является наличие в них довольно формализованного описания элементов содержания текстов: для этого используется метаязык, не совпадающий или редко совпадающий с языком, которым записан фольклорный текст. Это, в свою очередь, позволяет более масштабно сравнивать различные традиции, исключив идиолект рассказчика, и анализировать традицию, применяя к ней статистические и формальные процедуры, связанные, например, с картографированием текстов.

Лекция ставит перед собой задачу показать, какие типы указателей мифологических и фольклорных текстов (www.ruthenia.ru/folklore) существуют в Интернете, как с их помощью анализировать тексты, как картографировать сюжеты.

Type and motif indexes

*Alexandra Arkhipova, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia*

*Nikita Petrov, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia;*

Type and motifs indexes are an indispensable tool for analysis of folklore texts, which lets you see a detailed picture of relationships between different genres in order to understand the originality of a motif or a plot or an area distribution of plots.

The main aim of this seminar is to show what types of indexes exist on the Internet (www.ruthenia.ru/folklore), how to analyse texts with the help of them and how types should be mapped.

Power Point: создание эффективных презентаций

Астапова Анастасия Сергеевна, Ph.D. student, Department of Estonian and Comparative Folklore, University of Tartu, Tartu

Семинар, предлагаемый для проведения в рамках школы, будет иметь два основных направления. Прежде всего, он будет связан с техническими особенностями программы «Power Point» и направлен на знакомство с этими особенностями на различных уровнях — от элементарного до продвинутого (в зависимости от интересов слушателей). С другой стороны, задача семинара — научить наиболее эффективно использовать презентации непосредственно в рамках докладов с учетом специфики исследований участников: презентации, связанные с антропологией, фольклористикой, социальными науками, очевидно, отличаются от других. Слушатели получают информацию о том, как наиболее выгодно представить свой материал, как с помощью презентации привлечь к нему внимание аудитории. Также планируется обзор основных типов ошибок, замеченных мною в презентациях прошлой школы.

The creation of effective Power Point presentations

Anastasiya Astapova, University of Tartu, Tartu, Estonia

The seminar offered within the School will have two main directions. First, it will focus on the technical peculiarities of the program Power Point, and turned to the acquaintance with these peculiarities on different levels – from elementary to advanced (depending on interests of the listeners). Second, the aim of the seminar is to teach how to use presentations more effectively within the frames of the papers dedicated to folklore, anthropology, social and cultural studies, that are obviously different from the others. The listeners will get the information about how to present their material in in a comprehensible way and to attract the attention of the audience with the visual help of Power Point. There is also planning the review of prevailing mistakes noticed during the School 2012.

Жестовый язык глухих: визуальная вербальность

Бурлак Светлана Анатольевна, к. филол. н., с. н. с., Институт востоковедения РАН / МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва

Вопреки распространенному заблуждению, жестовые языки глухих представляют собой не побуквенную передачу соответствующих устных/письменных языков, а самостоятельные языки, в каждом из которых есть собственный словарь (каждому слову соответствует отдельный жест, см., например, [Тематический словарь 2006]) и грамматика (правила образования одних жестов от других, принципы сочетания жестов между собой в потоке речи), членение минимальных знаков на незначимые единицы — хиремы [Stokoe 1960; Зайцева 1993], различия стилей [Stokoe 1960: 51–52], использование «просодии» и т. д. При естественном усвоении в течение чувствительного периода жестовый язык, так же, как и звуковой, может быть достроен по ограниченным входным данным [Пинкер 2004: 29–30]. Жестовые языки могут возникать спонтанно, если в этом существует необходимость [Sandler et al. 2005], при нативизации пантомимического жестового «пиджина» он преобразуется в полноценную языковую систему [Kegl et al. 1999; Senghas et al. 2004]. Использование визуальной модальности накладывает отпечаток на характер выразительных средств, используемых жестовыми языками. В качестве иллюстрации слушателям будут продемонстрированы образцы сказок на русском жестовом языке [Сказки 2012].

Литература

Зайцева 1993 — *Зайцева Г.Л.* Система жестового обучения глухих // *Язык в океане языков* / сост. О.А. Донских Новосибирск: «Сибирский хронограф», 1993. С. 28–42.

Пинкер 2004 — *Пинкер С.* Язык как инстинкт. М.: УРСС, 2004.

Тематический словарь 2006 — Тематический словарь русского жестового языка (Электронное издание на DVD) / Г. Гаврилова, Т. Давиденко, А. Комарова и др. М.: Московская городская организация Всероссийского общества глухих, 2006.

Сказки 2012 — Сказки на жестовом языке для глухих малышей (Электронное издание на DVD) / Тексты, постановка и субтитры Н. Чаушьян. — М.: Московская городская организация Всероссийского общества глухих, 2012.

Kegl J., Senghas A., Coppola M. Creation through contact: Sign language emergence and sign language change in Nicaragua // Language creation and language change: Creolization, diachrony, and development / Ed. by M. DeGraff Cambridge, MA: MIT Press, 1999. P. 179–237.

Sandler W., Meir I., Padden C., Aronoff M. The emergence of grammar: Systematic structure in a new language // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. 2005. Vol. 102. No. 7. P. 2661–2665.

Senghas A., Kita S., Özyürek A. Children creating core properties of language: Evidence from an emerging sign language in Nicaragua // Science. 2004. Vol. 305. No. 5691. P. 1779–1782.

Stokoe W.C. Sign language structure: An outline of the visual communication systems of the American deaf / Studies in linguistics. Occasional papers. Vol. 8. Buffalo, N.Y.: University of Buffalo, 1960.

Sign languages: a visual verbalisation

Svetlana Burlak, Institute for Oriental Studies RAS, Moscow, Russia

Sign languages for deaf people, in the contrary to a widespread misconception, are not a letter-to-sign rendition of the corresponding spoken languages. They are independent languages each having its own vocabulary and grammar, elementary meaningless units (chiremes), style differentiation, “prosody” (conveyed through non-manual signs), etc. Being acquired during the critical period, they can be fully learned from incomplete and imperfect input. Sign languages can arise spontaneously if they are necessary for a community. Nativisation of a gestural “pidgin” changes it into a full-fledged language. Visual modality leaves its stamp on the nature of the expressive means of sign languages. The lecture will be illustrated some examples of Russian folk tales narrated in the Russian deaf sign language.

Структура фольклорного текста

Бурлак Светлана Анатольевна, к. филол. н., с. н. с., Институт востоковедения РАН / МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва

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 знакомиться с такими текстами, а также самостоятельно восстанавливать их структуру.

Структуры родства

Бурлак Светлана Анатольевна, к. филол. н., с. н. с., Институт востоковедения РАН / МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва

Родство — универсальный способ структуризации социума. Термины родства закрепляют различия в моделях поведения, которое человек должен осуществлять по отношению к тем или иным родственникам. Терминология родства зависит от того, какая в соответствующем обществе принята система брака, наследования, счета родства, локальность поселения и др. Участники семинара смогут на материале самодостаточных задач познакомиться с системами родства в различных языках мира. Пример задачи (автор — Ю. Л. Кузнецова [Сваренный шаман 2010: 63]):

Даны четыре норвежских слова: *farmor*, *farfar*, *mormor*, *morfar*. Первое из них можно перевести на русский язык как «бабушка», но в хороших норвежско-русских словарях обычно приводится более точное его значение.

