



ЕВРОПЕЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

Факультет антропологии

**Антропология
Фольклористика
Социолингвистика**

Конференция студентов и аспирантов

СБОРНИК ТЕЗИСОВ

Санкт-Петербург

26 – 28 марта 2015

Оглавление

Смбат Акопян. <i>Дискурс престижности в похоронном обряде современного Еревана</i>	4
Александра Алексеева. <i>«Молчащий» музей в кишлаке на Памире</i>	8
Джорджия Бернарделе. <i>Инсценирование «свадьбы на похоронах» и венчально-похоронная ёлка в румынской традиции</i>	12
Елена Борисова. <i>Организация родительской заботы на расстоянии в семьях мигрантов из Таджикистана</i>	16
Станислава Бутовская. <i>«Добрыня и Алёша»: мужской и женский варианты популярного былинного сюжета на Мезени</i>	20
Дарья Грач. <i>Влияние этнических сообществ на локальные преобразования социокультурных пространств в г. Москве (на примере еврейского сообщества в районе Марьино роца)</i>	23
Екатерина Желтова. <i>После диглоссии: языковой репертуар и отношение к языкам в греческих миноритарных сообществах Северного Эпира (Южной Албании)</i>	28
Маргарита Золотарева. <i>«Всех в Монастырку и утопить...»: дисциплинарные практики и дисциплинарные агенты как сюжетообразующие элементы семинаристского фольклора (по материалам интервью со студентами Санкт-Петербургской духовной семинарии)</i>	32
László Kövecses. <i>The role of paganism in Estonian national identity-formation</i>	36
Полина Кошкарёва. <i>Современное российское казачество: практики исполнения и самоопределения (по материалам наблюдений казачьей смены на молодежном форуме Селигер-2014)</i>	39
Ksenia Kurochkina. <i>Farming as a job: motivations for becoming a farmer for modern Japanese young people</i>	42
Валерия Кучко. <i>Мифологический код в русской диалектной лексике со значением обман</i>	45
Елена Ларионова. <i>Вариативность произношения согласных в заимствованных словах</i>	49
Елена Лубянкина. <i>Латинизация алфавита как путеводная звезда: анализ языкового законодательства Казахстана</i>	51
Елена Малая. <i>Распространение мифологического мотива искусственного полета и его кластеризация в различных сюжетно-мотивных указателях</i>	55
Татьяна Мальцева. <i>Метаязыковой оператор мягко говоря как средство диагностики зон социального напряжения</i>	60
Кира Онипко. <i>Некролог как особая практика письма</i>	64
Алексей Плетенёв. <i>Роль собак в легенде о «дикой охоте» в северной Европе и на Британских островах: сходства и различия</i>	67
Екатерина Антонова Марина Кустова Виктория Пекарская Любовь Полянская. <i>Смягчение [м] перед [э] / [е] в заимствованных именах собственных</i>	70

Ксения Романенко. <i>«Пейринг», «слэш» и «альтернатива»: что современные фанаты видят в книгах и фильмах</i>	73
Екатерина Руднева. <i>Приказ или просьба? Факторы, влияющие на интерпретацию директивных речевых актов на рабочем месте</i>	77
Наталья Садекова. <i>Особенности внутренней и внешней трудовой миграции в городе Москва</i>	81
Anastasia Senicheva. <i>Bilinguality in everyday life: bilinguals' communication strategies and language capital</i>	87
Олеся Сурикова. <i>К изучению языкового мира русских причитаний: категория «лишительности» и ее воплощение в тексте</i>	91
Жанна Суркова. <i>«Мрачный гений славян»: английские переводы русских народных сказок как опыт интерпретации чужой культуры</i>	95
Кира Сычёва. <i>Структура коммуникации и ритуально-мифологические жанры в полевом интервью</i>	99
Роман Урбанович. <i>Советский паспорт, карта поляка и вписанные идентичности на белорусско-литовском пограничье</i>	102
Варвара Чумакова. <i>Мобильный телефон в семейных ритуалах (на примере жителей российского села)</i>	107
Азат Шакуров. <i>Дискурс по поводу языковой ситуации в республике Татарстан</i>	111
Камилла Шамансурова. <i>Болезнь как ситуация перехода в другую культурную и языковую среду</i>	116
Александр Широков. <i>Нижний Новгород: сильный, но старый центр и слабая периферия</i>	120
Максим Якубовский. <i>«И понимать бы готику чуть-чуть», или опыт анализа локального Калининградского текста</i>	124
Софья Ямпольская. <i>Русский разговорник на иврите середины XIX века: образцы бытовой речи на мертвом языке</i>	129

ДИСКУРС ПРЕСТИЖНОСТИ В ПОХОРОННОМ ОБРЯДЕ СОВРЕМЕННОГО ЕРЕВАНА

Введение

В последние годы некоторые люди выражают свою озабоченность по поводу того, что похоронный ритуал в Армении превратился во что-то престижное, роскошное и элитарное, и главным становится не то, как проводить покойного родственника в мир иной, а как с помощью этого ритуала продемонстрировать свой социальный статус. Многие дискутируют на тему похорон и возмущаются тем фактом, что современные похороны являются чем-то роскошным и показным, с помощью чего организаторы этих похорон стараются продемонстрировать окружающим свои финансовые возможности, даже если эти возможности довольно скромны.

Данная работа будет посвящена не столько исследованию того, кто кого «выше» или «ниже» в похоронном ритуале, а тому, как люди с помощью разных текстов конструируют образы «престижных» и «элитарных» похорон, каковы причины появления этих дискурсов и, в конечном итоге, какие социальные явления стоят за этими обсуждениями.

Методология

В качестве метода исследования я выбрал дискурс-анализ. В частности, подход, разработанный Эрнесто Лакло и Шанталь Муффом, который является своего рода комбинацией и модификацией двух теоретических школ – марксизма и структурализма [Филлипс, Йоргенсен 2008: 54]. Для дискурс-анализа наиболее подходящим методом полевой работы является групповое интервью или открытая групповая дискуссия, которые позволяют наблюдать за ходом интеракции без «лишнего вмешательства» исследователя. Мною были записаны 16 подобных интервью; помимо этого, я собирал материал методом наблюдения. В период исследования я наблюдал за 8 похоронами, в некоторых случаях наблюдение было включённым (это были похороны знакомых, и я был вовлечённым в ритуальный процесс). В качестве дополнительных текстов для исследования были использованы материалы газет, интернет-форумы, обсуждения в социальных сетях и т.п.

Экономический дискурс

Пожалуй, самым распространённым мотивом дискурса престижности является его экономическая сторона, и, хотя люди критикуют очень разные элементы похорон, называя их «престижными», «показными» или «формальными», на деле картина довольно плюральная, а людей в основном возмущает тот факт, что похоронный обряд для большинства является дорогим «удовольствием» и для того, чтобы организовать этот ритуал, людям часто приходится сталкиваться с финансовыми трудностями. В результате похороны для них становятся настоящей обузой, из-за чего сам ритуал видится как

«неправильный» или чересчур «роскошный» [Групповое интервью 12.02.2013, групповое интервью 24.04.2013, интервью 23.04.2013, Ереван].

Для того, чтобы получить детальную картину того, насколько для людей похороны являются затратными, посчитаем, во сколько в среднем обходятся похоронные услуги.

Например, услуги, предоставляемые похоронными сервисами (гроб, одежда для покойного, занавески и аксессуары для дома и т.п.), могут начинаться от 140.000 драм (280 EUR), а в среднем они стоят примерно 200.000 (400 EUR) [Групповое интервью 12.02.2013, Ереван]. Люди, по словам директора цветочного магазина, чаще всего предпочитают покупать венки ценой от 15.000 (30 EUR) до 25.000 драм (50 EUR) [Экспертное интервью с директором цветочного магазина 08.08.2013]. Услуги в морге стоят 30.000 драм (60 EUR) [Похоронный обряд Storaket Talk Show]. Если человек хочет, чтобы во время панихиды и похорон играл *дудук*, то ему нужно за эту услугу заплатить 60.000 драм (120 EUR), хотя один из исполнителей сказал, что знакомым или неимущим он предоставляет услуги за 30.000 (60 EUR) [Экспертное интервью с мастером игры на дудуке 28.04.2013]. По словам священников, за отпевание они не берут денег или человек сам даёт столько, сколько он желает [Экспертное интервью со священником 02.03.2013, экспертное интервью со священником 24.05.2013]. Например, в одном из случаев родственник покойного заплатил священнику 60.000 драм [Багдасарян] (120 EUR). За поминальный обед в ресторане организатору похорон приходится заплатить примерно от 5000 до 8000 драм за каждого человека (10-16 EUR) [Групповое интервью 24.04.2013, экспертное интервью с официантом ресторана 04.10.2013]. Хотя нельзя сказать точно, сколько человек придут на похороны, но, по словам директора одного из ресторанов, в большинстве случаев на поминки приходит около 100 человек [Экспертное интервью с директором ресторана 13.11.2013], таким образом это услуга в среднем будет стоить 500,000 драм (1000 EUR).

Если сложить перечисленные траты, то получится примерно 1.400.000 драм (2.800 EUR), что для большинства моих собеседников и собеседниц, зарабатывающих меньше 100.000 драм (200 EUR), действительно становится проблемой. И хотя родные, близкие и соседи тоже помогают деньгами, из двух случаев, которые у меня зафиксированы, сумма помощи в одном составила 140.000 драм (280 EUR), а в другом – 60.000 драм (120 EUR) [Групповое интервью 18.10.2013].

Село-город

Ереван, хотя город и большой (более миллиона жителей), но его основное население стало городским относительно недавно: только в советское время население нынешней столицы Армении выросло в 20 раз [Население Еревана: 30]. Выросло это население за счёт иммиграции из сел, других городов страны и за счёт репатриации. В данном контексте меня больше интересуют сельские мигранты [Диланян 2011: 26-44], поскольку собранный полевой материал показал интересное обсуждение вопроса «элитных» или «роскошных» похорон в плане их принадлежности к городскому или сельскому типу.

Встреча городских и сельских культур породила полемику вокруг вопроса, какая же составляющая ритуала более правильна, а какую можно назвать «показухой» и критиковать. Сельские мигранты в Ереване встали перед вопросом «как исполнить ритуал», и для того, чтобы показать приверженность своим традициям, они начали критиковать все те элементы похорон, которые образовались в городской среде. Однако мы видим не только полемику, но и трансформационный процесс, который происходит в городских похоронах: в них активно внедряются элементы деревенских похорон, что можно увидеть, например, в случае с так называемыми «списками» – выражением общинной консолидации, которые, хотя не имеют повсеместного распространения, но всё же в некоторых случаях составляются и горожанами [Групповое интервью 24.04.2013, групповое интервью 18.10.2013]. Кроме того, чужие похороны с их достоинствами и недостатками являются предметом постоянного обсуждения в обществе, и это заставляет людей следовать тем же общинным стандартам, которые были приняты в деревнях (что противоречит более индивидуализированной и свободной от общинных ценностей городской культуре). Таким образом, из-за влияния сельской культуры создаётся некий разрыв между общинными представлениями людей и их экономическими и социальными возможностями.

Трансформация ритуала

Другим важным аспектом критики «престижных» похорон является нарушение «старого правильного» обряда, который со временем изменился. Чтобы более детально проиллюстрировать такую критику, представим динамику некоторых процессов похоронного обряда и их обсуждение в современных дискурсах. Одним из наиболее распространённых фокусов дискурса «престижности» является поминальный стол и его «роскошь». Люди часто обсуждают поминальный стол, критикуя то, что, по их мнению, он стал походить на «праздничный». Заметим, что в их текстах этот процесс часто обозначается глаголом «превратился», то есть они подразумевают существование некоего образца поминок, который практиковался в прошлом, но искажён в сегодняшнем ритуале.

Образы «престижных поминок» и «престижных могил» основаны на тех изменениях, которые произошли за последние десятилетия и связаны со сферами услуг, которые появились после развала Советского Союза. Появление новых сфер услуг привело к разнообразию и, соответственно, создало благоприятную ситуацию для проявления финансовых возможностей в организации похорон, что повлекло за собой маркировку таких похорон как «роскошных» и «элитных».

Заключение

Исследование показало, что основной проблемой для людей является тот факт, что по экономическим причинам им не доступен тот стандарт похорон, который сегодня практикуется, и организаторам часто приходится сталкиваться с финансовыми трудностями. Однако этот факт не останавливает людей, и они всё ещё делают похороны, переходя границы своих финансовых возможностей, чтобы в глазах своего окружения или той социальной группы, которая присутствует на похоронах, статус человека не упал. То есть обряд несёт очень сильную общинную характеристику, что, на мой взгляд, связано с

присутствием сельской культуры в современном Ереване (это доказывается и той критикой, которая часто присутствует в дискурсах сельских мигрантов).

Таким образом, причиной появления дискурса престижности является несоответствием между общинными представлениями недавних сельских мигрантов в городе (желанием следовать установившимся ритуальным стандартам для поддержания собственного социального статуса) и их реальными экономическими возможностями.

Список использованной литературы:

1. Багдасарян Э. Святой отец всё сделал по-честному (на армянском). Электронный ресурс: <http://sard.hetq.am/archives/262>. Опубликовано 22.09.2009 (дата обращения: 10.03.2015).
2. Диланян А. Стать горожанином: сельские мигранты в современном Ереване // Наблюдая за изменениями: стратегии адаптации на Южном Кавказе. Сборник статей. Тбилиси, 2011.
3. Население Еревана. Этносоциологические исследования. Ереван: Издательство Армянской ССР, 1986.
4. Похоронный обряд Storaket Talk Show (на армянском) Электронный ресурс: <http://youtu.be/n1BDQ5nMrAg?t=9m26s>. Опубликовано 28.02.2012 (дата обращения: 10.03.2015).
5. Филлипс Л., Йоргенсен М.В. Дискурс анализ. Теория и метод. Харьков: Гуманитарный центр, 2008.

«МОЛЧАЩИЙ» МУЗЕЙ В КИШЛАКЕ НА ПАМИРЕ

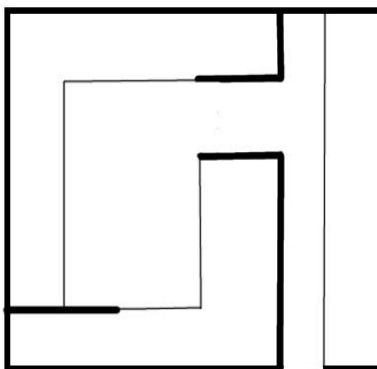
В данном докладе я опишу феномен «музея» в горном кишлаке на Памире, попытаюсь проанализировать его (музея) содержание и сравню его с памирским музеем в Санкт-Петербурге. В обоих случаях экспонирование предметов и информирование о том, для чего они нужны, не является основной музейной задачей. В своем докладе я задамсь целью объяснить «молчащий» нарратив памирских музеев (петербургского музея и музея на Памире). Моя гипотеза заключается в том, что это возникает в связи с тем, что памирцы обладают многоуровневой идентичностью («мы – таджики», «мы – памирцы», «мы – ваханцы / шугнанцы / ...»¹), причем идентичности разных уровней никак не могут быть согласованы в процессе устройства музея². Из-за этого возникает неясность, что и как должно быть представлено в экспозиции – что приводит в свою очередь к появлению «молчащего» нарратива. Хочется подчеркнуть, что описанный парадокс сохраняется и даже усиливается в условиях трансграничной миграции, так как система идентичностей становится более сложной, накладываясь на идентичности принимающего сообщества.

Перед тем, как приступить к описанию музея, необходимо сказать несколько слов о регионе, в котором я проводила исследование, так как характеристики «музея» определяются отчасти спецификой региона. Горно-Бадахшанская область республики Таджикистан населена памирскими народами, которые по вероисповеданию являются шиитами-исмаилитами. Исмаилизм связывается со стремлением к образованию, принадлежность к исмаилизму определяет специфику памирцев в качестве более открытой, мобильной, менее ортодоксально настроенной общины мусульман. Регион является труднодоступным, что обуславливает его автономию; особый статус памирцев в Таджикистане обусловлен также тем, что они говорят на памирском языке, который не является вариантом таджикского. При этом официально памирцы записаны «таджиками» и их местные особенности и идентичности не рассматриваются в качестве самостоятельных.

Описание. Музей в кишлаке представляет собой дом на краю деревни. Пространство дома разделено на две части. Первая часть – это проход ко второй части, своеобразный коридор. К внутренней части стен дома (отмечены на рисунке толстой линией) прилегает суфа (отмечена на рисунке тонкой линией). Как и в традиционном памирском доме, на крыше главной части расположено окно.

¹ Названия соответствующих регионов Памира.

² Если бы у музея была целевая аудитория, то, возможно, экспозиция была бы более организованной, так как определенные идентичности актуализируются в разных случаях и во взаимодействии с разными социальными группами.



Специфических музейных экспонатов мало, они размещены по всему пространству дома – это в основном музыкальные инструменты. Экспонаты не закреплены ни за каким определенным местом, выстроенной экспозиции нет как таковой. Из вещей, на которых акцентируется внимание «экскурсоводом»¹, стоит отметить резьбу по дереву, которая используется в оформлении дверного проёма. В целом от жилого дома «музей» отличается только тем, что его пространство не обжито, отсутствуют предметы интерьера, связанные с ежедневными практиками и с личной историей жителей дома (как, например, фотографии родственников). «Музей» имеет мало посетителей, так как число туристов на Памире достаточно невелико, а местные жители не являются целевой аудиторией. Кроме этого, посещение музея затруднено, так как – чтобы попасть в музей – необходимо разыскать смотрителя и попросить, чтобы он открыл музей (обычно он закрыт); с другой стороны, необходимо в принципе *знать* о существовании музея. Попадая в «музей» во Вранге, сторонний зритель видит нечто совершенно отличное от того, что он ожидал увидеть. В качестве иллюстрации тезиса я приведу реакцию туристов из Израиля, которые, выходя из музея, выразили скептицизм относительно интересности / познавательности музея (*«это самый 'интересный' музей, который мы когда либо видели»*). Действительно, лишенный какого бы то ни было текста и не слишком отличный от простого дома, музей вызывает недоумение.

Перед тем, как приступить к анализу отсутствия музейного нарратива в данном случае, необходимо упомянуть, что музей рассматривают как инстанцию «национального» дискурса [Беззубова 2011; Anderson 1991]. Особенно это проявилось в постсоветский этап национального строительства. Это относится и к Таджикистану, где в каждом большом городе есть национальный музей (Душанбе, Худжанд и Пенджкент). Одной из целей таких музеев является формирование национальной идентичности, то есть создание чувства общности жителей страны и построение границы между своим и чужим. Если рассмотреть музей в кишлаке с такой точки зрения, то можно предположить, что отсутствие нарратива в музее говорит об отсутствии здесь однозначной идентичности. Как я говорила выше, памирские народы, в силу удаленности их района расселения, представляют собой обособленную группу. Их отличает от остального населения Таджикистана их религия (исмаилизм) и язык (памирский). Тем не менее, Горно-Бадахшанская автономная область является частью Таджикистана, следовательно, памирцев и таджиков объединяет общая национальная история. В официальной статистике и риторике памирцы рассматриваются в качестве таджиков. Таким образом,

¹ Роль «экскурсовода» / смотрителя заключается лишь в том, что он открывает дверь.

«таджикская» и «нетаджикская» идентичности вступают в конфликт друг с другом, что заметно и в интервью (в разных ситуациях мои информанты называют себя то таджиками, то памирцами). С другой стороны, в регионе существует множество локальных идентичностей. Среди них можно перечислить *ваханцев*, *шугнанцев*, *язгулямцев* и др., причем у каждой группы есть свой вариант памирского языка, и часто отличия вариантов достаточно велики [Каландаров 2005]. В этой точке возникает второй уровень противоречия: памирская идентичность противопоставляется локальной, и становится непонятным, в каких случаях актуализируются различные стратегии идентичности. Кажется, что именно такие конфликты выбора и обуславливают появление «молчащего» музея. При этом сам факт, что музей появляется в кишлаке, говорит о том, что у жителей кишлака есть потребность установить порядок на уровне идентичностей, говорит о необходимости такого нарратива.

«Молчание» музеев не означает, однако, что они не играют никаких вообще функций в обществе. Значимым представляется то, что музеи на Памире появляются рядом с *мазарами* (почитаемыми местами). Н. Емельянова пишет, что в 1990-х годах в Бадахшане появляется значительное количество мазаров, причем над мазарами возводятся специальные сооружения, а из жителей кишлака выбирается смотритель мазара [Емельянова 2004]. Музеи в кишлаках, которые мне известны (музей в кишлаке Поршневу у источника Носир Хусрав, музей Муборака Вахони в кишлаке Ямг, музей во Вранге рядом со ступой, музей рядом с захоронением Хазрати Офтоби), также появляются в 1990-е годы. Каждый из этих музеев расположен рядом с мазаром (в первом случае это святой источник, во втором случае – святой камень, в третьем – буддийская ступа, в четвертом – захоронение). В первых двух музеях есть экспозиция, посвященная исмаилитскому святому (пиру), его жизни, в последних же двух музеев – это простой памирский дом; в случае со ступой в принципе нет того пира, которому можно посвятить музей, нет также и никакой информации о мазаре, о его истории. Можно предположить, что построение музея рядом с мазаром является определенной формой легитимации религиозных практик, существующих вокруг святого места. Однако остается непонятным, зачем потребовалась такая легитимация в эпоху, когда религиозные практики перестали подвергаться запрету. Возможно, это обусловлено «советскими» представлениями о легитимации пространства¹.

Любопытно, что практика создания подобного рода «музеев» сохраняется и в диаспоре за пределами Таджикистана. Памирцы, находясь в миграции, организуют себе пространство для сбора общины, оформляя его в стиле памирского дома, развешивают по стенам музыкальные инструменты. Такое помещение в Санкт-Петербурге также называется «музеем». В петербургском «музее» происходят встречи общины и занятия школы для детей (памирцев). Музей в разные моменты называется то памирским, то таджикским (чаще же называется просто «музеем» без спецификации), причем те немногие «экспонаты», которые есть в музее, не обязательно таджикские / памирские: в «музее», например, есть афганские тубетейки. Если рассматривать стратегии идентичности как разграничение «своего» и «чужого», можно заметить в связи с этим еще один уровень структуры идентичностей («восточный»): появление в «музее» афганских

¹ Замечу, что подобным примером легитимации религиозных практик можно назвать построение домов отдыха рядом с мазарами в Центральной Азии в советское время.

тубетеек легко интерпретировать как репрезентацию противопоставления «восточного» «западному». В целом же музей также можно назвать «молчащим», как и музей во Вранге – так как невозможно выделить музейный нарратив. Отличие петербургского «музея» от памирских заключается в том, что в нем собирается община; музеи же в Бадахшане большую часть времени закрыты. Также в «музее» в Петербурге запрещены любого вида религиозные практики (так как музей находится на территории Дома национальностей, устав которого эксплицитно запрещает проведение подобного рода практик на его территории).

Вывод

Подводя итог, важным кажется подчеркнуть, что само создание музея (потребность в музее) говорит о том, что как на Памире, так и в диаспоре есть «запрос» на некоторую самостоятельную идентичность, которую не удастся четко установить, и это приводит к отсутствию нарратива как в первом, так и во втором случае. Построение музея как легитимирующего религиозные практики вокруг мазара характерно только для кишлаков Памира, так как в Петербурге такая практика невозможна из-за эксплицитного запрета религиозных практик в Доме национальностей.

Список использованной литературы:

1. Anderson B. *Imagined Communities*. New York: Verso, 1991.
2. Беззубова О. Современный музей как инстанция дискурса «национального» // Вопросы музеологии. 2011. № 2. С. 20-29.
3. Емельянова Н. О некоторых особенностях религиозной практики ираноязычных народов Памира и Кавказа // Ирано-Славика. 2004. № 3-4. Электронный ресурс: http://lit.lib.ru/e/emelxjanowa_n_m/text_0060.shtml (дата обращения: 18.03.2015).
4. Каландаров Т. Памирские мигранты-исмаилиты в России // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. 2005. № 178. С. 3-26.

ИНСЦЕНИРОВАНИЕ «СВАДЬБЫ НА ПОХОРОНАХ» И ВЕНЧАЛЬНО-ПОХОРОННАЯ ЁЛКА В РУМЫНСКОЙ ТРАДИЦИИ

«Свадьба на похоронах» – своеобразное инсценирование свадьбы, исполненное в честь преждевременно умерших холостых и незамужних людей. Ритуал в своей общей схеме широко засвидетельствован у многочисленных культур в мире [Fochi 1964: 493-509], так что его можно считать своего рода «антропологической универсалией». Данный доклад опирается главным образом на фольклорный материал (причитания и церемониальные песни) румынской и молдавской традиций. Особое внимание уделяется, в частности, некоторым характерным элементам румынского ареала, которые, на наш взгляд, представляют особый интерес.

«Фиктивная свадьба» – двойной, «посмертный» ритуал, направленный на удовлетворение умершего, который не успел вступить в брак: в рамках ритуала делается попытка переустановить равновесие, разрушенное неестественной кончиной молодого человека, во избежание опасности возвращения покойника в виде демонического существа.

Взаимосвязь погребального и свадебного обрядов неоднократно отмечали этнографы [Байбурин и Левинтон 1990: 64-99]. Отражение похорон и свадьбы¹ в первую очередь следует отнести к структурному сходству этих ритуалов как «переходных» ритуалов жизненного цикла. Переход жениха и невесты в новое жизненное и социальное состояние метафорически сближается с необратимым переходом души покойника из мира живых в иной мир. Кроме того, в структурной общности двух обрядов решительную роль играет тема «доли» [Седакова 2004: 265-276]: включение свадебных элементов в любой погребальный обряд (не только в контексте похорон холостых и незамужних) – как например, венчальный наряд (*cămeșă de mire, cămeșă de mireasă*), который надевают на женщину или который кладут ей в гроб – означает своего рода выделение покойному его доли и, в частности, одного компонента доли или жизни каждого индивида, то есть свадьбы.

В случае «свадьбы на похоронах» картина осложняется: здесь мы имеем дело не просто с «включением» отдельных элементов свадебного обряда в похоронный, а с систематическим «сочетанием» этих двух семантик как в плане ритуальных действий, так и в плане терминологии [Седакова 1979: 85-87]. *Mirele* (покойник-жених) или *mireasa* (покойница-невеста) получают фиктивного партнёра – девушку или парня, которые будут

¹ Не говоря уже о целой системе отсылок и «перекличек», наблюдаемых в фольклорных текстах.

играть роль невесты или жениха. Оба одеваются соответственно их церемониальным ролям, в белый венчальный наряд.

О траурном обстоятельстве участники на похоронах говорят только метафорическим образом, как если бы речь шла о реальной свадьбе. Так, мать в плаче может упрекнуть умершую дочь за то, что решение выйти замуж она приняла самостоятельно, не учитывая мнение родителей:

Uă mîndrucă și mînireasă	Ой красивая невестушка
Uă a me inimă mîni-i arsă.	Ой у меня сердце сгорело.
Uă mîndrucă te-ai măritat	Ой красивая ты замуж вышла
Și nimic n-ai povestit	И не дала нам знать,
Că tu vrei să-te măriți.	Что замуж выйти ты хотела ¹ .

Молодые друзья покойника составляют свадебную-похоронную свиту – *vătăjeii* (неженатые друзья умершего парня) и *druștele* (незамужние подруги умершей девушки):

In ti scoală și ni spuni,	Вставай и скажи,
Vatajăi pi cini-om puni?	Кого тебе назвать друзьями?
C-asta nuntă nu-i pi cali,	Свадьба еще не готова,
Vatajăi cu capuri goali	У друзей голова непокрыта
Și druștili displetiti,	А у подруг волосы распущены,
Nafrămili nitigiti!	Платки гладкие! ²

Следует иметь в виду, что молодые друзья в качестве ритуальных агентов исполняют иногда те же действия, связанные с умыванием, одеванием тела и несением гроба, которые обычно приписываются пожилым людям [Kligman 2005: 167].

Во всем румынском ареале³ целый ряд обрядовых действий совершается в связи с венчальным деревом, «венчально-похоронной ёлкой» (*brad, buhaș*). Несмотря на то, что данный обряд выполняется всё реже (главным образом ввиду того, что смерти холостых и незамужних значительно уменьшились), его можно всё-таки записать и в наши дни в разных сёлах Румынии, особенно в горных областях. Ритуал по своей общей схеме заключается в следующем: небольшая группа молодых друзей умершего отправляется в лес⁴, где выбирает красивую, пышную ёлку, которая по своим свойствам подходит покойнику. Главный критерий выбора – высота, которая по возможности должна соответствовать возрасту покойного: ёлка, например, должна иметь «рост» столько метров, сколько лет прожил покойник [Stoian 2012: 127]. Это предписание прямо относится к древнейшему представлению о росте как отражении души человека, его «низшей» души или, иными словами, его «духа», «жизненной силы».

¹ [Kligman 2005: 170]: Из плача, записанного в 1978 г. в Трансильвании, Иэуде.

² [Ciubotaru 1999: 241]: Sabasa – Neamț.

³ Такой обычай наблюдали и в некоторых вариантах украинского обряда.

⁴ В большинстве случаев они идут пешком, но – если лес находится в соседнем селе – они, как правило, едут верхом.

Ёлку срубают топором и затем приносят¹ к дому умершего: здесь ее передают девушкам и женщинам, которые долго украшают её лентами, цветами, венками. Украшая дерево, женщины исполняют специальные обрядовые песни, в том числе и «песню о ёлке» [Bot 1968: 198]. В тех местностях, где она сохранила свой церемониальный смысл, «песня о ёлке» исполняется женщинами ещё несколько раз в течение самого прогребального обряда (на шествии из дома к церкви и из церкви на кладбище, и на кладбище при посадке дерева).

Запреты на употребление определенных цветов характерны для разных традиций: на румынской «свадьбе на похоронах», например, красный цвет может быть исключен из украшений дерева и одежды людей, носящих траур [Bot 1968: 198-199; Ciubotaru 1999: 127-128], а в Украине, наоборот, красный обильно представлен именно на похоронах холостых и незамужних.