Задание. Укажите более точное значение слова *farmor* и найдите переводы остальных норвежских слов. Поясните ваше решение.

Семинар будет проводиться совместно с А. С. Архиповой.

Литература

Сваренный шаман 2010 — Сваренный шаман, лживая рабыня и другие: 75 задач по фольклористике, антропологии, социолингвистике / сост.: А.С. Архипова, С.А. Бурлак, И.Б. Иткин, С.Ю. Неклюдов, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2010.

От простого к ложному: «око разума» и древние образы*

Вишняцкий Леонид Борисович, д. истор. н., в. н. с., Институт истории материальной культуры РАН, Санкт-Петербург

1. Не только многофигурные композиции из полустертых и перекрывающих друг друга рисунков на стенах и потолках палеолитических пещер (вроде знаменитой сцены с колдуном из Труа Фрер), но даже вполне четкие изображения обычных предметов могут интерпретироваться людьми одной культуры по-разному в зависимости от контекста или от того, какая часть видимой реальности выбирается в качестве такового. Классической иллюстрацией этой далеко не новой мысли является рисунок головы «уткокролика», напечатанный в 1899 г. в статье английского психолога Дж. Джэстроу «Око разума», откуда полвека спустя его позаимствовал Л. Витгенштейн, а за ним и многие другие авторы, включая исследователей первобытного искусства. История изучения самого первобытного искусства тоже дает прекрасные примеры того, какие шутки может выкидывать наше восприятие, причем далеко не всегда это объясняется плохой сохранностью или изначальной нечеткостью изображений. Бывает и так, что мы просто слишком хотим увидеть в том или ином объекте некий образ, в том или ином образе некое существо, а в той или иной сцене определенный сюжет и потому с готовностью принимаем иллюзию за желанную действительность.

2. Особенно любопытна история с контурным рисунком лошадиной головы, украшающим одно из живописных настенных панно в испанской пещере Пиндаль [напр.: Столяр 1985, рис. 238]. Все зарубежные исследователи, видевшие этот рисунок «вживую», уверенно и единодушно трактовали его именно как изображение головы лошади. Однако в отечественной литературе предпочтение часто отдается иному, гораздо более замысловатому прочтению, согласно которому перед нами не лошадиная голова, а две поверженные рогами бизона (он изображен рядом) схематические человеческие фигуры. Что явилось причиной столь радикального переосмысления? Дело здесь, прежде всего, в настройке «ока разума», которое нашло то, что хотело

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 12-01-00345-а.

найти. Ведь если перед нами фигуры падающих людей, то вся сцена сразу вписывается в определенный идейный контекст и приобретает целостность, а каждый из ее элементов получает законченное объяснение. По аналогии со знаменитой сценой из «Шахты с мертвецом» пещеры Ляско и рядом других композиций, она трактуется теперь как рассказ об охоте с трагическим исходом [Столяр 1985: 252]. Однако возможна и иная интерпретация. Если считать, будто перед нами действительно человеческие фигуры, то и их положение, и наличие у верхней эрегированного полового органа указывают скорее не на трагический, а на самый что ни на есть жизнеутверждающий смысл картины. В ней вполне можно усмотреть одну из страниц палеолитической «Камасутры», разбросанных по памятникам этой эпохи.

3. Увы, сколь ни притягателен последний вариант, на самом деле никакой сексуальной сцены в Пиндаль нет, как нет там и сцены трагической. И то и другое — плод работы воображения, пущенного разумом по ложному следу. Перед рогами бизона изображены вовсе не человеческие фигурки, а самая что ни на есть обычная лошадиная голова — обычная в том смысле, что она полностью соответствует палеолитическим канонам передачи голов лошадей и имеет множество аналогий. Напротив, среди достоверных человеческих изображений эпохи палеолита аналогий у наших «фигурок» нет. Слишком уж они схематичны, даже по сравнению с самыми схематичными образами людей в палеолитической живописи. О том, что перед нами именно лошадь и ничто другое, говорит и наличие у нее гривы. На старых рисунках и фотографиях этого не заметно, а вот на современных рисовках хорошо видны короткие частые вертикальные штрихи, нанесенные перпендикулярно линии шеи [Balbin et al. 1999, fig. 21].

4. Примеров, подобных рассмотренному выше, можно привести еще очень много. Соответствующим образом настроенное «око разума» способно на любые фокусы. Оно может легко превратить хвост, ноги и рога мирно пасущегося животного, изображенного тысячи лет назад на горизонтальной скальной поверхности в Ливийской пустыне, в бушприт, мачты и рулевые весла корабля [Campbell 2005]. Ему ничего не стоит в обычном каменном отщепе или нуклеусе палеолитической эпохи разглядеть черепаху [Ларичев 1978], мамонта [Лари-

чев 1980] либо какой угодно другой — но непременно исполненный глубочайшего значения — образ. Оно порой побуждает нас искать некие скрытые коды и смыслы там, где вообще никакого вложенного содержания нет. Австралийский этнограф М. Пикеринг, работавший в 1990-е гг. среди аборигенов языковой группы карава, опубликовал в качестве предостережения коллегам рассказ об одном вполне заурядном, но тем не менее поучительном эпизоде из своей полевой практики. Он расспрашивал местного информанта о смысле знаков на изготовленной тем палочке-послании (message stick). Выяснив суть передаваемого сообщения, этнограф указал собеседнику на ряды оставшихся без объяснения черточек и, будучи уверен, что они также несут некую важную информацию, спросил, каково их значение. «Мой информант, — пишет Пикеринг, — посмотрел на меня и прямодушно ответил: „Это просто черточки“» [Pickering 1997]. Мораль сей незатейливой байки очевидна. Идентификация и интерпретация древних изображений, да и вообще любых артефактов — задача настолько увлекательная, что при ее решении вовремя остановиться бывает почти столь же важно, как правильно начать. Даже профессиональные исследователи (археологи, искусствоведа, этнографы), не говоря уже о дилетантах, не всегда в силах противостоять общечеловеческой, по всей видимости, склонности приписывать тем или иным объектам глубокий смысл исключительно в силу их глубокой древности. Следование этой склонности, как я попытался показать, нередко ведет нас от простого к ложному.

Литература

Ларичев 1978 — *Ларичев В.Е.* Скульптура черепахи с поселения Малая Сья и проблема космогонических представлений верхнепалеолитического человека (описание находки и опыт предварительной интерпретации) // *У истоков творчества.* Новосибирск: Наука, 1978. С. 32–69.

Ларичев 1980 — *Ларичев В.Е.* Мамонт в искусстве поселения Малая Сья и опыт реконструкции представлений верхнепалеолитического человека Сибири о возникновении Вселенной // *Звери в камне.* Новосибирск: Наука, 1980. С. 159–198.

Столяр 1985 — *Столяр А.Д.* Происхождение изобразительного искусства. М.: Искусство, 1985.

Balbin et al. 1999 — *Balbin Behrmann R. de, Alcolea Gonzalez J.J., Gonzalez Pereda M.A.* Une vision nouvelle de la grotte de El Pindal, Ribadedeva, Asturias // *L'Anthropologie*. 1999. Vol. 103 (1). P. 51–92.

Campbell 2005 — *Campbell A.C.* The cave above Wadi el-Obeiyd (Farafra, Egypt) // *Sahara*. 2005. Vol. 16. P. 138–142.

Pickering 1997 — *Pickering M.* The message stick: an anecdote // *Rock Art Research*. 2007. Vol. 14 (1). P. 59.

**From simple and plain to complicated and false:
“mind’s eye” and ancient images**

*Leonid Vishnyatsky, Institute for the History
of Material Culture RAS, St. Petersburg, Russia*

Our perception of visual images depends among other things on what we want and/or expect to see. The students of ancient art seem to be particularly prone to the danger of taking the illusion for the desired reality. The paper shows how and why some very clear and simple images or even non-figurative objects dating from the Stone Age were mistakenly and repeatedly interpreted (by highly esteemed scholars) as extremely complex subjects with rich ideological content. It is concluded that without proper control our 'mind's eye' can easily put our imagination on the wrong track leading from simple and plain to complicated and false.

Понятие мифологической функций и методы картографирования мифологической информации*

*Левкиевская Елена Евгеньевна, д. филол. н., в. н. с.,
Институт славяноведения РАН, Москва*

На семинаре будет рассмотрено понятие мифологической функции персонажа и показана возможность картографирования мифологической информации с использованием функции как наиболее удобной единицы, тождественной самой себе на всей территории распространения традиции. Функция — достаточно подвижная и относительно автономная единица мифологической системы, которая может присоединяться к разным мифологическим образам. С точки зрения современной этнолингвистики, мифологический персонаж представляет из себя совокупность релевантных признаков и функций, скрепленных именем. Сам по себе мифологический персонаж не пригоден для картографирования по причине его диалектности: в разных микроареалах он обладает несколько разным набором признаков и функции, то есть он не тождественен сам себе на всей исследуемой территории. На примере диалектных карт будет показаны возможности выявления диалектных границ разных мифологических образов и анализа диахронических изменения на основе картографирования мифологических функций.

* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX — начала XXI в.»

Слова, картинки и другие увлекательные сюжеты*

*Лопухина Анастасия Александровна, к. филол. н., н. с.,
Институт русского языка им. В. В. Виноградова, Москва;
Сомин Антон Александрович, асп., преп.,
Институт лингвистики РГГУ, Москва*

В конце 1990-х гг. один российский дизайнер разместил на автобусных остановках Самары кроссворды. Люди приходили в ярость, пытаясь вспомнить, как называется обратная сторона колена или пыль в недоступных местах, тогда как в языке просто нет однословных обозначений для этих понятий. И действительно, немногие задумываются о том, как в языке представлены предметы и явления, с которыми мы сталкиваемся каждый день. Кое-что, что мы можем хорошо себе представить, не имеет названия в языке (например, тупая сторона ножа); напротив, какие-то слова мы употребляем, неверно понимая их истинное значение (так, например, происходит со словом «литавры»). С другой стороны, существует ли это истинное значение, или же каждый говорящий прав постольку, поскольку русский язык — его родной? А если так, то как быть со словарями?

Возьмем простой пример. Естественным контекстом для слова «курок» можно считать такой: Стой смирно, а то я могу случайно нажать на курок!» (А. Геласимов) — т. е. «курок» можно понимать как часть огнестрельного оружия, при нажатии на которую происходит выстрел. Однако «правильное» значение данного слова совсем другое; в Словаре военных терминов слово «курок» толкуется так: «...в современном автоматическом оружии — подвижная деталь, которая под действием боевой пружины наносит удар по ударнику», см. [Июмдин 2012: 239–240]. Итак, может ли язык ошибаться?

Другая непростая лексикографическая ситуация: как быть, если образованные носители языка по-разному называют один и тот же предмет? Например, высокий одноподъездный дом в Москве называют «башней», в Минске — «столбиком», а в Киеве, Ярославле, Волгограде, Владивостоке и других городах — «свечкой». Для жителей этих

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФНФ №10-04-00273а и гранта НШ-6577.2012.6 для поддержки научных исследований, проводимых ведущими научными школами РФ.

городов их слова представляются единственно правильными (более того, про существование иногородних аналогов они просто не подозревают). Следует ли отражать в словарях региональную норму, а если нет — какое из слов выбирать?

Кроме того, бывает и такое, что с течением времени какие-то значения слов выходят на первый план, а другие, наоборот, затеваются. Так произошло со словом «карточка», которое, согласно экспериментам, молодые люди понимают прежде всего как 'банковскую пластиковую карточку', а люди более старшего возраста одним из первых вспоминают другое значение — 'фотографический портрет' — плохо понятное молодежи.

Существующие толковые словари не успевают за развитием лексики. Так, ни в одном известном толковом словаре нет уже ставших привычными «флэшки», «смартфона» и «слинга», а также новых значений у таких слов, как, например, «карточка» и «планшет». Для того чтобы адекватно отразить современное состояние лексики, необходимо создать словарь нового типа, построенный в том числе на базе экспериментов и исследований больших корпусов современных текстов, а также, видимо, включающий в текст словарной статьи изображение описываемого предмета. Обсуждение подводных камней современной лексикографии может быть интересно и полезно не только лингвистам, но и всем тем, кто интересуется устройством языка и жизнью слов в нем.

Наконец, существует еще одна интересная проблема «межъязыкового» характера — проблема классификации слов. Как, например, объяснить французам, что «домашние тапочки» и «носки» в русском языке относятся к разным классам («обувь» и «одежда»), если в его языке для того и для другого существует всего одно слово *vêtements*? Как в обыденной речи назвать вместе «мыло», «зубную пасту» и «зубную щетку»? К какому классу относятся «ключи»? Очевидно, что для носителей русского языка вопросы классификации представляют определенную сложность. Русский язык находит способ справиться с такого рода проблемами, см. об этом в [Iomdin et al. 2011].

Какими образом он это делает и как ведут себя в этом отношении другие языки? Итак, все вопросы, которые были заданы выше, будут обсуждаться в рамках семинара.

Литература

Иомдин 2012 — *Иомдин Б.Л.* О «неправильном» использовании терминов: может ли язык ошибаться? // Смыслы, тексты и другие захватывающие сюжеты. Сборник статей в честь 80-летия И. А. Мельчука. М.: Языки славянских культур, 2012. С. 233–251.

Словарь военных терминов — Словарь военных терминов / сост. А.М. Плехов, С.Г. Шапкин. М.: Воениздат, 1988.

Iomdin et al. 2011 — *Iomdin B., Piperski A., Russo M., Somin A.* How different languages categorize everyday items // Computational linguistics and intellectual technologies. Papers from the annual international conference «Dialogue» (2011). Moscow: RSUH, 2011. P. 258–268.

Words, pictures, and other fascinating stories

*Anastasia Lopukhina, Russian Language
Institute RAS, Moscow, Russia;
Anton Somin, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia*

This work addresses various issues connected with semantics and lexicography.

It should be noted here, that there are such words which meanings differ in professional and common usage (the Russian word *kurok* commonly means ‘trigger’, but in professional literature it denotes ‘cock’).

The nomination of the same object may vary geographically: well-educated native speakers choose different words for ‘tower building’: *bashnia* (‘tower’) in Moscow, *stolbik* (‘column’) in Minsk, *svechka* (‘candle’) in Kiev and Yaroslavl, etc.

Meanings of some polysemantic words change their comparative importance for speakers, that is revealed in experiments (e.g., *kartochka* means ‘photo’ for elder people and ‘credit card’ for young people).