В день погребения наряженная ёлка занимает почётное место перед погребальной процессией: молодые несут её к церкви и затем после службы на кладбище, где её сажают на могиле рядом с крестом.

Венчально-похоронная ёлка – символ-воплощение самой «судьбы» покойного: к ней постоянно относятся как к живому существу, чувствующему и осознающему всё, что происходит вокруг него. Скоропостижная, нежелательная смерть – общий элемент судьбы двух молодых существ, покидающих жизнь ещё в расцвете сил. Символическое «братание» закрепляется и совместным «погребением»: так, тление посаженной ёлки может отражать телесное разложение покойника и в то же время постепенное удаление души как из мира живых, так из памяти родственников.

– Bradule, bradule,	– Ёлка, ёлочка,
Nu tie supăra,	Не печалься,
Că Ionu-ș' are	У Иона же есть
O taică ș-o maică,	Отец и мать,
Ei or alerga	Они к тебе придут
Și ti-o lăcrăma,	И слёзы прольют,
Die nu ti-i usca	Так что не засохнешь ²

Церемониально наряжённая ёлка воспринимается, в частности, как олицетворение молодости, жизненной силы, сексуальной потенции умершего. Показательно, что в некоторых случаях к украшенному дереву обращаются как к «невесте» покойника (или «жениху» покойницы): так, дерево в качестве «суженой» собирается «против воли» к «унылой свадьбе», устроенной в честь покойного его родственниками.

Употребление растительных «двойников» человека – в виде ёлки, плодового дерева или специального «заместителя» дерева, например, копия с флагом (*steag*) – неслучайно наблюдается и в других обрядах «перехода», в родильном обряде и свадьбе [Vulcănescu

¹ Интересно, что на обратном пути дерево несут верхушкой вперёд.

² [Kahane, Georgescu-Stănculeanu 1988, n. 264: 669]: Cricău – Alba.

1972: 53-64]. Интересную параллель можно установить также с северно-русским комплексом прощания невесты с ее «девьей красотой»: в редких записях «девью красоту» невесты символизировала заломленная в лесу веточка дерева, которую девушки наряжали украшениями и затем «раздевали» под пение церемониальных песен [Потанина, Леонова, Фетисова 2002: 126-127].

Список использованной литературы:

1. Байбурин А. К., Левинтон Г. А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М.: Наука, 1990. С. 64-99.
2. Bot N. Buhaşul – obicei şi cântec ceremonial de înmormântare din tinutul Năsădului // Folclor literar. Timişoara: Universitatea din Timişoara, 1968. Vol. 2. P. 194-220.
3. Ciubotaru I. H. Marea trecere. Bucureşti: Grai şi suflet - cultura naţională, 1999.
4. Fochi A. Mioriţa. Tipologie, circulaţie, geneză, texte. Bucureşti: Ed. Academiei Republicii Populare Române, 1964.
5. Kahane M., Georgescu-Stănculeanu L. Cântecele zorilor şi bradului (Tipologie muzicală). Bucureşti: Editura muzicală, 1988.
6. Kligman G. Nunta mortului. Ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania. Iaşi: Polirom, 2005 (Berkeley - Los Angeles: University of California Press, 1988).
7. Marian S.F. Înmormântarea la români. Bucureşti: Grai şi Suflet-Cultura naţională, 1995 (Bucureşti: Editura Carol Göbl, 1892).
8. Muşlea I. La mort-mariage, une particularité du folklore balkanique // Mélanges de l'école roumaine en France. Paris: Gamber, 1925. P. 3-32.
9. Потанина Р. П., Леонова Н. В., Фетисова Л. Е. Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока. Свадебная поэзия. Похоронная причеть. Новосибирск: Наука, 2002.
10. Седакова О. А. Содержательность вариаций обрядового текста (восточнославянский погребальный обряд) // Balkano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста. Пред. мат.лы и тезисы, 1979. С. 85-87.
11. Седакова О. А., Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Поэтика обряда. Москва: Наука, 2004. С. 265-276.
12. Stoian G. C. 'Bradul din Brazi'. Un rit funerar din Brazi, Haţeg // Orma. Revistă de studii etnologice şi istorico-religioase. Târgu Lăpuş: 2013. N. 17. P. 125-136.
13. Vulcănescu R. Coloana cerului. Bucureşti: Ed. Academiei Republicii Socialiste România, 1972.

ОРГАНИЗАЦИЯ РОДИТЕЛЬСКОЙ ЗАБОТЫ НА РАССТОЯНИИ В СЕМЬЯХ МИГРАНТОВ ИЗ ТАДЖИКИСТАНА

Данный доклад выполнен на материале двух полевых исследований, проведенных автором (в рамках написания магистерской диссертации) в августе 2014 г. и феврале 2015 г. в Республике Таджикистан. Моими информантами стали жители 5 кишлаков, входящих в один из джамоатов на Севере Таджикистана – как сами мигранты, так и члены их семей, которые никогда не были в России, а также директора, учителя и ученики двух школ с русским и таджикским языками преподавания.

Миграция из Таджикистана в Россию носит транснациональный характер. Мигранты, приезжая, в основном, на заработки сохраняют очень тесные связи с местом исхода и вынуждены следовать тем обязательствам, которые накладывает на них в месте исхода род, семья, социальное окружение, особенно в сельской местности. Очевидно, что миграция плотно вошла в образ жизни населения Таджикистана: уже выросло целое поколение, которое провело большую часть своей самостоятельной жизни в миграции, уехав туда сразу после вступления в брак; в настоящий момент уже их дети собираются в миграцию.

Зарубежные антропологи давно обратили внимание на тот факт, что выстраивание миграционных стратегий чаще происходит не отдельным индивидом, а нуклеарной или, чаще, расширенной семьей, и решения принимаются таким образом, чтобы все члены семьи в итоге получили какую-то выгоду и поддержку. Осознание этого факта сместило фокус в рассмотрении транснациональных потоков с отдельных индивидов или целых сообществ на транснациональные семьи. Под транснациональными семьями понимаются такие семьи, члены которых разделены и проживают в разных государствах какое-то, иногда очень продолжительное время, но, несмотря на это, поддерживают контакты, создают и всячески культивируют чувство семейного единства, своей общности, эмоциональной сопричастности друг другу. Такие семьи можно рассматривать как воображаемые сообщества, члены которых вынуждены постоянно активно работать над созданием и поддержанием чувства близости через определенные транснациональные практики для того, чтобы их родственные связи не потеряли своей значимости. В эти практики включаются, как правило, все члены расширенной семьи и дальние родственники, однако, по мнению ряда исследователей, именно в отношениях между родителями и детьми мы можем наблюдать самые сильные транснациональные связи и устоявшиеся транснациональные практики, поскольку создаваемое за счет постоянных виртуальных контактов приватное пространство между родителями и детьми отличается наибольшей плотностью ввиду того, что родители пытаются компенсировать свое

физическое отсутствие через воздействие на повседневную жизнь детей, оставленных дома [Baldassar 2007].

Мой доклад посвящен проблемам транснационального родительства; в основном, речь пойдет о переживании опыта материнства на расстоянии. Я рассмотрю некоторые практики дистантного родительства и отношение к ним в отсылающем сообществе. Главными вопросами, которыми задаются исследователи в контексте изучения транснационального родительства, являются следующие: как мигрантам удается поддерживать эмоциональную близость со своими детьми на расстоянии, как реорганизуются идеологии и практики родительской заботы, кому и на каких основаниях делегируется забота об оставленных дома детях и другие [Carling, Menjivar & Schmalzbauer 2012].

Если раньше отъезд женщин на заработки можно было себе представить лишь в исключительных случаях (это были, как правило, разведенные или овдовевшие женщины), то сейчас довольно распространена практика, когда в миграцию уезжают оба супруга или, в некоторых случаях, даже одна женщина, в то время как мужчина остается с детьми. Отъезд матери, как правило, не осуждается сообществом, поскольку он легитимируется именно наличием обязательств перед детьми (как минимум – организовать обрезание и свадьбу, а до этого момента поддерживать материально). Однако одной материальной поддержки от матери-мигрантки недостаточно – как правило, она не снимает с себя и других родительских обязанностей по воспитанию и эмоциональной поддержке детей, но осуществляет их с помощью современных средств коммуникации, в основном, с помощью частых звонков по мобильному телефону. В то же время отцы ограничиваются лишь материальной поддержкой детей и выполнением дисциплинирующей функции.

В советский период функцию социальной поддержки семей осуществляло государство, после распада Советского Союза большинство институтов социальной поддержки прекратило свое существование в прежнем виде. Поэтому в постсоветский период в центральноазиатских республиках люди больше стали полагаться на родственные связи и вкладывать больше ресурсов в выстраивание родственных сетей [Ismailbekova 2014]. Эти связи легко актуализируются в кризисных ситуациях, что касается напрямую и ситуации миграции. Зачастую материальные возможности мигрантов и их юридический статус на территории принимающей страны, а часто и представления о должном воспитании детей и правильном жизненном пути не позволяют им забрать ребенка с собой. Чаще всего дети остаются со старшими членами расширенной семьи – бабушками и дедушками по отцовской линии. Другие варианты рассматриваются лишь в том случае, если в семье отсутствуют бабушки и дедушки или количество оставленных им внуков уже настолько велико, что они не в состоянии справиться с ними. Но иногда принятие решения о том, с кем из родственников останутся дети, сопровождается конфликтами между родственными группами мужа и жены, поскольку возложение на себя обязанности по воспитанию «чужих» детей в данной ситуации является своего рода капиталом: от этого зависит, кому будут поступать переводы от мигрантов. Еще одним вопросом является то, как распределяются деньги, предназначенные для ребенка. Некоторые родители присылают деньги прямо своим

детям-подросткам, чтобы исключить их растрату опекунами на свои нужды, а не на нужды детей (хотя в среде учителей и есть некоторые представления о том, что такие дети «портятся» и «становятся наглыми»). Но в случае с маленькими детьми такая мера не представляется возможной, и часто по приезду возникают конфликты, если мать видит, что условия содержания ребенка не соответствуют ее представлениям.

Исследователи обратили внимание на тот факт, что в то время, как в одних сообществах отъезд матери на заработки является поводом для вынесения оценочных суждений и воспринимается крайне негативно, что заставляет мигранток испытывать острое чувство вины, то в других – ситуация разделенности матери и ребенка не воспринимается самими мигрантами как ненормальная и не стигматизируется сообществом. Это позволяет родителям, оставляющим своих детей, избежать чувства вины и упреков в том, что своими переводами и подарками они «откупаются» от детей, не выполняя при этом воспитательной функции [Akesson, Carling & Drotbohm 2012]. Именно с таким положением вещей я столкнулась в моем поле. Я полагаю, это связано с тем, что в центральноазиатских обществах идеал нуклеарной семьи с плотным эмоциональным контактом между ее членами и идеология интенсивного материнства никогда не были преобладающими, и только начинают утверждаться преимущественно среди образованных групп населения [Harris 2004]. Этим можно объяснить и несовпадение дискурса западных некоммерческих организаций, которые воспринимают сложившуюся ситуацию как критическую и бесконечно перечисляют в своих отчетах многочисленные негативные последствия миграции родителей для детей, с мнением большинства членов сообщества на этот счет, которое можно выразить цитатой из интервью с директором «таджикской» школы: *«Проблемы? Ну, они, как вам сказать, они очень хотят, чтобы родители это, ну, дети же все хотят, чтобы с ними были родители, но нельзя же здесь. Если здесь, то надо стро... дом строить надо же, надо, у нас многодетные, да, все, национальные, да. Здесь невозможна ни стройка, ни свадьба, ничего невозможно, поэтому они едут туда, работают. Но благодаря России [пауза] в каждой семье у них машины, от одной до трех машин, благодаря это, ну, состояние там. Нормально же! Они довольны».*

Список использованной литературы:

1. Абашин С.Н. Среднеазиатская миграция: практики, локальные сообщества, транснационализм // Этнографическое обозрение. 2012. №4. С. 3–13.
2. Akesson L., Carling J & Drotbohm H. Mobility, Moralities and Motherhood: Navigating the Contingencies of Cape Verdean Lives // Journal of Ethnic and Migration Studies. 2012. Vol. 38:2. P. 237-260.
3. Baldassar L. Transnational Families and the Provision of Moral and Emotional Support: The Relationship between Truth and Distance // Identities: Global Studies in Culture and Power. 2007. Vol. 14:4. P. 385–409.
4. Boccagni P. Practising Motherhood at a Distance: Retention and Loss in Ecuadorian Transnational Families // Journal of Ethnic and Migration Studies. 2012. Vol. 38:2. P. 261-277.

5. Carling J., Menjívar C. & Schmalzbauer L. Central Themes in the Study of Transnational Parenthood // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2012. Vol. 38:2. P. 191-217.
6. Coe C. Growing Up and Going Abroad: How Ghanaian Children Imagine Transnational Migration // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2012. Vol. 38:6. P. 913-931.
7. Gardner K. Transnational Migration and the study of children: an Introduction // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2012. Vol. 38:6. P. 889-912.
8. Harris C. Control and Subversion: Gender relations in Tajikistan (Anthropology, Culture and Society). Pluto Press, 2004.
9. Ismailbekova A. Securing future lives of children through ritualized parenthood in the village of Bulak, Kyrgyzstan // *Anthropology of East Europe Review*. 2014. Vol. 32:2. P. 17-32.
10. Levitt P., Schiller N. G. Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society // *International Migration Review*. 2004. Vol. 38:3. P. 1002–1039.
11. Parrenas R. S. Transnational Fathering: Gendered Conflicts, Distant Disciplining and Emotional Gaps // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2008. Vol. 34:7. P. 1057–1072.

«ДОБРЫНЯ И АЛЕША»: МУЖСКОЙ И ЖЕНСКИЙ ВАРИАНТЫ ПОПУЛЯРНОГО БЫЛИННОГО СЮЖЕТА НА МЕЗЕНИ

Былина про Добрыню и Алешу входит в число наиболее популярных на Русском Севере. На Мезени этот сюжет является самым распространенным и занимает первое место по частоте исполнения.

Всего в разные годы, с 1901 по 1978, было записано 35 текстов от 27 исполнителей (трое из которых пели хором).

Обращает на себя внимание тот факт, что число исполнительниц в два раза превышает число исполнителей. А текстов, записанных от женщин, в два раза больше, чем записей от мужчин. Таким образом, эта былина сказывалась преимущественно женщинами, и в то же время именно этот сюжет был самым исполняемым среди женщин. Я хочу указать на некоторые отличия, которые бросаются в глаза при сопоставлении мужского и женского вариантов этого сюжета и позволяют говорить о существовании двух более или менее автономных версий истории про Добрыню и Алешу.

В начале XX века эта былина была популярна среди молодежи, чего нельзя сказать о более позднем времени. Самый младший исполнитель – девушка 24 лет. Самый старший – мужчина 75 лет. Соотношение мужчин и женщин за все годы было более или менее одинаковым.

Былины, записанные от мужчин, заметно длиннее женской версии. Самые пространственные варианты записаны А.Д. Григорьевым в 1901 году. Пересказы и припоминания сюжета зафиксированы как от мужчин, так и от женщин. Распределение мужского и женского исполнения этой былины довольно равномерное по территории Мезенского района.

Весьма любопытно обратиться к сюжету былины в мужском и женском исполнениях. Обращает на себя внимание зачин былины: мужчины и женщины начинают сказывать по-разному.

Я сопоставила все мезенские тексты былины про Добрыню и Алешу и выявила перечень мотивов, задействованных в этом сюжете. Я составила таблицу частотности употребления этих мотивов исполнителями, и оказалось, что некоторые из них представлены во всех без исключения мужских и женских текстах (это ключевые мотивы, на которых держится сюжет, они встречаются даже в самых коротких стихотворных записях и пересказах), некоторые мотивы употребляются регулярно, а также есть целый ряд единичных или крайне редко встречающихся мотивов, которые обычно являются личным вкладом исполнителя в рассказываемую историю. Некоторые мотивы встречаются только в женских или только в мужских вариантах.

Сложная система отношений между персонажами в мужской и женской версиях выстраивается также за счет особенностей употребления исполнителями былинных имен собственных.

В исследованиях, посвященных былинам, имя собственное рассматривается преимущественно с точки зрения семантики [Пропп 1958] и исторического изучения эпоса¹. Предпринимались попытки привязать к именам собственным конкретные характеристики персонажа, исходя из анализа былинных сюжетов.

Именной указатель продолжающегося издания «Свод русского фольклора. Былины»² демонстрирует ряд особенностей: во-первых, перечень имен былинных персонажей отличается крайней устойчивостью; во-вторых, имена одних и тех же персонажей взаимозаменяемы. Однако замены возможны только в пределах традиции, любые другие имена недопустимы.

Такая ограниченность является редкостью для большинства фольклорных жанров, где допускается подстановка любого имени собственного в зависимости от контекста исполнения и адресата. Былинная речь не была направлена на установление прямой коммуникации со слушателем путем, например, включения его имени в былинку, что возможно в сказке. В былинах нет имен, которые выступали бы точками соприкосновения с реальным миром сказителя, как в случае с индивидуальным поэтическим творчеством.

Между тем, именно былинное имя собственное обладает определенным авторитетом и обуславливает легитимность высказывания – произносимого текста былины – и тем самым не только обеспечивает веру в безусловность происходящего, но и способствует глубоко личному переживанию каждой истории.

Как по-разному эти истории проживаются, очевидно из анализа форм имени собственного в былинах. За счет разницы в употреблении имени исполнителями проявляются, например, поведенческие стереотипы, предписания и трансгрессии, а также особенности речевого этикета мужчин и женщин. Трансформации имени собственного отражают социальные стратегии представителей разных полов, выявляя сложную систему родственных и иных связей в традиционном обществе.

Специфика употребления имен в мужском и женском исполнении по-разному выстраивает отношения между персонажами.

Противоречия между общими закономерностями и индивидуальными особенностями использования различных форм имен собственных сказителями, с одной стороны, артикулируют социальную норму (поведения и др.), с другой – отражают индивидуальные переживания участников речевого акта.

Так, несмотря на то что на первый взгляд кажется, что мужчины и женщины рассказывают одно и то же, обнаруживаются два сводных варианта этого сюжета, каждый из которых уникален.

¹ Вс. Миллер и другие представители исторической школы делали акцент на поиске первоисточников имен – реальных прототипов былинных персонажей.

² Свод русского фольклора. Былины: в 25 т. Т. 5. Былины Мезени. М., 2006. С. 320 – 254.

Через один и тот же сюжет мужчины и женщины по-разному реализуют свои взгляды на жизнь, он проживается ими по-разному. Синхроническое описание комплекса мотивов и анализ имен собственных, на мой взгляд, позволяют почувствовать эту разницу. Не просто узнать о представлениях «русского народа», а обнаружить в том числе, например, социальные конфликты, которые имели место в традиционном обществе.

В большинстве работ, посвященных эпосу, исполнитель играл второстепенную роль. Сказывание былин считалось мужской практикой, и исполнитель был просто исполнителем, неважно какого пола. При описании поэтики былин, их музыкального и ритмического строя и других факторов этот аспект не учитывался. На примере этого сюжета я хочу показать, что женское исполнение отличается от мужского, что очевидно уже на уровне сюжета.

Для каждого из исполнителей эта история была по той или иной причине актуальна.

Список использованной литературы:

1. Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004.
2. Азбелев С.Н. Историзм былин и специфика фольклора. М., 1982.
3. Астахова А.М. Былины: Итоги и проблемы изучения. М.; Л., 1966.
4. Астахова А.М. Русский былинный эпос на Севере. Петрозаводск, 1948.
5. Бернштам Т.А. Былины на Печоре // Свод русского фольклора. Былины: в 25 т. Т. 1. Север Европейской России: Былины Печоры. СПб.; М., 2001.
6. Григорьев А.Д. Кулойский и мезенский края и былинная традиция в них // Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899 – 1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа: в 3 т. Т. 2. СПб., 2002 – 2003. С. 9 – 37.
7. Жирмунский В.М. Народный героический эпос: Сравнительно-исторические очерки. М.; Л., 1962.
8. Лорд А.Б. Сказитель. М., 1994.
9. Миллер В.Ф. Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892.
10. Неклюдов С.Ю. Время и пространство в былине // Славянский фольклор. М., 1972. С. 18 – 45.
11. Новиков Ю.А. Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000.
12. Пропп В.Я. Русский героический эпос. М., 1958.
13. Путилов Б.Н. Эпическое сказительство. М., 1997.
14. Свод русского фольклора. Былины: в 25 т. Т. 3 – 5. Север Европейской России: Былины Мезени. СПб., 2003 – 2006.
15. Скафтымов А.П. Поэтика и генезис былин. Саратов, 1994.
16. Смирнов Ю.И., Смолицкий В.Г. Былины о Добрыне Никитиче и Алеше Поповиче // Добрыня Никитич и Алеша Попович. М., 1974. С. 343 – 360.
17. Olson L., Adonyeva S. The Worlds of Russian Village Women: Tradition, Transgression, Compromise. Wisconsin, 2013.

ВЛИЯНИЕ ЭТНИЧЕСКИХ СООБЩЕСТВ НА ЛОКАЛЬНЫЕ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ
СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ПРОСТРАНСТВ В Г. МОСКВЕ
(НА ПРИМЕРЕ ЕВРЕЙСКОГО СООБЩЕСТВА В РАЙОНЕ МАРЬИНА РОЩА)

В представленном исследовании я сделала попытку проанализировать влияние еврейского религиозного сообщества, проживающего в районе Марьино роца в Северо-Восточном административном округе города Москвы, на социокультурные пространства выбранного района.

Основная цель моей работы – ответить на вопрос, можно ли говорить о создании некоего «еврейского квартала» в Москве, и если да, то какими отличительными характеристиками от других кварталов города он обладает.

Исследование выстроено вокруг нескольких блоков вопросов, которые позволяют определить изменения, происходящие в районе города под влиянием населяющего его этнического сообщества. Что такое «еврейское сообщество» в Москве? Как происходит взаимодействие между еврейским и нееврейским населением района? Как устроена повседневность членов изучаемого мною сообщества? Можно ли говорить о создании «еврейского квартала» в Москве?

Гипотеза моего исследования состоит в том, что члены религиозной еврейской общины, проживающие в районе Марьино Роца, оказали и оказывают влияние на социокультурное пространство выбранного района. Для того, что подтвердить или опровергнуть выдвинутую гипотезу, мной была поставлена задача собрать информацию о повседневной жизни членов общины, их образе жизни, привычках, семейных историях, стратегиях расселения в районе и многом другом. На основании собранной информации в завершении своей работы я смогла сформулировать первые выводы и ответить на поставленные мною вопросы.

Исследование проводилось среди жителей района – тех людей, которые являются работниками общины и других еврейских организаций, находящихся по близости, или живут в Марьино роце по причине удобства ведения религиозного образа жизни, а также группы людей, которые никак не связаны с изучаемым этническим сообществом, но тоже являются резидентами Марьино роцы.

Для выбора методов исследования я опиралась на опыт российских и зарубежных исследователей. Методы исследования были использованы самые разные: в процессе работы было проведено более 30 глубинных интервью, был проведен опрос резидентов района (это относится и к евреям, и к не-евреям) о том, где они проживают (в ходе опроса выдавалась карта района); кроме того, несколько участников исследования по моей

просьбе вели дневники, записывая туда все свои дела, поездки и нужды.

В своей работе я пользовалась методом включенного наблюдения: исследование проходило в естественном для изучаемого объекта среде в повседневных ситуациях. Я была непосредственным участником жизни еврейской религиозной общины Марьиной рощи, посещала праздники, шabbаты, клубы по интересам и всячески старалась влиться в изучаемое мною сообщество. Познакомившись со многими членами общины, я побывала в гостях у некоторых из них. Меня приглашали встретить шabbат в семейном кругу или отметить праздник, которых было предостаточно на протяжении моего исследования.

Разговоры о появлении «еврейского квартала» в прессе появились, возможно, потому, что в районе за последние несколько лет произошло открытие нескольких крупных институций, имеющих этническую маркировку. Одно из них – Еврейский музей и центр толерантности, открывшийся в здании Бахметьевского гаража. Если учесть, что по соседству с музеем уже существовали 3 еврейские школы, израильский медицинский центр и еврейский общинный центр площадью 7200 квадратных метров, то общественность и СМИ не могли не обратить внимание на то, что район Марьиной рощи так или иначе имеет определенный «этнический окрас».

Центром общины является Московский еврейский общинный центр¹, расположенный во 2-ом Вышеславцевом переулке; здание центра построено в 2000 году, оно представляет собой семиэтажное современное строение. В нем расположены синагога, отделы молодежных программ для всех желающих, программ помощи пенсионерам, главный раввинат России, в который обращаются как еврейские жители района, так и все люди еврейской национальности для решения многих жизненных вопросов, таких как свадьба, развод, рождение детей, похороны, принятие иудаизма и многое другое. Также в общинном центре проводятся популярные среди молодежи курсы «Старс», в программе которых занятия по основам иудаизма, отдельно для юношей и девушек от 18 лет. На «Старс» приходит молодежь не религиозная, а те, кому это интересно и кто хочет узнать больше про историю своего народа и религии.

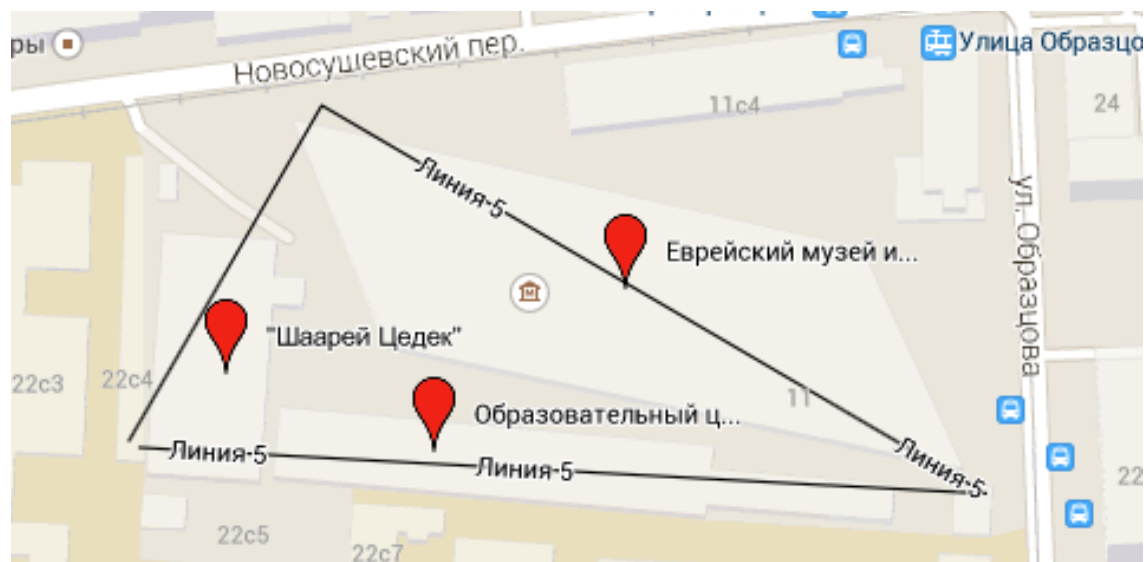
Во 2-й Вышеславцев переулок как минимум раз в день приходят все религиозные евреи Марьиной рощи для молитвы в *миньяне*. Миньян – это группа из 10 мужчин (или мальчиков от 13 лет), кворум, необходимый для того, чтобы произнесённая молитва считалась молитвой всей общины, а не индивидуальной. Некоторые места в молитве нужно произносить от лица общины, поэтому, хотя молиться может каждый в отдельности, рекомендуется это делать вместе. Отсюда на иврите название синагоги – *бейт кнесет* (переводится «дом собрания»). Это может быть просто дом одного из евреев, в котором они собираются вместе для молитвы.

Также центром района члены общины считают так называемый «еврейский треугольник» – пространство, образованное Еврейским музеем и центром толерантности, образовательным центром «Месивта» и зданием центра социального обеспечения «Шаарей Цедек». В пространстве «еврейского треугольника» проходят праздники, выступления главного раввина и другие значимые для общины мероприятия. На карте,

¹ Московский еврейский общинный центр, далее МЕОЦ.

приведенной ниже, видно, что это пространство образовано тремя крупными постройками, которые создают некое подобие площади.

К социально значимым местам для «еврейской инфраструктуры» района можно отнести Израильский медицинский центр РАМБАМ, который находится на улице Образцова рядом с Еврейским музеем, кошерные магазины «Пардес» и «Шефа тоф»; в «Пардесе» открыта кошерная закусочная, с бургерами, мясом на гриле и всевозможными израильскими закусками.



Расселения членов еврейского сообщества Марьиной рощи напрямую зависит от этого «центра района». Для религиозного человека важно жить в пешей доступности от синагоги, в которую он ходит несколько раз в день. Если в будний день он может воспользоваться транспортом, то в шаббат, праздник или пост он этого сделать не может, и единственная возможность добраться до дома – идти туда пешком. Таким образом, можно говорить о том, что все еврейское население района живет в пешей доступности от общинного центра, в основном в районе Марьиной рощи или на границах с другими районами.

Говоря о *еврейской общине* Марьиной рощи, необходимо пояснить, кого и что я имею в виду. Здесь и далее под этим термином я подразумеваю совокупность людей одного вероисповедания, в данном случае иудеев, проживающих в пешей доступности от важных точек еврейской инфраструктуры, в основном находящихся в районе Марьиной рощи.

Члены общины – религиозные евреи, в большинстве своем члены самого многочисленного движения иудаизма – ХАБАД. Район Марьиной рощи – крупнейший центр хабадской общины Москвы и ближайших городов и яркий пример того, как в действительности работает культурная и просветительская деятельность движения ХАБАД.