The study in the classification of everyday items leads us to a number of interesting conclusions, in particular: classes existing in several languages often include different items (Russian *odezhda* vs French *vêtements* ‘clothes’), some items (‘keys’) are unclassifiable, etc.

What is wrong and what is right in the word usage? What stands for the “regional norm” and what should be put into the dictionary? Do we need pictures in dictionaries? How different languages classify everyday items? All these and some other issues will be discussed at this work.

Боробудур — каменная книга

*Кулланда Сергей Всеволодович, к. истор. н., с. н. с.,
Институт востоковедения РАН, Москва*

Боробудур, крупнейший в мире буддийский храм, был возведен на Яве в конце VIII в. н. э. В нем нет внутреннего помещения для моления, и посещение храма состояло в том, что паломники следовали по галереям, рельефы на стенах которых иллюстрировали буддийские тексты. Из четырех галерей, на чьих внутренних и внешних (называемых обычно балюстрадами) стенах расположены рельефы, на первой они размещены в два регистра на каждой из стен, на остальных - в один, и чтобы полностью воспринять воплощенное в сюжетах повествование, следует четырежды обойти первую галерею и по два раза - три следующие, символически проходя тем самым десять ступеней, позволяющих достичь состояния бодхисаттвы. Рельефы нижнего регистра балюстрады первой галереи иллюстрируют «Джатакамалу» («Гирлянду джатак») Арья Шуры, нижнего регистра внутренней стены той же галереи — «Дивья-авадану» («Божественные деяния»), верхнего регистра той же стены — «Лалита-вистару» («Пространное повествование о прелести [жизни и слова Будды]»), рельефы второй и третьей галерей — «Гандавьюха-сутру» («Сутру распределения стран света»), главной стены четвертой галереи — «Бхадрачарипранидханва-гатху» («Молитвы в стихах о благочестивых деяниях»), а заложенные камнем и потому невидимые рельефы основания храма — «Махакармавибхангу» («Великую классификацию деяний»).

Творческое письмо и жанровый анализ научных текстов: семинар*

*Николаев Дмитрий Сергеевич, к. филол. н., преп., ЦТСФ, РГГУ;
с. н. с., кафедра германской и кельтской филологии, филологический
факультет, МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва*

Ученые представляют результаты своих исследований в виде текстов разных жанров. В зависимости от ситуации это могут быть тезисы или доклад на конференции, статья, глава тематического сборника или коллективной монографии, собственная монография. В рамках семинара мы рассмотрим жанровые условности и каноны, определяющие строение кратких научных текстов. Двигаясь от простого к сложному — от тезисов к аналитическим и обзорным статьям, — мы попытаемся сформулировать общие принципы, следование которым поможет начинающим исследователям сделать свои тексты более доходчивыми и убедительными.

* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX — начала XXI в.»

Genres of academic writing: a seminar

*Dmitry Nikolayev, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia*

For any researcher, to assemble a wealth of original data is only the beginning. The data themselves and the results of their analysis must be presented to the audience in a clear, concise, and logical fashion. More than that, the manner of presentation depends crucially on the genre in which the scholar-turned-author has to work. What does it take to write a good conference abstract? Or a good research article, a descriptive article, a meta-analytical article? To what extent is it permissible to combine these forms? This will be the topic of the seminar.

Этикетные средства в японском языке

Панина Анна Сергеевна, к. филол. н., н. с., Отдел языков народов Азии и Африки, Институт востоковедения РАН, Москва

Способы показать социальный статус собеседников есть во всех языках, однако японский интересен не только тем, что его этикетные средства богаты и разнообразны, но и тем, что многие из них встроены непосредственно в грамматику, аналогично категориям времени или вида. Прежде всего к ним относится собственно так называемая «категория вежливости», объединяющая две глагольные категории — адрессив (вежливость к собеседнику) и гоноратив (вежливость к предмету речи). К ним примыкают повелительное наклонение и бенефактив, где в зависимости от регистра вежливости различаются наборы форм. Исключительно развитая система японских личных местоимений, особенно первого и второго лица, также относится к этикетным средствам, потому что социальный статус говорящего и слушающего не менее важен для выбора местоимения, чем пол и возраст. Наконец, способы именованя и обращения включают не только название по имени, фамилии или прозвищу, но и ряд так называемых «вежливых суффиксов», от почтительных до уменьшительно-ласкательных. Чем больше горизонтальная дистанция (т. е. чем менее личным является общение), тем более подчеркнуто собеседники будут обозначать вертикальную, иерархическую дистанцию; в этом состоит основная функция гоноратива, который, как в скромном, так и в почтительном варианте, характерен для официального общения. За пределами ситуаций, где регистр речи жестко регламентирован, выбор этикетных средств допускает больше свободы, но далек от произвола. Единицы разных типов употребляются вместе в составе устойчивых стилистических комплексов, в которых, например, по выбору формы императива можно достаточно надежно предсказать местоимения и т. п. и получить достаточно много информации о собеседниках. Не будет преувеличением сказать, что именно выбором так или иначе этикетно окрашенных слов и конструкций в большой мере определяется речевой портрет говорящего. В своей лекции я планирую рассмотреть перечисленные выше

группы средств и показать, как из них складываются речевые стили, на примерах из японских и переводных книг и фильмов. Переводы на японский язык с английского особенно наглядно показывают богатство японских грамматических форм вежливости по контрасту со скудной английской системой; как знакомый слушателям материал будут привлекаться также примеры из русской классической литературы.

Литература

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

Honorific speech in Japanese

Anna Panina, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow, Russia

All languages have means to reflect the social status of the participants in conversation. There is a variety of politeness markers in modern Japanese, but what makes them remarkable is the large extent to which honorifics are built directly into its grammar. There are two verbal grammatical categories – a referent honorifics and an addressee honorifics – as well as different imperative and benefactive forms for different levels of politeness. Social status is highly relevant for the choice of personal pronouns, especially the 1st and the 2nd person. And last, but by no means least, there is a number of forms of address – by first or last name, with or without honorific suffixes.

The bigger the social distance between the participants, the more elaborate honorific speech is going to be used. Both humble and respectful referent honorifics are primarily used in formal speech, specifically to emphasise the difference in rank. Informal settings and personal communication allow more freedom, but still there are consistent patterns of speech. Verbal forms, pronouns and honorific suffixes tend to occur together, often to the point of being predictable from one another, and together they paint a surprisingly informative picture of the speaker, revealing a lot about age, gender and general self-presentation.

Вредные советы: как неправильно использовать лингвистические ресурсы в Интернете?

Пиперски Александр Чедович, ассистент, кафедра компьютерной лингвистики, Институт лингвистики, РГГУ, Москва

Говорят, что в незапамятные времена для того, чтобы найти примеры какого-нибудь языкового явления, надо было прочитывать тысячи страниц. Многие из нас этих времен уже не застали, а те, кто застал, наверное, вспоминают их не как золотой век, а как страшный сон: ведь теперь есть Интернет, а в нем — корпуса, поисковики и множество других средств, которые делают жизнь лингвиста легкой и приятной. Возникает ощущение, что компьютер сам все найдет, разложит по полочкам и посчитает, а нам только останется опубликовать про это статьи в журналах.

Но и сейчас жизнь лингвиста сложнее, чем кажется. Найти-то компьютер найдет, но что, как и где искать и что потом делать с полученными данными — все это остается на плечах исследователя. На семинаре мы обсудим методы получения материала из корпусов и из поисковых систем, а также методы его обработки и интерпретации.

Можно ли доверять Яндексу и Гуглу? Какие неожиданности подстерегают пользователей Национального корпуса русского языка и других корпусов? Как собрать, обработать и представить статистические данные и не вызвать при этом усмешки у специалистов?

Участников семинара ждет не истина в последней инстанции, провозглашенная с кафедры, а обмен опытом, набитыми шишками и любимыми мозолями. Конечно, стелить соломку, чтобы не упасть, — гиблое дело, но мы все-таки попробуем.

Литература

Плунгян В.А. Корпус как инструмент и как идеология: о некоторых уроках современной корпусной лингвистики // Русский язык в научном освещении. 2008. № 16 (2). С. 7—20.

McEnery T., Hardy A. Corpus Linguistics: Method, Theory and Practice. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2011.

Using Web resources for linguistic research: how to avoid mistakes

*Alexander Piperski, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia*

Once upon a time a linguist had to search through thousands of pages of texts to find relevant examples for studies. Nowadays we have corpora, search engines and many other resources on the Web. However, it is not easy to extract relevant data from these resources, even though it does not seem challenging at the first glance.

Can we trust the hit counts provided by Google and Yandex? What obstacles can hinder those who use the Russian National Corpus? How should a linguist collect, process and present corpus data clearly and convincingly?

The participants of the workshop will not be given any definite answers or absolute truths. Rather, we are going to discuss issues arising during linguistic research and try to find possible solutions.

Игры со словами

*Пиперски Александр Чедович, ассистент, кафедра
компьютерной лингвистики, Институт лингвистики, РГГУ, Москва;
Сомин Антон Александрович, асп., преп.,
Институт лингвистики РГГУ, Москва*

Лингвисты никогда не разлучаются со своими любимыми друзьями — словами: мало того, что они имеют дело с ними при работе, так еще и развлечения они предпочитают словесные. Участников школы ждут увлекательные командные игры, которые объединяет одно: основная их тема — слова. Как объясняют слова трехлетние дети и чем они отличаются от Владимира Ивановича Даля, что можно найти, если вводить в Гугл научные термины, и какие метаморфозы претерпевает текст, если несколько раз пропустить его через машинный переводчик — со всем этим столкнутся участники наших состязаний, в которых главное — не победа, а удовольствие от процесса.

Дни недели в языках мира

*Сомин Антон Александрович, асп., преп.,
Институт лингвистики, РГГУ, Москва*

Нередко случается так, что начинающие фольклористы, собрав богатый полевой материал, представляют результаты своего исследования в виде, близком к простому списку наблюдаемых явлений с минимальными комментариями, не пытаясь хотя бы как-то систематизировать или классифицировать полученные данные. Такой способ описания заметно снижает научную ценность работы. Это касается не только фольклористов, но и лингвистов, описывающих значение языковых конструкций, антропологов, описывающих традиции некоторого сообщества, и представителей других наук — в первую очередь начинающих ученых, но порой и не только их.

Семинар будет посвящен названиям дней недели (а также, в меньшей степени, месяцев) в различных языках мира. Какое отношение эта тема имеет к тому, о чем идет речь в предыдущем абзаце? Дело в том, что такой компактный и удобный для классифицирования материал может послужить хорошим примером систематизации данных. Кроме того, рассмотрение этой области лексики требует привлечения лингвистического, фольклорного, культурно-антропологического, религиоведческого и исторического материала, что любопытно само по себе.

Литература

Waniakowa J. Nazwy dni tygodnia w językach indoeuropejskich. Kraków, Wydawnictwo IJP PAN, 1998.

Names of the days of the week in different languages

*Anton Somin, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia*

This work is dedicated to the names of the days of the week (as well as the names of the months) in different languages. This material is rather compact and can be easily classified, so it can be useful as an example of data systematisation. Furthermore while examining this lexical domain, one has to deal with linguistic, folklore, anthropological, religious and historical material, which is interesting as itself.

Ономастические шарады средневековых государей

*Успенский Федор Борисович, д. филол. н., зам. директора,
Институт славяноведения РАН; в. н. с., Институт высших
гуманитарных исследований, РГГУ; в. н. с., Лаборатория
медиевистических исследований, Факультет истории, НИУ ВШЭ, Москва*

Лекция будет посвящена тому, как средневековые правители Северной Европы особым образом кодировали свои имена на монетах и печатях. Иными словами, я хотел бы представить филологический срез проблемы репрезентации власти в средневековой Европе: нас будет интересовать прежде всего та сфера культурно-политической деятельности, где средневековые государи (или их ближайшее окружение) сами осуществляли филологические (или лингвистические) усилия, пытались осмыслить и использовать определенные языковые ресурсы. Первым объектом такой «стихийной» языковой рефлексии зачастую становились имена собственные — собственные во всех значениях этого слова, то есть те имена, обладателями которых эти люди являлись. При этом мы попытаемся выделить не те функции и значения, которыми некоторые державные имена обростали во всей дальнейшей письменной литературной традиции, а те смыслы и ассоциации, которые были важны и актуальны при жизни их носителей. Иными словами, во всей богатой разнообразными возможностями ономастической игре нас будет интересовать лишь одна, строго ограниченная область, не связанная ни с подлинной этимологией имени, ни со всей полнотой истории его бытования. По сути дела, речь пойдет о некоторых первых высказываниях европейских правителей о своих именах, высказываниях, никак не зафиксированных в письменных источниках, но реконструируемых с помощью данных так называемых вспомогательных исторических дисциплин. Как кажется, уловить отголосок такого рода ранних реплик можно, рассматривая те периоды, когда родовой мир Европы столкнулся со всем обилием инноваций, привнесенных христианской культурой, и постепенно начал их осваивать. При этом мы собираемся говорить не только и не столько об освоении принципиально иной картины мира, но об освоении и присвоении вполне конкретных и необходимых в обиходе каждого властителя предметов.

Переработка визуальной и вербальной информации человеком

*Фаликман Мария Вячеславовна, к. псих. н., с. н. с.,
кафедра теоретической и прикладной лингвистики,
филологический факультет / в. н. с., факультет психологии,
МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва*

В лекции будут рассмотрены фундаментальные и прикладные проблемы, связанные с обработкой визуальной и вербальной информацией человеком. Будут приведены данные психологических, нейропсихологических и нейрофизиологических исследований возможных механизмов обработки и интеграции разных типов информации. Мы обсудим классические проблемы психологии творческого воображения и новейшие проблемы нейроэстетики, затронем некоторые устойчивые мифы о межполушарной асимметрии в восприятии образного и вербального и поговорим об индивидуальных особенностях познания, связанных с этим различием.

Visual and verbal information processing in human mind and brain

Maria Falikman, Moscow State University, Moscow, Russia

The lecture addresses some fundamental and applied issues in the visual and verbal human information processing. Psychological, neuropsychological and neurophysiological research into the mechanisms of processing and integration of various types of information will be reviewed. Classical issues in the psychology of creative imagination and state-of-the-art issues in neuroaesthetics will be outlined, some sustainable beliefs regarding the hemispheric asymmetry in visual and verbal encoding will be touched upon, and individual differences in cognition related to this dichotomy will be discussed.