Постройка МЕОЦа и появление развитой и многочисленной общины, конечно же, процессы взаимосвязанные. Одно невозможно без другого. Для создания полноценной общины нужны люди, обладающие довольно редкими профессиями, такими как *maishгах*,

2 и 3 круги – улица Образцова и близлежащие переулки; улицы, примыкающие к третьему транспортному кольцу и новые дома рядом со станцией метро «Марьино». Именно в этих пространствах живет большинство еврейских семей.

Четвертый круг охватывает область до метро Новослободская, от которой до общинного центра можно добраться пешком за 15-20 минут или доехать на наземном транспорте.

Все построенные мною круги, конечно, же иллюстрируют расселение членов еврейской общины довольно приблизительно. Для того, чтобы судить о том, где и в каком количестве проживают евреи, нужно проинтервьюировать намного больше респондентов.

Я выстроила данную схему на основании полученных мною данных в ходе разговоров с жителями района. Во время интервью многим из них я давала распечатанную карту района для того, чтобы они отметили свое место жительства и места, где проживают их знакомые и друзья, просила отметить границы района.

Сведя воедино ответы респондентов, у меня получилась карта вернакулярного района. Вернакулярным районом принято называть территорию, которую местные жители считают «своей», административные границы в данном случае с представлениями не совпадают.

На карте №3 крайний круг является ментальной границей района Марьино. Эта линия была указана мною на основании полученных в ходе интервью ответов. Таким образом, члены общины Марьино считают районом все пространство от новой станции метро Марьино до улиц, прилегающих к станции метро Новослободская. В заключении своей работы, я ответила на все поставленные вопросы и подвела итоги собранного мною полевого материала.

ПОСЛЕ ДИГЛОССИИ:
ЯЗЫКОВОЙ РЕПЕРТУАР И ОТНОШЕНИЕ К ЯЗЫКАМ В ГРЕЧЕСКИХ
МИНОРИТАРНЫХ СООБЩЕСТВАХ СЕВЕРНОГО ЭПИРА (ЮЖНОЙ АЛБАНИИ)

Область Северный Эпир (Южная Албания) была предметом напряженных политических конфликтов в период образования национальных государств на Балканах и проведения границ. Греция многократно заявляла свои политические претензии на эту территорию, но они не были удовлетворены. Когда после второй мировой войны к власти в Албании пришел Энвер Ходжа и граница была закрыта, по разные ее стороны зачастую оказывались члены одной семьи. Во время существования коммунистического режима в Албании в Греции культивировался дискурс о «порабощенных братьях» в Северном Эпире. Активно создавался положительный образ этнического грека, мучимого кровавым режимом в чужой стране.

После открытия границ в 1990 году в Грецию хлынули огромные потоки мигрантов из Албании и среди них, конечно, и «вориоэпириоты». Очень быстро дискурс о «порабощенных братьях» сошел на нет, а самих «братьев» стали воспринимать так же, как и остальных мигрантов. Термин «вориоэпириот» потерял свою положительную окраску [Nitsiakos 2013].

Томас Эриксен [Eriksen 2002], вслед за Мэри Дуглас [Douglas 1966], вводит понятие «аномальных этнических категорий». Меньшинства, о которых мы говорим, как кажется, вполне подпадают под это определение. У них есть своя «мифология» (идеология), легитимирующая их исконное право на территорию, и эта «мифология» вступает в противоречие с «мифологией» их соседей-албанцев. При этом политические обстоятельства создали ситуацию, в которой представители греческого меньшинства были на многие годы полностью изолированы от остального греческого мира (впрочем, не только от греческого) и вынуждены были «играть по правилам», установленным тоталитарным государством. Те, кто смогли «хорошо устроиться» в Албанском государстве времен Энвера Ходжы, неизбежно должны были потерять часть своей «греческости». Например, единственным способом получить высшее образование было уехать в какой-нибудь большой город Албании – при этом надо было быть «политически благонадежным», что не приветствовалось в оппозиционной Химаре.

Одновременно с этим в Химаре не так просто найти человека, который никогда не имел опыта миграции: очень многие химариоты либо живут в Греции, а в Химару приезжают на каникулы, либо жили в Греции раньше, но потом вернулись.

Все это приводит к «конфликту идентичностей» у самих представителей рассматриваемого сообщества и вводит в замешательство «других», которые пытаются их некоторым образом определить и классифицировать.

Греческое меньшинство оказывается сообществом, погруженным в идеологию, порожденную национальным государством, но при этом лишенным своего «воображаемого сообщества» [Anderson 1991]. Более того, представители греческого меньшинства Албании оказались меньшинством дважды, в обоих значениях, о которых говорит в своей книге Эриксен [Eriksen 2008]. В Албанском государстве они представляют меньшинство типа «indigenous people», а в Греции они оказываются мигрантским меньшинством типа «urban minority» наравне с другими мигрантами. Чужие в государстве, из (от) которого бегут, они оказываются чужими и в государстве, к которому бегут; ср. «формульные» высказывания, которые встречаются во многих интервью:

- *Родина предала нас.*
- *В Албании мы были грязными греками, а в Греции – албанцами.*

Области проживания греческого меньшинства Албании, о которых будет идти речь, Химара, Дропул и Саранда, обладают различными политическими статусами. Грекоязычное население Дропула и Саранды в различные периоды истории получало признание со стороны государства и имело статус меньшинства, население Химары – нет. Основным следствием этого является то, что в Химаре с 1946 года не было школьного образования на греческом языке, соответственно греческий стал исключительно языком бытового общения. Так, некоторые информанты рассказывали, что их бабушки и дедушки тайно учили своих внуков писать и читать по-гречески, однако, в основном, люди, владеющие письменным греческим, приобрели это знание во время пребывания в Греции после того, как граница между государствами была открыта.

В моем докладе будут обсуждаться вопросы, связанные с использованием языка в таких «аномальных» этнических сообществах. При этом в рамках миноритарного сообщества принципиально рассматриваются и те его представители, которые живут в другом месте и территориально к нему не принадлежат.

Ситуация, приближенная к классическому состоянию диглоссии [Ferguson 1959], которая имела место во времена коммунистической Албании, значительно изменилась и, как кажется, усложнилась после открытия границ и формирования своеобразного транслокального пространства между Грецией и Албанией [Nitsiakos 2010]. Снятие запретов на использование греческого идиoma в определенных сферах жизни нарушило фиксированное распределение социальных функций между языками, а миграция в Грецию большей части населения добавила в «уравнение» новую переменную в виде стандартного греческого или, иногда, других греческих диалектов, на которых говорят представители «греческого» сообщества, утратившие свой родной диалект вследствие миграции, но сохранившие связь с меньшинством. При этом нельзя не принимать во внимание то, что в создании этого транслокального пространства представители греческого меньшинства участвовали вместе со своими «соседями-албанцами». Ситуация, которую мы можем

наблюдать сегодня, характеризуется активной трансформацией социальных границ и формированием новых идентичностей. Поэтому говорить о результатах социолингвистических изменений в регионе можно только рассматривая оба сообщества в их динамическом контакте, который имеет место по обе стороны от политической границы между государствами.

Понять, как именно изменилась социолингвистическая ситуация в этом транслокальном, трансграничном пространстве, можно проследив за «лингвистическими биографиями» представителей населяющих его сообществ.

В качестве характерного примера я приведу две истории, рассказанные моими информантами (оба они актеры по профессии).

А. около 60 лет. Он родился в Химаре, относит себя к греческому сообществу, является носителем характерных для греческого сообщества Химары идеологий («У Албанцев нет истории», «Албанский язык – не настоящий язык, албанцы его украли» и т.д.). Становление его актерской карьеры происходило в коммунистической Албании. Он окончил актерскую школу в Тиране, работал в основном в театре г. Влеры. После открытия границ он уехал в Грецию и с тех пор живет в Афинах. Работу по профессии в Греции найти не смог. Также А. пишет пьесы на различные остросоциальные темы. Пишет он по-албански, потом ищет переводчиков на греческий. При этом своим родным языком А. считает греческий. Случай А. очень типичен для образованных людей этого поколения. Воспринимая греческий язык как символ своей «греческости», они используют его только как «L language», однако – говоря словами одного из моих молодых информантов – «они думают по-албански». Сам А. говорил: «по-гречески я не могу выразить себя так, как мне хочется». Ситуация диглоссии, в которой произошла языковая социализация А., продолжает определять его жизнь и сейчас, спустя 25 лет после падения тоталитарного режима и открытия границ.

Я. 23 года. Он родился в албано-говорящей деревне, которая соседствует с областью проживания греческого меньшинства недалеко от г. Саранды. Его семья уехала в Грецию в поздние 1990-е годы, в семье говорили по-албански. Я. окончил школу в Греции и там же получил высшее актерское образование. Сейчас, несмотря на свой весьма юный возраст, он уже весьма успешный актер. Его семья несколько лет назад вернулась в Албанию, сестра вышла замуж за «вориоэпириота». Я. сохраняет связь с родной деревней, но возвращаться не собирается. На вопрос о родном языке он отвечает: «Мой родной язык албанский, и я никогда не скрываю, что я албанец. Некоторые так делают, говорят всем, что они греки, скрывают свое происхождение, но я считаю так: зачем стыдиться самого себя, того, кем ты являешься?» При этом любопытно, что, говоря о степени владения албанским и греческим, Я. использует буквально то же выражение, что и А., только зеркально. А. говорил «я не могу выразить себя так, как мне хочется» – имея в виду свою языковую компетенцию в греческом. Я. говорит то же самое про свой родной албанский.

Таким образом, ситуация диглоссии, обусловленная политической структурой коммунистической Албании, которую, видимо, можно было наблюдать в Химаре до открытия границ, постепенно сходит на нет в рамках географических зон, которые

определяют локальную идентичность «албанских греков». Одновременно с этим миграционные процессы и формирование общего культурного пространства между двумя государствами приводит к появлению новых ситуаций языкового контакта, в которых участвуют греко- и албано-язычные граждане обоих государств. При этом языковая ситуация, которая складывается в последние 25 лет в сообществе «греческих албанцев» – людей из албано-язычного сообщества, которые эмигрировали из Албании в Грецию после 1990 года – предположительно, является зеркальным отражением ситуации, которая имела место в сообществе «албанских греков» до 1990 года.

Список использованной литературы:

1. Anderson B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition. London and New York: Verso, 1991.
2. Douglas M. *Purity and danger: An analysis of concepts of purity and taboo*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
3. Eriksen T.H. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological perspectives*. London: Pluto Press, 2002.
4. Ferguson C.A. Diglossia // *Word*. 1959. Vol. 15. №. 2. P. 325-340.
5. Nitsiakos V. «Brothers» becoming «Others»: The Greeks of Albania in Greece after 1990 // Tsibiridou F., Palantzas N. (Eds.). *Myths of the Other in the Balkans: Representations, Social practices, Performance*. Thessaloniki, 2013. P. 245-250.
6. Nitsiakos V. *On the Border: Transborder Mobility, Ethnic Groups and Boundaries along the Albanian-Greek Frontier*. Münster: LIT Verlag, 2010. Vol. 1.

«ВСЕХ В МОНАСТЫРКУ И УТОПИТЬ...»: ДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ПРАКТИКИ И
ДИСЦИПЛИНАРНЫЕ АГЕНТЫ КАК СЮЖЕТООБРАЗУЮЩИЕ ЭЛЕМЕНТЫ
СЕМИНАРИСТСКОГО ФОЛЬКЛОРА
(ПО МАТЕРИАЛАМ ИНТЕРВЬЮ СО СТУДЕНТАМИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ)

Современная семинария – это высшее учебное заведение, с одной стороны, дающее возможность получить степень бакалавра, с другой – готовящее священно- и церковнослужителей. Учащихся семинарии можно рассматривать как малую социальную группу, в которой взаимоотношения определяются не только внешними формализованными нормами и правилами, но и неформальными социальными связями. **Предметом исследования** являются элементы повседневности семинаристов (поведения и дискурса) и их роль в формировании социальных отношений. **В фокусе доклада** находятся формальные дисциплинарные практики, дисциплинарные агенты современной семинарии и тексты студентов, появляющиеся как реакция на строгую регламентацию повседневной жизни.

Семинария – **закрытое** заведение со строгой внутренней дисциплиной, так что собрать эмпирический материал методом включенного наблюдения было невозможно. Также необходимо учитывать особое положение исследователя при работе с закрытой группой – его статус внешнего, «чужого». Поэтому для моего исследования важно понимание текстов интервью как саморепрезентативных. Исследование опирается на анализ эмпирических данных и интервью (неформализованных или слабо формализованных) со студентами Санкт-Петербургской духовной семинарии, обучающимися в ней в 2013-2015 гг. Основной метод исследования можно определить как аналитическое описание элементов картины мира семинаристов, построенное на анализе саморепрезентативных текстов. Главный прием – типологическое обобщение эмпирического материала.

Учащиеся семинарии – это, с одной стороны, студенты, с другой – будущие священнослужители, в связи с этим набор стереотипизированных представлений, практик и текстов, бытующих и воспринимающихся в этой среде, представляет собой переплетение студенческой и религиозной традиций.

Подобное переплетение традиций формирует у учащихся семинарии особое отношение к своему студенческому опыту. Семинария воспринимается ими не только как место приобретения определенных профессиональных знаний, но и как призвание, «школа жизни». Здесь уместны параллели с другими закрытыми сообществами, вроде армии или тюрьмы, которые возникают не только при интерпретации полученных от

информантов текстов, но и высказываются самими информантами. Такие ассоциации вызваны схожестью степени регламентированности среды, отделенности от «штатского» / «светского» миров и возникают не обязательно у тех информантов, кто имеет опыт службы в армии. Аналогичным образом для мировоззрения семинариста характерно разграничение опыта семинарского и светского, восприятие их как совершенно разных частей своей жизни:

Мы воспринимаем, когда мы там учимся, по крайней мере, я и многие ребята, семинарию как отдельное государство [1].

Светская жизнь нас не касалась вообще, у нас было свое государство, тоталитарное [пауза] есть руководитель государства – ректор, есть министр и проч. И вот, мы – народ [1].

Потому что вот – семинария, и вот – мир, который находится вокруг нее [2].

Особый интерес представляет коммуникация внутри закрытой системы. В связи с наличием профессионального языка – религиозных терминов – семинаристы позиционируют себя как непонятную для стороннего наблюдателя среду, имеющую специальные, понятные только «своим» темы, термины, шутки, анекдоты, прозвища преподавателей и студентов.

Для семинарии важны не только неформальные социальные связи, но и отношения с формализованной властью. В семинарии существует нехарактерный для современных учебных заведений институт воспитательной работы, включающий в себя дисциплинарные меры (оценки по поведению, воспитательские совещания) и дисциплинарных агентов (проректор, инспектор и дежурные помощники проректора по воспитательной работе). То есть помимо власти преподавателей, появляется еще и власть дежурных помощников и проректора (может быть одновременно и преподавателем) по воспитательной работе.

На воспитательском совещании рассматривают твое дело, и выносится вердикт: простить или как-то осудить тебя, и какая карательная мера тебе присуждается [3].

А еще есть оценки по поведению, тройки быть не должно. Сначала ставили на вид, потом делали выговор, потом делали строгий выговор, потом понижали оценку до 5 с минусом, потом до 4, до 4 с минусом, последнее предупреждение и отчисление. И весь этот путь можно было пройти за раз, если ты очень серьезное что-то сделал [1].

С воспитательной ветвью власти в семинарии студенты соприкасаются гораздо чаще, чем с академической. Именно отношения с воспитательной властью становятся одним из главных мотивов семинаристского фольклора и юмора. Например, распространены сюжеты, которые можно описать схемой «нарушение – наказание». Мотив «преступления и наказания» достаточно распространен, характерен для многих групп (таких как школьники, студенты, солдаты и т.д.). Данные нарративы (как мемораты, так и фабулаты) включают в себя *нарушение* (обычно очень серьезное по семинаристским

меркам): выход за пределы территории семинарии в неположенное время, пьянство, неподобающие отношения с противоположным полом, открытая конфронтация с властью и проч.; и наказание – исключение.

Уже отбой 11 часов вечера и тут такая фраза, а он жил с нами в комнате, нас было 8 человек, и тут такая фраза: «Так, надо за пивом сгонять». А тогда двери закрывались, окна закрывались, все [пауза] решеток еще не было. И они вдвоем собрались, мимо вахты прошли по коридору, это был 2ой этаж, открыли окно и прыгнули с окна вниз [пауза] они не рассчитали, что там была камера [пауза]. После этого, конечно, обоих отчислили [2].

Такой интересный был случай в 70х годах что-ли [пауза] или в 80х я точно не помню [пауза] молодой человек перебрал в одном из кабаков, его забрали в вытрезвитель. Милиция звонит в духовную семинарию и говорит: «Вот тут у нас в вытрезвителе ваш студент. Он действительно ваш студент?» Ответ: «Он уже не наш студент» [1].

Дисциплинарные практики в семинарии можно описать через теоретические модели, предложенные Мишелем Фуко в книге «Надзирать и наказывать» [Фуко 1999]. Мне кажется это неслучайным и неудивительным, что Фуко неоднократно, описывая дисциплинарные практики, ссылается на устройство монастырских общин, на основе и традициях которых были созданы семинарии.

Дисциплинарные практики структурируют и пронизывают каждый аспект жизни семинаристов. Исполнение дисциплинарных предписаний – условие успешного прохождения опыта обучения в семинарии. Фольклор семинаристов фиксирует отношение студентов с дисциплинарной властью. Повседневные дисциплинарные практики репрезентирующиеся в нарративах, формируют основные сюжеты, мотивы, концепты и персонажей фольклора семинаристов.

Источники:

- 1 – интервью со студентом СПбДАиС, записано в 2013 г. – М., 1989 г.р., 4 курс
- 2 – интервью со студентом СПбДАиС, записано в 2013 г. – М., 1991 г.р., 3 курс
- 3 – интервью со студентом СПбДАиС, записано в 2013 г. – М., 1987 г.р., 3 курс

Список использованной литературы:

1. Головин В.В., Кулешов Е.В., Лурье М.Л. Субкультура солдат срочной службы // Современный городской фольклор. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2003. С.186-230.
2. Лурье М.Л. Служба в армии как «воспитание чувств» // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах: Материалы научной конференции 19 – 21 февраля 2001 года. Под ред. К. А. Богданова и А. А. Панченко. СПб., 2001. С. 245-259.

3. Маслинский К.А. Школьная дисциплина сквозь призму фольклора // Антропологический форум. 2013. № 19 online. С. 176-194.
4. Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.
5. Щепанская Т.Б. Традиции городских субкультур // Современный городской фольклор. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2003. С. 27-33.

THE ROLE OF PAGANISM IN ESTONIAN NATIONAL IDENTITY-FORMATION

The focus of my research is twofold. On the one hand it is focused on studying the national identity forming activities of the non-Christian group of Estonian pagans (Maavalla Koda). On the other hand it also examines how ethnic Estonians relate to this religious institution and how their “Estonianness” determines whether they choose the “ancient Estonian religion” or a modern Christian church on the religious market. The strong link between national identity and religious identity (ethnoreligion / ethnic religion) has been a long-lasting phenomenon in human societies, probably best illustrated by the example of Judaism.

This set-up may cause major conflicts however when two or more different nationalities live mixed in an area. In some cases (e.g. Transylvania in Romania) a certain Christian denomination (Orthodoxy) may be favoured by the state against the others (Western Christianity) in order to carry out indirect nation-building policies, inevitably causing the even further alienation of the respective denominations as a result of implicitly promoting the ideal of a “national church”. As a consequence denominational affiliation gets a strong national overtone (Romanian faith vs. Hungarian faith) and not only functions as a religious conviction any longer, but hereinafter also as a political resolution. This approach was applied by renowned political scientists Sabrina P. Ramet and Jerry G. Pankhurst in the near past.

However even among members of the same nationality there may be friction, as the example of Estonian pagans and Christians demonstrates when it comes to the institutionalised protection of holy places of worship. The former continuously demand equal status to the culturally “alien” Christian churches. According to the discipline of ethnosymbolism (an approach first applied by Anthony D. Smith) certain ancient myths, traditions and symbols developed into signifiers of ethnic/national identity as well in addition to their original religious role. This phenomenon is especially obvious in the case of the Neopagan revival. This situation brings us to the delicate issue of collective search for identity. The aim of my study is to explore how the two components of national sentiments and religion influence this identity seeking process among contemporary Estonians since the first population census after succession from the Soviet Union to present times (2000–2015).

While achieving this goal I rely on the method of *content analysis* of official church websites, statistical surveys both governmental (population censuses, Eurobarometer surveys) and clerical (Ecumenical Council 2010) and different online news sites publishing articles in the field (news.err.ee). In addition to this I also utilize the results of my *online survey* conducted among 291 Estonian citizens of age 18 to 40 on their opinions and feelings about religious and national identity. The bottom-up approach represented by this questionnaire adds invaluable data to the research of collective identity formation among juvenile people as well. During February I also intend to conduct *oral interviews* with the secretary of Maavalla Koda, the organisation of

Estonian Pagans, Andres Heinapuu. This elite interview seeks to represent the top-down aspect of my research.

Despite the claim of Maavalla Koda, national identity, commonly manifested in the form of patriotism, does not play a primer role in the social attitudes towards Paganism. In fact my research done so far indicates that spiritual openness determines to a larger extent whether an individual chooses to follow Pagan practices or not. This observation might be altered later on as a consequence of the interviews with Andres Heinapuu and hopefully with other active members of the Pagan community (by applying the method of participant observation), nevertheless it has some considerable implications for scholarly life. First of all it may prove that nowadays Paganism is not as closely attached to ethnicity as it was in earlier centuries. Secondly, as a result of this fact the primary factor in sympathy towards Paganism may be similar to the drive for joining various esoteric movements. Spirituality comes into sight at this point, as my survey also underpins the well-known fact that the decline of religiousness does not necessarily cause the loss of significance of spirituality in post-industrialised, modern societies either.

References:

Online sources:

1. Barry E. Some Estonians return to pre-Christian animist traditions. 2008. Электронный ресурс: http://www.nytimes.com/2008/12/09/world/europe/09iht-estonia.4.18535971.html?_r=2&
2. Declaration of the Uralic Communion. Электронный ресурс: <http://www.maavald.ee/en/religion-and-culture/435-declaration-of-the-uralic-communion>
3. Esslemont T. Spirituality in Estonia – the world's "least religious country". 2011. Электронный ресурс: <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-14635021>
4. Estonian Public Broadcasting. Электронный ресурс: www.news.err.ee
5. Eurobarometer survey. 2010. Электронный ресурс: http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_341_en.pdf
6. Maavalla Koda official website. Электронный ресурс: <http://www.maavald.ee/eng/>
7. Population and housing censuses of Estonia. 2000, 2011. Электронный ресурс: <http://www.stat.ee/phc2011>
8. Ringvee R. Is Estonia really the least religious country in the world? 2011. Электронный ресурс: <http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2011/sep/16/estonia-least-religious-country-world>

Print editions:

1. Ahonen P. Ethnonationalism in European East-West Borderlands: Weltanschauungen in the European Union and Central and Eastern Europe // Religion, State and Society. 2007. Vol. 35. № 1. P. 5–41.
2. Anderson B. Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism. London: Verso, 2006.
3. Connor W. A Nation is a Nation, is a States, is an Ethnic Group, is a... // J. Hutchinson & A.D. Smith (Eds). Nationalism. Oxford: Oxford University Press, 1995. P. 36–46.
4. Paganism. I-III. Davy B.J. (Ed.). London: Routledge, 2009.

5. Fauré G., Mensing T.M. The Estonians. The Long Road to Independence. Ohio: Private edition, 2012.
6. Christianization of the Baltic Region. J. Gassowski (Ed). Pultusk: Baltic Research Centre in Frombork, 2004.
7. Hastings A. The construction of nationhood: ethnicity, religion and nationalism. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
8. Brundage J.A. The chronicle of Henry of Livonia. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1961.
9. Hiimae M. Souls' Visiting Time in the Estonian Folk Calendar // Folk Belief Today. M. Kõiva, K. Vassiljeva (Eds). Tartu: Estonian Academy of Sciences, 1995. P. 124–129.
10. Jürgensmeyer M. The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State. Berkeley: University of California Press, 1994.
11. Kasekamp A. A History of the Baltic Sea States. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.
12. Kirby D. Northern Europe in the Early Modern Period: The Baltic World, 1492–1772. London: Longman, 1990.
13. Kiverik I., Vent U. The History of the Baltic Countries. Tallinn: Avita, 1999.
14. Kohn H. The Idea of Nationalism: a Study on its Origins and Background. New York: Macmillan, 1944.
15. Kühn U. Volk und Nation als Thema der Theologie // Lutherische Kirche in der Welt. 2000. Vol. 47. P. 75–92.
16. Laar M. Estonia's Way. Pegasus. 2006. s. l.
17. Crusade and Conversion on the Baltic Frontier 1150–1500. A.V. Murray (Ed). Aldershot: Ashgate, 2001.
18. Raun T.U. Estonia and the Estonians. Stanford: Hoover Institution Press, 2001.
19. Plaat J. Christian and Non-Christian Religiosity in Estonia in the 1990's: Comparison of Estonians and Other Ethnic Groups // Pro Ethnologia. 2005. Vol. 14. P. 97–134.
20. Ringvee R. Riik ja religioon noukogudejärgses Eestis 1991–2008. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2011.
21. Ringvee R. Religion: Not declining but changing: What do the population censuses and surveys say about religion in Estonia? // Religion. 2014. Vol. 44. № 3. P. 502–515.
22. Shnirelman V.A. "Christians! Go home!" A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia // Journal of Contemporary Religion. 2002. Vol. 17. № 2. P. 197–211.
23. Smith A.D. Ethno-symbolism and Nationalism: a cultural approach. London: Routledge, 2009.
24. Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives. M. Strmiska (Ed.). Santa Barbara: ABC-CLIO, 2005.
25. Toomepuu J. Maausk, the Belief System of Indigenous Estonians. Presentation at KLENK 2011 in St. Petersburg, Florida, USA. 2012.
26. Vakker T., Rohtmets P. Estonia: Relations between Christian and non-Christian Religious Organisations and the State of Religious Freedom // Religion, State and Society. 2008. Vol. 36. № 1. P. 45–53.
27. Valk H. The 13-17th Century Village Cemeteries of South Estonia in Folk Tradition and Belief // Folk Belief Today. M. Kõiva, K. Vassiljeva (Eds). Tartu: Estonian Academy of Sciences, 1995. P. 501–509.

СОВРЕМЕННОЕ РОССИЙСКОЕ КАЗАЧЕСТВО: ПРАКТИКИ ИСПОЛНЕНИЯ И
САМООПРЕДЕЛЕНИЯ (ПО МАТЕРИАЛАМ НАБЛЮДЕНИЙ КАЗАЧЬЕЙ СМЕНЫ НА
МОЛОДЕЖНОМ ФОРУМЕ СЕЛИГЕР-2014)¹

В настоящем сообщении я бы хотела указать на некоторые особенности современного российского казачества с антропологической точки зрения, опираясь на термины и категории, которыми пользуются сами казаки (то есть на собственные представления наших информантов о том, во что они вовлечены, и интерпретацию этих представлений) [Гирц 2004, С. 22]. Опираясь в том числе на методологию Н. Лумана [Луман 2007] и рассматривая казачье сообщество как самореферентную систему, сфокусированную на отличии себя от внешнего мира, в то же время я хотела бы предложить дополнительные аналитические категории. Поскольку в основу статьи легли материалы, собранные мной в августе 2014 года на молодежном форуме Селигер, где я была участником казачьей смены, то дополнительными категориями в анализе наблюдаемого мной сообщества выступят «исполнение» и «перформанс». Казачья смена на форуме Селигер была своего рода площадкой, на которой происходило это «исполнение». «Исполнение» (или «выступление») в определении Ирвинга Гофмана – «все проявления деятельности данного участника в данном эпизоде, которые любым образом влияют на любых других участников взаимодействия» [Гофман 2000, С. 43] Исполнение, в свою очередь, концептуализировало «сообщество» при помощи конкретных моментов театрального действия, игры и опыта, в рамках которых «сообщество» возникает в первую очередь как перформативный результат сложных случаев театрализованного (само)наблюдения [Байфорд 2014]. Разыгрывание «сообщества» на форуме необходимо самим казакам – они участвуют как драматурги, как актеры, как зрители и интерпретаторы. В то же время спектакли разыгрываются и для окружающих (остальных участников форума). В момент противопоставления себя зрителям и происходит возникновение «сообщества».

Основными участниками «казачьего представления» (моими респондентами) были молодые люди обоего пола в возрасте от 18 до 30 лет из разных регионов России (Урал, Сибирь, Юг России). Все они, так или иначе, имеют отношение к казачеству: первые считают себя казаками (потомки казаков и казаки «по духу»); вторым интересно казачество, но они еще не определились, казаки они или нет (сочувствующие). Методами исследования были включенное наблюдение и биографическое интервью.

По моим наблюдениям, организаторы сделали упор на внешние отличия казаков от остальных участников форума, акцентируя внимание на следующих моментах:

¹Выполнено в рамках работ по проекту «Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности и социальной адаптации в истории и современности» (грант Правительства РФ П 220 № 14.В25.31.0009).

• *Самоорганизация.* По словам руководителя смены, никто из участников форума (параллельно с «казачьей» проводились такие смены, как «духовные основы России», «молодые учителя», лидеры молодежных политических организаций, партий и т.д.) не может похвастаться такой организованностью и сплоченностью, как казаки (*Все лишь занимаются болтовней, а казаки реальными делами*). Демонстрацией этой организованности стал казачий круг, на который были приглашены все казаки (казачки не допускаются к обсуждению): на нем были установлены правила, которые все участники смены должны были неукоснительно соблюдать.

• *Обязательное участие в религиозных действиях* – посещение вечерних, заутренних служб. Устанавливалось правило – всеобщая молитва перед едой.

• *Внешний вид участников казачьей смены:* девушки всегда должны ходить в длинных юбках, чтобы отличаться от остальной массы участников форума (*казачке так ходить пристойнее*). Парни должны ходить в справе (форме), если ее собой нет или нет возможности ее надеть, они должны носить футболки со знаком казачьей смены. Руководитель смены употребил такой термин, как «брендирование», то есть казаков сразу, издали должно быть видно.