**«Худенька рубашка, да и то переменка»:
жены и «подруги» в жизни верхокамских мужчин в XX в.***

*Христофорова Ольга Борисовна, д. филол. н., директор, ЦТСФ /
проф., Центр социальной антропологии, РГГУ, Москва*

В лекции рассматривается явление, существовавшее в сообществе старообрядцев-беспоповцев верховьев Камы по меньшей мере с конца XIX в. — почти неперенное наличие у мужчин «подруг», т. е. женщин, с которыми они состоят в постоянных и нередко долговременных внебрачных отношениях. На первый, «антропологически неотчужденный» взгляд, здесь нет ничего, кроме тривиальных подробностей частной жизни, изучение которых малоинтересно и не вполне этично. Однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что мы встречаем здесь своего рода социально-культурный институт, имеющий множество экспликаций — от экономических до мифологических. Внебрачные отношения, запретные с догматических позиций и считающиеся смертным грехом, существовали, тем не менее, на практике, находя в традиции дискурсивное объяснение (если не оправдание) и иногда вырастая в фактическое многоженство.

Каким образом возможность латентной полигинии, отвергаемой христианскими нормами, коренится в самой социальной структуре беспоповцев? Почему это явление стало особенно заметным во второй половине XX в. и почему, наконец, оно сейчас теряет свою локальную специфику и исчезает?

Эти вопросы будут рассмотрены в лекции, наряду с анализом отношений между всеми участниками возникающих «многоугольников» — мужчинами, их женами, «подругами», детьми от тех и других, а также родственниками и соседями.

* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX — начала XXI в.»

**“The shirt is worn out, but still, it goes for a change”:
wife and mistress in the life of Verkhokamie men in the 20th century**

*Olga Khristoforova, Russian State University
for Humanities, Moscow, Russia*

The paper studies a phenomenon typical for the community of Verkhokamie Old believers since as early as late nineteenth century: the very frequent occurrence of having a mistress (i. e. a woman with whom a man have a long and steady extramarital affair) among local men. At first glance, this practice is nothing special, a common feature of a private life, or a topic with a dubious moral meaning. But a closer study reveals a sort of social and cultural institute with diverse economic, mythological and other manifestations. Extramarital relations, which are strictly prohibited from a dogmatic point of view and considered to be a mortal sin, in Old believers' everyday life typically are tolerated and received a rhetorical explanation (if not excuse). Sometimes this could lead to an actual polygamy.

How this latent polygyny, rejected by the Christian rules, was rooted in the social structure of the Old Belief community? Why this phenomenon became visible in the second half of the twentieth century and why now it loses its specific character and disappears? The paper, which is based on the analysis of the relations between all the sides and participants of the conflicts (men, their wives, mistresses, children, relatives, and neighbours), answers these and other questions related to the topic.

**Семинар «Визуализация невидимого:
влияние текста и контекста»***

*Христофорова Ольга Борисовна, д. филол. н., директор, ЦТСФ /
проф., Центр социальной антропологии, РГГУ, Москва*

Слушателям будут предложены тексты, записанные автором у старообрядцев-беспоповцев поморского согласия (Пермский край), в которых говорится об икоте — мифологическом персонаже, вселяющемся в тело человека и вызывающем болезненное состояние. На их основе слушатели самостоятельно проанализируют визуальный облик икоты и его зависимость от внутри- и внетекстовых факторов.

* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX — начала XXI в.»

«Кузум» («Kusum»), Финляндия, 2000. Реж. Ю. Аалтонен. 57 мин.

*Христофорова Ольга Борисовна, д. филол. н., директор, ЦТСФ /
проф., Центр социальной антропологии, РГГУ, Москва*

Болезнь девочки Кузум из бедной индийской семьи врач местной больницы считает нервным расстройством и советует ее родным лучше кормить и развлекать ее. Однако у родных есть свое мнение на этот счет — они считают, что Кузум вредят духи. В надежде вылечить девочку семья предпринимает путешествие к известному лекарю, целебительские ритуалы которого пользуются большой популярностью.

Как представить текст на не знакомом читателю языке: основы лингвистического глоссирования

*Шкапа Мария Валерьевна, асп.,
Институт языкознания РАН, Москва*

Глоссирование — инструмент, который помогает сделать структуру текста на иностранным языке максимально понятной читателю, с этим языком не знакомому. Глоссирование отличается от простого перевода тем, что передает не только смысл, но и грамматическое устройство высказывания, что особенно ценно для малоизвестных и плохо документированных языков. Кроме того, изображение грамматической структуры удобно использовать для передачи художественных приемов, встречающихся в тексте, таких как парцелляция или параллелизм. Таким образом, текст, который опубликован с глоссами, привлечет внимание более широкого круга читателей: лингвистов, лингвистов-типологов, компаративистов, людей, изучающих данный язык.

Другое достоинство глосс — в их объективности: часто мы не знаем, какую грамматическую форму лучше выбрать для перевода, если в нашем языке форме, которую нужно перевести, соответствий нет или, наоборот, несколько. С глоссами таких проблем не возникает: любая грамматическая многозначность или непереводаемость может быть в них отражена. Владение умением глоссировать тексты полезно для всех, кто так или иначе имеет дело с публикацией фольклорного текста, язык которого отличается от языка предполагаемой аудитории, — казахских заговоров в русском журнале, русских анекдотов в английском и др.

Литература

Leipzig Glossing Rules: Conventions for interlinear morpheme-by-morpheme glosses. Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology, Department of Linguistics. URL: <http://www.eva.mpg.de/lingua/resources/glossing-rules.php> (дата обращения: 20.03.2013).

Творческое письмо

*Юзефович Галина Леонидовна, преп., РГГУ,
бакалавриат РЭШ-ВШЭ, обозреватель, журнал «Итоги»*

Задачу данного курса составляет ознакомление участников Школы с базовыми принципами написания академических и научно-популярных текстов. Основы композиции в рамках различных жанров (эссе, тезисы, проблемная статья, описание источника или группы источников и т. д.), формулировка и уточнение темы, построение и развитие аргументации, корректное цитирование, аннотирование и пересказ, а также распространенные логические ошибки — эти и другие темы будут рассмотрены в курсе на примере работ соответствующей тематики (фольклористика, культурная антропология, культурология). В рамках курса будут обсуждаться основы стилистики современных академических и научно-популярных работ, а также принципы корректного и уместного использования в тексте научной лексики и наукообразных синтаксических конструкций. Помимо теоретических занятий в рамках курса пройдут практические воркшопы с разбором и обсуждением конкретных работ участников, призванные развить навыки редактирования и саморедактирования при написании текстов научной и научно-популярной тематики.

Digital corpora and the coding of visual and verbal data

Jakob Fruchtmann, Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen (Research Centre for East European Studies), Bremen, Germany

The seminar gives a short introduction to the methods of coding visual and verbal data in digital corpora, from the selection of the material, the development of hypotheses and the formulation of a code systems or codebooks, all the way through to the description of the results of the analysis. Quantitative and qualitative methods are differentiated and it is shown, how they can be combined in a method-mix.

As the seminar accentuates computer-based corpora, new possibilities of the collection of materials are shown, using practical examples from the work with the data-base “Integrum”.

Special software, such as, for example “MAXQDA” or “Atlas.Ti” give new possibilities of quantitative and especially qualitative research in the processing not only of large corpora, but also of Videos or sound recordings (these functions were added to the functionality of MAXQDA only recently). A short introduction into the work with MAXQDA is given, based on different types of practical examples, including visual and verbal material. (The possibilities of collective practical exercises will depend on the demand of participants and the technical equipment).

Also, the seminar will show, how hypotheses can develop organically from the work with the material, how questions to the corpus can result in new analytical tasks and become part of the process of coding or how, on the other hand, they can again lead to new questions.

On the other hand, some functions are simply handy and comfortable for the task of organising and bringing some order into the material – which makes it easier to work with large quantities of information.

Further, it is important to learn about and get used to the process of coding, the problems one encounters, the doubtful cases and the possibilities of refinement or formalisation of codes that may result from these difficulties.

There are not only technical, but also statistical possibilities of checking the precision of the collective coding of a team of coders (inter-

coder reliability, e.g. Krippendorffs Alpha).

Finally, some aspects of the (quantitative and qualitative) methodology of finding results are given, including some possibilities of a method-mix. The possibilities and restrictions of quantitative approaches are discussed with special consideration of the tasks of folklorists. The importance of scrupulous exactness is stressed and some practical examples of incorrect quantitative work are discussed. The ability of finding flaws and criticising work with quantitative data – own or from other sources – is trained, including the capability of finding mistakes or weak points in the own material. It is shown, how simple statistics can be built with the help of the data-base “Integrum”, how they can (or should) be presented and statistically analysed.

The rules of riddling

Roper, Jonathan, Senior Researcher, University of Tartu, Tartu, Estonia

Back in 1973 Alan Jabbour noted that there was “a lack of recorded riddles”; we might reformulate this statement more precisely as there is “a lack of sound-recorded anglophone riddlings”, a lack that has not been liquidated since. In this presentation, examples of riddlings from North American fieldwork will be presented, and attempts will be made to generalise from them to possible answers to questions such as: how do riddling sessions begin and end?, what (stylistic and semantic) links exist between successive riddles?, and what else goes on when people are riddling?

В работе Школы участвуют:

Аверьянов Юрий Анатольевич	к. истор. н., ст. н. с., Институт востоковедения РАН, Москва	avanta_yuriy@mail.ru
Алексеевский Михаил Дмитриевич	к. филол. н., зав. сектором современного фольклора, ГРЦРФ, Москва	alekseevsky@yandex.ru
Антонов Дмитрий Игоревич	к. истор. н., доц., РГГУ, Москва	antonov-dmitriy@list.ru
Антонова Нина Ивановна	асп., ст. лаборант, ИЭА РАН, Москва	fufyrk@gmail.com
Архипова Александра Сергеевна	к. филол. н., доц., ЦТСФ РГГУ, Москва	alexandra.arkhipova @gmail.com
Астапова Анастасия Сергеевна	Ph.D. student., Univ. of Tartu, Estonia	anastasiya.ast @gmail.com
Байбурин Альберт Кашфуллоевич	д. истор. н., проф. факультета антропологии, ЕУ СПб.	abaiburin@yandex.ru
Байдуж Марина Иннокентьевна	науч. сотр., Институт проблем освоения Севера СО РАН, Тюмень	amentie@gmail.com
Батова Елена Александровна	студ., РГГУ, Москва	akaruihonoo @gmail.com
Белова Ольга Владиславовна	д. филол. н., в. н. с., Институт славяноведения РАН, Москва	kotmonya@yandex.ru
Башарин Павел Викторович	к. филос. н., зав. кабинетом иранистики, РГГУ, Москва	pbasharin@yandex.ru
Беляев Дмитрий Дмитриевич	к. истор. н., доц., РГГУ, Москва	lakamha@mail.ru
Березкин Юрий Евгеньевич	д. истор. н., зав. отделом Америки МАЭ РАН, СПб	berezkin1@gmail.com

Буйских Юлия Сергеевна	к. истор. н., м. н. с., ИИФЭ, Киев, Украина	julia.buj@gmail.com
Бурла Екатерина Изяславовна	асп., МГУ, Москва	catherinebourla@gmail.com
Бурлак Светлана Анатольевна	к. филол. н., ст. н. с., Институт востоковедения РАН / МГУ, Москва	svetlana.burlak@bk.ru
Винсент Марк	graduate student, University of East Anglia Norwich, United Kingdom	Mark.Vincent@uea.ac.uk
Вишняцкий Леонид Борисович	д. истор. н., в. н. с., Институт истории материальной культуры РАН, СПб	lvishn@yandex.ru
Возякова Наталия Владимировна	к. филол. н., преп. испанского языка, Институт лингвистики РГГУ, Москва	nvoziakova@gmail.com
Волкова Мария Дмитриевна	студ., РГГУ, Москва	greasedfungi@gmail.com
Вятчина Мария Васильевна	докторант, Тартуский университет, Эстония	maria.vyatchina@gmail.com
Галеева Альбина Шафкатовна	маг., ЦТСФ РГГУ, Москва	wwwbib@mail.ru
Горбунова Яна Яковлевна	студ., Северо-Восточный федеральный университет, Якутск	tomari_91@mail.ru
Давлетшин Альберт Иршатович	к. истор. н., науч. сотр. ИВКА РГГУ, Москва	aldavletshin@mail.ru
Джапуа Зураб Джотович	д. филол. н., директор Центра нартоведения и полевой фольклористики, Абхазский государственный	zjap@rambler.ru

	университет, Сухум	
Доронин Дмитрий Юрьевич	асп., ст. лаборант, отдел Севера и Сибири, ИЭА РАН, Москва	demetra2@mail.ru
Дробышевский Станислав Владимирович	к. биол. н., доц., МГУ, Москва	dsv_anth@mail.ru
Дыбо Анна Владимировна	д. филол. н., в. н. с. Центра компаративистики Института восточных культур РГГУ, Москва	adybo@mail.ru
Дябкин Игорь Анатольевич	асп., Амурский государственный университет, Благовещенск	igor-dyabkin@mail.ru
Евдокимова Олеся Васильевна	студ., Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет	mixfive3@yandex.ru
Ермолин Денис Сергеевич	к. истор. н., м. н. с., МАЭ РАН, СПб	denis.ermolin@gmail.com
Зайковская Светлана Андреевна	маг., ЦТСФ РГГУ, Москва	zavtrak05@mail.ru
Зислин Иосиф Мейерович	MD, психиатр, Иерусалим, Израиль	jozislin@yahoo.com
Зохиос Стаматис	Dr., Гренобль III, Париж, Франция	stamzochios@gmail.com
Ипполитова Александра Борисовна	к. истор. н., в. н. с., фольклорно-этнографический отдел ГРЦРФ, Москва	alhip@ya.ru
Иткин Илья Борисович	к. филол. н., ст. н. с., Институт востоковедения	isv@gol.ru