«Исполняя» казачество для других, для самих себя у казаков нет однозначных представлений своего сообщества. В частности, одна из тем для раздора – вопрос об «истинном казаке». В современном казачьем сообществе существует категория «ряженные». Организаторы яростно осуждали «ряженных», противопоставляя себя им, то есть по мнению респондентов есть настоящие, истинные казаки, а есть «ряженные», которые не имеют отношения к «настоящему» казачеству. Возникает вопрос, что казака истинного отличает от казака ряженного, кто такой настоящий современный казак? В вариантах ответов на этот вопрос моих респондентов звучал мотив «сохранения традиций» (*народ, который пытается возродить традиции, прошлого; люди, которые либо имели предков казаков, либо близкие по духу, занимаются делом возрождения казачества*) и тема патриотизма. В то же время декларируемые маркеры оказались отличными от реальных. Абсолютное большинство моих респондентов не воспитывались в казачьей традиции, не у многих в роду были казаки: как правило, интервьюируемые сначала пришли в казачество и только потом узнали о своих казачьих корнях. Можно выделить несколько факторов, повлиявших на формирование идентичности респондентов:

- Респонденты узнали о казачестве из литературы
- Участие в военно-патриотических клубах
- Респонденты обучались в кадетских классах (казачьих классах)
- Пропаганда казачьих организаций

Из уст организаторов часто можно было услышать то, что в казачество необходимо посвящать людей, создавать положительный имидж казака, с другой стороны, современное казачество – это замкнутая структура, казакам трудно общаться между собой. Это можно было увидеть на примере «двадцаток», по которым распределили участников: каждая казачья двадцатка была крайне обособленна и не настроена на общение с другими, притом что организаторы всячески старались сплотить участников, создать некое казачье «мы», но на деле этого не получилось. Люди, которые приехали в

группе из одной казачьей организации общались друг с другом, и проникнуть туда было довольно сложно. Между собой казачество разобщено, неоднородно, внутри много разногласий; это связано с разделением на казаков реестровых (состоят на государственной службе) и казаков из общественных организаций. Необходимо обратить внимание на то, что в нашей двадцатке все противоречия по вопросу реестра и общественных организаций были пресечены на корню и общим решением принято, что на Селигере все едины.

Таким образом, присутствуют две тенденции в дискурсе о казачестве:

– навязываемое сверху «мы» (казаки едины, они патриоты страны – в этом смысле организаторы казачьей смены выполняют и общий государственный заказ, понимая «патриотизм» определенным образом), которое «исполняется» на публике;

– сложный процесс самоопределения и конструирования мы-идентичности казаков, «идущий на местах» – внутри сообщества, на уровне каждого его члена.

Список использованной литературы:

1. Гирц К. Насыщенное описание: в поисках интерпретативной теории культуры // Интерпретация культур: пер. с англ. М.: Росспэн, 2004.
2. Луман Н. Введение в системную теорию. Пер. с нем. / под ред. Дирка Беккера. М., 2007.
3. Байфорд Э. Разыгрывая «сообщество»: русскоязычные мигранты современной Британии // Новое литературное обозрение. 2014. № 3 (127). Электронный ресурс: <http://magazines.russ.ru/nlo/2014/3/24b.html> (дата обращения 06.01.2015).
4. Гоффман Э. Представление себя другим в повседневной жизни: Пер. с англ. и вступ. ст. А. Д. Ковалева (Науч. ред.). М.: КАНОН-ПРЕСС, 2000.

FARMING AS A JOB:
MOTIVATIONS FOR BECOMING A FARMER FOR MODERN JAPANESE YOUNG
PEOPLE

Since the 1990s the Japanese labor system has been transforming rapidly, and substantial research has been conducted on new employment styles among young people [Brinton 2011, Genda 2005]. One of the new employment paths that young people began to consider is working as farmers. The number of new farmers in Japan has grown four times over the past twenty years and in 2012 amounted to 50100 people in total [Ministry of Agriculture, Forestry and Fisheries 2014]. In this group approximately 25 percent of people are younger than 39 years old. These growing numbers drew the attention of the mass media and the general public. A number of government-supported youth employment programs in rural areas were launched in the 1990s to support rejuvenation of the population in remote regions of Japan and to increase youth participation in agricultural labor. Nevertheless, scarce qualitative research has been done to address the issue of why young people who have work and education experience in the city would go to live and work in the countryside.

Young people who moved from the cities to villages (I-turn farmers) or returnees with origins in rural area (U-turn farmers) construct new identities and new working cultures, different both from traditional farmers and from corporate workers in the cities [Rosenberger 2014]. The current research seeks to explore the social group of new young farmers and understand their working cultures. In order to do so, I aim to answer the following research questions. What are the motivations for counter-urbanization of the young people who have experienced urban employment opportunities, but finally preferred to live and work in rural areas? How do they practically sustain their lives in the countryside? Are there any social changes in work values of youth in contemporary Japan?

This research uses methods of social anthropology, namely in-depth semi-structured interviews and participant observation. Twenty young Japanese people, who are currently working in rural areas of Japan as full-time or part-time farmers, were interviewed. Participant observation was conducted at the workplaces of young farmers. In the fashion of practice theory scholars [Giddens 1984], analysis of the individual actions of young farmers was carried out to illustrate decision-making process among them.

The motivations for counter-urbanization for young people in contemporary Japan could be divided into three major groups: social responsibility and environment; self-realization and the difficulties of discovering one's own self; and farming as a lifestyle and a job choice. Employment in farming for some young people was the result of searching for a workplace that creates good for society in the long run. Others were motivated by the idea of environmentally-

friendly living that can be achieved by small-scale family farming. The next group of motivations includes attempts by young people to overcome hardships which occurred to them in the workplaces in urban areas (overtime work, stress, lack of work-life balance, etc.) and to find a meaningful job. Some informants were inspired by farming as a way of work and life, while others saw farming as an attractive opportunity for business. Some young people combined those two motivations and wished, through their business activities in rural areas, to enjoy a way of life in the countryside and to provide for their families. The narratives of some informants also indicate that they had strong intentions to take an active part in the revitalization of the rural communities.

During the research, I discovered that there was a difference in motivations for counter-urbanization for U-turn and I-turn farmers. For U-turn farmers who worked at the farms where their families originally had agricultural businesses, the motivations were mostly related to their families. On the other hand, for people who originally did not come from the rural areas, I-turn farmers, motivations related to unsatisfactory workplaces, lifestyle in the city, and aspiration to pursue farming as profession were the most influential factors of their counter-urbanization.

In my research I explored two different types of working styles of new young farmers. Some of them resist the hegemonic working culture of Japan, i.e. corporate working culture ('salaryman'), and aim at creating an alternative set of values with regard to work, while others bring hegemonic values of urban workplace to their lives in the countryside. These two attitudes toward work differ greatly from each other. It can be said that they are diametrically opposite in a number of issues, such as: perception of working activities, relationships with customers, the ways how they view farming, and self-sufficiency in terms of food.

The question of sustainability of two working styles among new young farmers was also addressed. Although some new young farmers attempt to declare their independence from the 'capitalist system', they are directly, through targeted support programs, or indirectly, through all-pervading market relations, connected to the world which they tried to separate themselves from, and consequently they depend on it. In other words, new young farmers who attempt to resist the hegemonic set of values in contemporary Japanese society are less likely to develop a social movement that would change the hegemonic working culture, unless a new set of values would become predominant in society. However, the new working culture which some of the new young farmers attempt to create may be viable in small communities and attractive for some newcomers.

The research enriches knowledge about the new perspectives of young people in contemporary Japan and suggests that the reverse move from urban to rural areas represents a considerable tendency in Japan, if not in terms of numbers, then in terms of the new perceptions of work and life among young people. An in-depth look at counter-urbanization of new young farmers demonstrates what attracts people in the countryside as well as what alienates them from the city. These people may represent one of the new types of young Japanese generation seeking for a change. By changing their own lives and setting up new values of working culture they eventually may participate in construction of the new social reality.

References:

1. Brinton M.C. Lost in Transition: Youth, Work, and Instability in Postindustrial Japan. New York: Cambridge University Press, 2011.
2. Genda Y. A Nagging Sense of Job Insecurity: The New Reality Facing Japanese Youth. Tokyo, Japan: International House of Japan, 2005.
3. Giddens A. The Constitution of Society: outline of the theory of structuration. Cambridge: Polity Press, 1984.
4. Ministry of Agriculture, Forestry and Fisheries. «Trend of Newly-employed farmers» (Shinki-shunou-sha no doukou).
Электронный ресурс: http://www.maff.go.jp/j/new_farmer/pdf/syuunou22.pdf (дата обращения: 15.11.2014).
5. Rosenberger N. Making an ant's forehead of difference: Organic agriculture as an alternative lifestyle in Japan // Capturing contemporary Japan: differentiation and uncertainty. S. Kawano, G.S. Roberts and S. Orpett Long (Eds.). Honolulu: University of Hawaii Press, 2014. P. 105-134.

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ КОД В РУССКОЙ ДИАЛЕКТНОЙ ЛЕКСИКЕ СО ЗНАЧЕНИЕМ ОБМАНА

В народных представлениях обман может восприниматься как порождение нечистой силы, связываться с колдовскими действиями или, напротив, служить способом противостояния злым силам. Эти представления транслируются через фольклорные тексты (например, былички), речевые высказывания (ср., к примеру, словарные контексты, в которых совмещаются роли колдуна и обманщика, вроде пск. «Колдун *заманом* завел в лес» [СРНГ 10: 231], смол. «Колдуны одну бабку *удодорили*», ср. *удодóрить* ‘обмануть, зачаровав’ [ССГ 11: 13] и др.). Кроме того, они закрепляются в семантике и внутренней форме слов со значением обмана. Основное внимание в докладе будет сосредоточено на семантико-мотивационном анализе русских диалектных лексических и фразеологических единиц со значением обмана, которые мотивированы словами, принадлежащими «мифологическому» коду, то есть обозначениями нечистой силы, колдунов, магических действий и т.д.

I. ОБМАН КАК МАГИЧЕСКОЕ ДЕЙСТВИЕ

Обман используется в магических ритуалах для защиты человека от воздействия нечистой силы или с целью благоприятствования какой-либо деятельности; о некоторых практиках ритуального обмана в славянской народной культуре см. [Толстая 2010: 317–324]. Обозначение магического обмана может утратить память о мотивации и приобрести более широкое значение обмана вообще. Языковой факт, первоначально связанный с реально существовавшей бытовой практикой, переосмысливается как метафора и приобретает системно-языковые связи, расширяющие сферу охвата этой метафоры. Примером служат «обманные» номинации, отразившие сюжет о ремесленном литье, ср. разг. *лить колокола* ‘лгать, распространять ложные слухи’, ворон. *новый колокол льют* ‘о ложном слухе’ [СРНГ 14: 164]: считалось, что звук колокола будет тем лучше, чем шире распространится ложный слух, пущенный во время его литья; см. [Агапкина 1999: 266]. Эти языковые факты, потеряв живую связь с культурной традицией, «запускают» механизм системного метафорического переноса, ср. пск. *пушку вылить* ‘солгать, выдумать что-л.’ [СППП: 64], смол. *пулю слить* ‘наврать’ [ССГ 9: 74], смол. *пу́льник* ‘о тех, кто лжет, сочиняет’: *Они такие пульники, пулю сольют и глазом не моргну* [Там же] и др.

II. МАГИЧЕСКОЕ ДЕЙСТВИЕ КАК СПОСОБ ОБМАНА

История отдельных «обманных» выражений свидетельствует о рождении их из конкретных магических практик (например, считается, что общенар. *заговаривать зубы* связано с лечением больных заговорами, некоторые из которых могли унять зубную боль [РФ: 258]).

Сфера магического выступает «донором» лексических единиц для семантического поля обмана. Мотивирующими для «обманных» лексем становятся слова, называющие субъекта колдовства – *колдун, шаман, волхв*¹, *пухтарь*: астрах. *колдун* ‘плут, обманщик’ [СРНГ 14: 117], енис., бурят. *ошаманивать* ‘по суеверным представлениям, околдовывать’, ‘обманывать’ [СРНГ 25: 78], смол. *обволхвить* ‘обмануть’ [СРНГ 22: 11], забайк. *пухтарь* ‘шарлатан, обманщик’ [СРНГ 33: 165] (ср. без указ. места *пухтарь* ‘знахарь’ [Даль III: 566]); колдовское действие: смол. *озелять* ‘обманывать’ (ср. смол. *озелять* ‘околдовывать знахарским зельем’ [СРНГ 23: 89]).

В гнезде корня *куд-* / *клуд-* встречается ряд слов поля обмана: влг., твер., перм., смол. *проку́да* ‘хитрый человек, притворщик, обманщик’, пск. *проку́день* ‘то же’, ворон. *проку́дить* ‘хитрить, надувать кого-л.’ [СРНГ 32: 165], яросл. *проку́дничать* ‘хитрить, притворяться, обманывать’ [Там же: 166], яросл. *приклу́да* ‘притворщик’ [ЯОС 8: 88], *поклу́дница* ‘притворщица, лицемерка’ [Там же: 46]. Спектр значений данных лексем, помимо «обманных», включает значения ‘выдумывать’, ‘безобразничать’, ‘вредить’ (для существительных – ‘тот, кто выдумывает / шалит’). Для киров. *проку́да* отмечается закономерное значение ‘волшебник’ [СРНГ 32: 165]. Прасл. **kudъ, *kudo, *kuditi* принадлежат смысловой сфере чудесного и имеют формально-семантические параллели и этимологическую связь с прасл. **čudo, *čuditi*, отличаясь от последних более негативной окраской семантики [ЭССЯ 13: 83], ср. орл. *куд* ‘злой дух’ [СРНГ 15: 395], арх. *кудь* ‘колдовство’ [СРНГ 16: 17], диал. шир. распр. *кудесить* ‘колдовать’, ‘шалить; портить что-л.’, ‘бездельничать’, ‘хитрить; клеветать на кого-л.’ [Там же: 10].

III. ОБМАН И НИЗШАЯ МИФОЛОГИЯ

За устойчивостью упоминаний нечистой силы во внутренней форме «обманных» слов стоят глубинные представления о вредоносности нечистой силы, подкрепленные книжно-христианским образом духа-носителя мирового зла (выражаемые, например, в пословицах вроде *От бога дождь, от дьявола ложь* [Даль II: 245]).

Взаимное тяготение обманных и мифологических смыслов прослеживается на уровне древней семантики, ср., к примеру, в гнезде прасл. **mati*: *ман* новг. ‘нечистый дух, живущий в доме, в бане или на колокольне’, новг., олон. ‘лжец, обманщик’, *мана* смол. ‘наваждение, нечто призрачное’, олон. ‘обман’ [СРНГ 17: 354], *маньяк* ворон., южн., зап. ‘призрак, видение’, тул. ‘злой дух в виде падающей звезды’, калуж. ‘обманщик’ [Там же: 366]. Значение обмана может быть вторичным по отношению к «мифологической» семантике и семантике обманчивых зрительных впечатлений, имеющих мифологический аспект (согласно словарным контекстам, их насылают на человека иномирные силы), ср., например, диал. шир. распр. *блázнить* ‘чудиться, мерещиться’, *блázнить* твер. ‘в суеверных представлениях – приносить несчастье дурным глазом’, ‘обманывать’ [СРНГ 2: 314], *мрачить* влг. ‘мерещиться’, перм., влг. ‘колдовать’, арх., сверд., сиб. ‘обманывать’ [СРНГ 18: 327].