	РАН / учитель, школа «Муми-троль» / доц. НИУ ВШЭ, Москва	
Казакевич Ольга Анатолевна	к. филол. н., зав. лаб., Научно-исследовательский вычислительный центр МГУ / доц., Институт лингвистики РГГУ, Москва	kazakevich.olga @gmail.com
Канева Ирина Александровна	асп., ЦТСФ РГГУ, Москва	irakaneva@mail.ru
Козлова Анна Владимировна	студ., СПбГУ	yeklopozhka @gmail.com
Козлова Ирина Владимировна	к. филол. н., зав. кабинетом кафедры русской литературы, РГПУ, СПб	matira@dobre.ru
Комарова Вера Андреевна	асп., РГГУ, Москва	vir_kom@rambler.ru
Комелина Наталья Геннадьевна	к. филол. н., науч. сотр., ИРЛИ РАН, СПб	komlng@mail.ru
Коношенко Мария Борисовна	асп., Институт языкознания РАН / преп., Учебно- научный центр лингвистической типологии РГГУ, Москва	eleiteria@gmail.com
Коптев Никита Васильевич	маг., ЦТСФ РГГУ, Москва	briocht@gmail.com
Коровина Евгения Владимировна	асп., РГГУ, Москва	varna0@gmail.com
Костриченко Алина Андреевна	маг., РГГУ, Москва	murenkova@gmail.com
Крейдлин Григорий Ефимович	д. филол. н., проф. кафедры русского языка Института лингвистики РГГУ, Москва	gekr@iitp.ru

Кузнецова Лидия Витальевна	к. филол. н., ст. преп., СПбГУ	LK13005@mail.ru
Кулланда Сергей Всеволодович	к. истор. н., ст. н. с., Институт востоковедения РАН, Москва	kullanda@java.msk.ru
Кучерова Ирина Алексеевна	м. н. с., ИЭА РАН, Москва	ikucherova@gmail.com
Левкиевская Елена Евгеньевна	д. филол. н., в. н. с., Институт славяноведения РАН / проф. ЦТСФ РГГУ, Москва	elena_levka@mail.ru
Литвин Евгения Александровна	маг., СПбГУ	evgenya.litvin@ gmail.com
Лопухина Анастасия Александровна	к. филол. н., науч. сотр., Институт русского языка имени В.В. Виноградова РАН, Москва	nastyamerk @yandex.ru
Лурье Вадим Феликсович	независимый исследователь, СПб	vadimflurie@gmail.com
Майзульс Михаил Романович	преп., РГГУ, Москва	maizuls@gmail.com
Макаров Семен Семенович	асп., Северо-Восточный федеральный университет, Якутск	others3@mail.ru
Мацышина Ирина Витальевна	к. полит. н., доц., Одесский национальный университет им. И.И. Мечникова, Украина	mivbravo@gmail.com
Матлин Михаил Гершенович	к. филол. н., доц., кафедра литературы, Ульяновский государственный педагогический университет им. И.Н. Ульянова	matlin@mail.ru

Миленина Милена Михайловна	асп., Киевский национальный университет им. Т. Шевченко, Украина / маг., ЦТСФ РГГУ, Москва	dead_dahlia@ukr.net
Михайлова Татьяна Андреевна	д. филол. н., проф., РГГУ, Москва	tamih.msu@mail.ru
Момзикова Мария Петровна	студ., Европейский университет в Санкт-Петербурге	nomariam@gmail.com
Наумова Юлия Николаевна	асп., ЦТСФ РГГУ, Москва	iulia.naumova@gmail.com
Неклюдов Сергей Юрьевич	д. филол. н., проф., ЦТСФ РГГУ, Москва	sergey.nekludov@gmail.com
Николаев Дмитрий Сергеевич	к. филол. н., преп., науч. сотр., ЦТСФ РГГУ, Москва; ст. науч. сотр., филологический фак-т, МГУ, Москва	dsnikolaev@gmail.com
Орлов Федор Олегович	студ., РГГУ, Москва	fedr.orlov@yandex.ru
Панина Анна Сергеевна	к. филол. н., науч. сотр., Институт востоковедения РАН, Москва	panina-anna@yandex.ru
Паштова Мадина Михайловна	к. культурологии, ст. н. с., Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований им. Т.М. Керашева, Майкоп	gupsa@mail.ru
Пенская Дарья Сергеевна	асп., РГГУ, Москва	d.penskaja@gmail.com
Переверзева Светлана Игоревна	преп., РГГУ, Москва	P_Sveta@hotmail.com

Петров Никита Викторович	к. филол. н., ст. преп., РГГУ, Москва	nik.vik.petrov@gmail.com
Петрова Наталья Сергеевна	асп., ЦТСФ РГГУ, Москва	pena.talya@gmail.com
Пиперски Александр Чедович	асп., МГУ / асс. каф. компьютерной лингвистики, Институт лингвистики, РГГУ, Москва	apiperski@gmail.com
Попова Анастасия Александровна	студ., СПбГУ	nastekkk@mail.ru
Радченко Дарья Александровна	независимый исследователь, Москва	darya_radchenko@mail.ru
Ропер Джонатан	PhD, Senior Researcher, Univ. of Tartu, Estonia	roper@ut.ee
Рудометова Наталья Павловна	студ., Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет	rudometovan@gmail.com
Рычкова Надежда Николаевна	лаборант, ЦТСФ РГГУ, Москва	nadya.vohman@gmail.com
Соколова Анна Дмитриевна	к. истор. н., м. н. с., ИЭА РАН, Москва	annadsokolova@gmail.com
Сомин Антон Александрович	асп., РГГУ, Москва	somin@tut.by
Смирнов Антон Сергеевич	студ., РГГУ, Москва	Mr. Erzja@mail.ru
Туманова Ольга Сергеевна	маг., Пермский государственный национальный исследовательский университет	tumanova_os@mail.ru

Тюренкова Маргарита Андреевна	студ., НИУ ВШЭ, Москва	kusiar8@gmail.com
Успенский Фёдор Борисович	д. филол. н., зам. директора, Институт славяноведения РАН / в. н. с., ИВГИ РГГУ; Лаборатория медиевистических исследований, НИУ ВШЭ, Москва	FjodorUspenski @yandex.ru
Фаликман Мария Вячеславовна	к. псих. н., ст. н. с. кафедры теоретической и прикладной лингвистики филологического факультета, в. н. с. факультета психологии МГУ, Москва	falikman@online.ru
Феденок Юлия Николаевна	к. истор. н., м. н. с., ИЭА РАН, Москва	fedenok.julia @gmail.com
Филатова Василиса Олеговна	студ., РГГУ, Москва	vf0v@yandex.ru
Фрухтманн Якоб Карлович	Др., науч. сотр., Исследовательский институт Восточной Европы, Бремен, Германия	fruchtman @uni-bremen.de
Христофорова Ольга Борисовна	д. филол. н., директор, ЦТСФ РГГУ, Москва	okhrist@yandex.ru
Черванёва Виктория Алексеевна	к. филол. н., доц. кафедры теории, истории и методики преподавания русского языка и литературы, ВГПУ, Воронеж	viktoriya- chervaneva@yandex
Шевелева Александра Игоревна	маг., ЦТСФ РГГУ, Москва	asheveleva@gmail.com

Шкапа Мария Валерьевна	асп., Институт языкознания РАН, Москва	mashashkapa @gmail.com
Шмыков Сергей Николаевич	инженер-биолог, Вятский государственный гуманитарный университет, Киров	polepereiti@gmail.com
Югай Елена Федоровна	ст. преп., Вологодский институт бизнеса	leta-u@yandex.ru
Юзефович Галина Леонидовна	преп., РГГУ, Москва	galina.yuzefovich @gmail.com