¹ Образ *колдуна* у восточных славян мог формироваться под влиянием представлений о *волхвах* [СД 2: 529]; в смоленских говорах *волхвом* называли знахаря или колдуна, ср. смол. *идти в волхву* ‘идти к знахарю или знахарке’, смол. *волхвить* ‘колдун, знахарь, ворожей’ [ССГ 2: 74].

Субъект обмана иногда отождествляется с нечистой силой, а его действия характеризуются как действия нечистой силы: пск. *верёвочный чёрт* ‘об обманщике, сумасброде и т. п.’ [СРНГ 4: 126], твер. *дёмка* ‘обманщик, плут’, твер. *дёмить* ‘лукавить, обманывать’¹ [СРНГ 7: 349] (ср. твер. *демёшка* ‘сатана, демон’, *демёшкины (дёмьины) ребята* ‘нечистые духи, черти’ [Там же]), костр. *подьяволить* ‘обмануть’ [СРНГ 28: 267]. Семантический спектр отдельных лексем демонстрирует возможность их употребления для номинации как нечистой силы, так и субъекта обмана, ср. *лихоман* курск. ‘дьявол, черт’, вост. ‘обманщик, мошенник’ [СРНГ 17: 79].

Субъекту обмана могут приписываться характеристики нечистой силы: смол. *преисподный* ‘очень хитрый; лукавый’ [ССГ 9: 10], новг. *вертеться как шиш*² *на дубине* ‘хитрить, изворачиваться’ [МИСНФ: 130–131] (*вертеться* здесь выступает как типичный предикат для обманщика и априорный для беса), новг. *как чёрт на колу* ‘хитрить, изворачиваться’ [Там же: 130].

Процесс обмана рисуется как принуждение объекта обмана к вступлению в контакт с нечистой силой: омск. *на беса посадить* ‘обмануть’ [СРНГ 30: 134], костр. *беса совать* ‘осторожно обманывать’: *Беса совать – это не то что обманывать, ну, врать, изворачиваться, с тонким подходом* [ЛКТЭ]³, диал. *обувать в чёртовы лапти* кого ‘обманывать’ [БСРП: 352].

За выражением пск. *морочить беса* ‘обманывать, колдовать’ [БСРП: 39], вероятно, стоит пресуппозиция «обманщик так ловок, что способен обмануть даже беса». Нечистая сила может выступать не только субъектом, но и объектом обмана, ср. многочисленные бытовые сказки об одураченном черте (сюжеты 1000–1199 сравнительного указателя сюжетов восточнославянских сказок [СУС]). Значение ‘колдовать’ подсказывает еще одно обстоятельство, на которое может опираться фразеологизм: в восточнославянской традиции укоренено представление о подчиняющихся колдуну бесах, которых он заставляет работать, чтобы они не навредили ему самому [СД 2: 530].

Таким образом, представления, соотносящие обман с колдовскими действиями и нечистой силой, «закладываются» во внутреннюю форму лексем и фразеологизмов, отражаются на развитии многозначности языковых единиц. Языковое воплощение мифологического кода поддерживается (и отчасти питается) его фольклорной реализацией (в основном, в текстах сказочной и несказочной прозы).

Список использованной литературы:

1. Агапкина Т.А. Вещь, образ, символ: колокола и колокольный звон в традиционной культуре славян // Мир звучащий и молчащий: семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. Отв. ред. С. М. Толстая. М., 1999. С. 210 – 282.

¹ Вероятно, отрицательному значению способствовало созвучие с *демон* [Фасмер 1: 497].

² *Шиш* ‘нечистый, сатана, бес’ [Даль IV: 656].

³ У костр. *беса совать* фиксируется также значение ‘совершать магические действия, желая навредить кому-л.’ [ЛКТЭ].

2. *БСПП* – Мокиенко В.М., Никитина Т.Г. Большой словарь русских поговорок. М., 2008.
3. *Даль* – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880–1882.
4. *ЛКТЭ* – лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского федерального университета (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).
5. *МИСНФ* – Сергеева Л.Н. Материалы для идеографического словаря новгородских фразеологизмов. Вел. Новгород, 2004.
6. *РФ* – Бирих А.К., Мокиенко В.М., Степанова Л.И. Русская фразеология. Историко-этимологический словарь. М., 2005.
7. *СД* – Славянские древности: этнолингвистический словарь. М., 1995–2012. Т. 1–5.
8. *СППП* – Словарь псковских пословиц и поговорок. СПб., 2001.
9. *СРНГ* – Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.
10. *ССГ* – Словарь смоленских говоров. Смоленск, 1974–2005. Вып. 1–11.
11. *СУС* – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Электронный ресурс: <http://www.ruthenia.ru/folklore/sus/index.htm> (дата обращения: 15.03.2015).
12. Толстая С.М. Семантические категории языка культуры: очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.
13. *Фасмер* – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 2007. Т. 1–4.
14. *ЭССЯ* – Этимологический словарь славянских языков. М., 1974–. Вып. 1–.
15. *ЯОС* – Ярославский областной словарь. Ярославль, 1981–1991. Вып. 1–10.

ВАРИАТИВНОСТЬ ПРОИЗНОШЕНИЯ СОГЛАСНЫХ В ЗАИМСТВОВАННЫХ СЛОВАХ

В данном исследовании рассматривается вариативность произношения согласных в заимствованных словах в русском языке. С социолингвистической перспективы вариативность, с одной стороны, отражающая неоднородность социальных факторов, а с другой, способствующая ее возникновению, можно наблюдать на любом синхронном срезе языка в его стабильном состоянии.

Первым, кто разработал тему корреляции фонетической и социальной вариативности, был американский лингвист Уильям Лабов. В своей работе 1966 года «The Social Stratification of English in New York City» Лабов показал, что такая фонетическая переменная, как наличие или отсутствие консонантного [ɾ] после гласного в словах типа *car, card, four, forth*, оказывается социальным маркером, который отражает социальную стратификацию Нью-Йорка [Labov 1972]. Исследование Лабова послужило толчком к развитию вариационной социолингвистики, и его подход широко используется в работах, опирающихся на материал разных языков. Социальная маркированность фонетических явлений в русском языке – довольно сложная и неоднозначная тема. Так, исследователи выделяют несколько ярких черт, среди которых [ɣ] фрикативное или [ж'] полумягкое (в словах типа *жюри*) [Крысин 2004: 489]), однако смягчение / несмягчение согласных в заимствованных словах не всегда рассматривается в качестве социального маркера.

Цель данного исследования – выяснить, является ли смягчение согласных перед [э] в заимствованных словах (типа *декан*) социальной переменной. Материалом для анализа послужат результаты эксперимента на порождение интересующих нас единиц, а также интервью с носителями русского языка. При отборе слов для экспериментального корпуса необходимо было обратить внимание на факторы, которые могут повлиять на тенденцию к смягчению или на ее отсутствие: время заимствования, частотность употребления и лингвистические факторы (место ударения, количество слогов в слове, количество интересующих нас сочетаний в слове и др.). Экспериментальный корпус состоял из шестидесяти слов.

В статье 1976 года М.Я. Гловинская отмечает, что в данной группе слов не наблюдается единообразия – некоторые слова имеют тенденцию к закреплению твердого согласного, другие, наоборот, мягкого. Этот тезис подтверждается и материалами моего эксперимента. Иными словами, мы имеем дело уже не с живым фонетическим законом, «мягкость-твердость перед [э] лексикализуется» [Гловинская 1976: 105]. Таким образом, исследуемый корпус слов разбивается на три части: 1) слова с ярко выраженной

тенденцией к закреплению твердого варианта (например: [кафэ], [фитнэс], [экзэма]); 2) слова с ярко выраженной тенденцией к закреплению мягкого варианта (например: [т'э]ма, [д'э]мография, бюстгаль[т'эр]); 3) «серая» зона – группа слов, для которых в рамках предварительных результатов не было выделено единой тенденции (например, [д'э]кан \ [дэ]кан, [пр'эс]са \ [прэс]са, га[з'э]ль \ га[зэ]ль). Кажется, что именно в этой области и будет наблюдаться социально маркированная вариативность, однако предварительные результаты пока не дают полной картины и ответа на вопрос, будет ли зависимая переменная (смягчение согласного) коррелировать с такими социальными параметрами, как пол, возраст и образование (независимые переменные), и будет ли эта корреляция статистически значимой.

Поскольку выражение «социолингвистическая вариативность» может относиться не только к особенностям речи определенных групп людей, но и к восприятию этих особенностей другими носителями языка, интересной линией исследования оказывается рассмотрение не только фактической реализации интересующих нас единиц, но и идеологий, с ними связанных: как носители языка воспринимают данные единицы, какие варианты произношения оказываются отрефлексированы, а какие – нет, воспринимается ли выбранная переменная как социальный маркер. Здесь оказывается, что слова, которые носители языка выделяют в качестве ярких социальных маркеров, при порождении не обязательно находятся в области вариативности. Так, довольно часто воспроизводится известный стереотип: интеллигентные пожилые женщины говорят «[музэй], [п'ионэр] и [крэм]», тогда как результаты эксперимента показывают устойчивую тенденцию к смягчению в словах *музей* и *крем*. Другой яркий пример: характеристика человека, данная спонтанно при личной беседе: «Он, знаешь, из тех людей, которые говорят [с'экс] и [фл'ешка]» (имелся в виду пожилой человек), хотя согласно предварительным результатам, такое произношение является редким, даже среди обозначенной группы.

На данный момент важным выводом можно считать тезис о том, что в отличие от описанной Лабовом фонетической вариативности, которая работает для всех слов без исключения, вариативность произношения согласных в русском языке оказывается лексикализована. Дальнейшее исследование должно показать, почему именно эти слова демонстрируют наибольшую вариативность, а также как конкретные реализации интересующих нас единиц связаны с социальным статусом говорящего.

Список использованной литературы:

1. Гловинская М.Я. Вариативность произношения заимствованных слов в современном русском языке // Социально-лингвистические исследования. М.: Наука, 1976. С. 100-123.
2. Крысин Л.П. Русское слово, своё и чужое: Исследования по современному русскому языку и социолингвистике. М.: Языки славянской культуры, 2004.
3. Labov W. Sociolinguistic patterns. University of Pennsylvania Press, 1972.

ЛАТИНИЗАЦИЯ АЛФАВИТА КАК ПУТЕВОДНАЯ ЗВЕЗДА: АНАЛИЗ ЯЗЫКОВОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА КАЗАХСТАНА

В докладе будут рассмотрены официальные документы и программные послания, отражающие трансформацию позиции властей Казахстана по вопросам языковой политики в области письменности. Цель доклада: рассмотреть и проанализировать этапы официальной языковой политики современного Казахстана, определить факторы, оказавшие влияние на колебания государственного языкового курса в области казахской письменности.

С момента распада СССР языковая политика Казахстана была направлена на изменение ситуации, связанной с преобладанием русского языка как основного языка общения и документооборота.

Несмотря на то, что главная цель властей Казахстана – расширение сфер функционирования казахского языка – все годы оставалась неизменной, стратегии и пути достижения этой цели менялись в зависимости от политико-экономической ситуации. Позиция властей по вопросам казахской письменности – оставление кириллического алфавита или замена его латинским – неоднократно изменялась на протяжении последних двадцати пяти лет.

25 октября 1990 года в КазССР была подписана декларация о государственном суверенитете. 10 декабря 1991 года страна получила новое название – Республика Казахстан. 16 декабря 1991 года президентом Нарсултаном Назарбаевым был подписан Конституционный Закон РК «О государственной независимости Республики Казахстан».

Американский лингвист Эйнар Хауген писал, что «планирование <...> возникает из потребности найти решение некоторой проблемы. Деятельность эта может быть абсолютно неформальной и *ad hoc*, но может быть организованной и преднамеренной. Она может осуществляться как частными лицами, так и официальными учреждениями» [Хауген 1975: 445]. Для казахов такой проблемой, спровоцировавшей бурное развитие языкового планирования, было низкое знание титульного языка, низкий престиж казахского языка, преобладание русского языка во всех сферах жизни. В Казахстане эта типичная для постсоветских стран языковая ситуация приобрела несколько отличительных черт, одна из них – неоднократные попытки рассмотреть вопрос о переходе на латинский алфавит.

Попытки сформировать основные направления новой языковой политики документально обозначились в 1989 году, когда был создан закон «О языках в Казахской

ССР»¹, который определил казахский язык единственным государственным языком, а русский язык – языком межнационального общения, функционирующим наравне с государственным. Вопреки ожиданиям, идея придать одному языку государственный статус, а второму – статус языка межнационального общения проблеме не решила, и в дальнейшем это стало одним из факторов развития напряжения в казахском обществе.

В статье 25 закона «О языках» упоминается, что «Казахская ССР содействует изучению традиционной казахской письменности на основе арабской графики в научных целях, для чего осуществляется подготовка соответствующих научно-педагогических кадров и создается для этого необходимая материально-техническая база». Этот пункт послужил одним из триггеров всплеска общественного внимания к вопросам казахской письменности. Взгляд казахов обратился к прошлому, а тенденция поиска «корней» в прошлом и конструирование образа «исконной казахской традиции» сделала идею о возможной арабизации казахской графики довольно популярной в среде националистически настроенной интеллигенции. Упоминание казахской арабской графики в тексте официального документа, на наш взгляд, было связано не с гипотетической возможностью замещения кириллицы арабской графикой, а с обращением к «старой традиции» на фоне распространения религиозных настроений в казахском обществе. Ислам, тесно связанный с арабской письменностью, в 1980-е годы стал постепенно возникать в фокусе общественного внимания. К началу 1990-х годов началось активное строительство новых мечетей, старые здания также стали постепенно возвращаться религиозным организациям. Закон «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях» был принят в 1992 году.

В начале 1990-х годов власти Казахстана приступили к формированию официальной языковой политики. В декларации о государственном суверенитете – первом документе нового государства – указывается, что «Республика Казахстан принимает меры по охране, защите и укреплению национальной государственности. Возрождение и развитие самобытной культуры, традиций, языка и укрепление национального достоинства казахской нации и других национальностей, проживающих в Казахстане, являются одной из важнейших задач государственности Республики Казахстан»².

В конституционном законе РК «О государственной независимости Республики Казахстан» намечаются основные цели: «возрождение и развитие культуры, традиций и языка, укрепление национального достоинства казахской нации и представителей других национальностей, проживающих в Казахстане, являются одной из важнейших обязанностей государства»³.

Вопрос смены письменности на тот момент не является самым главным. На первое место выходит решение собственно лингвистических проблем казахского языка –

¹ Закон «О языках в Казахской ССР» Казахской Советской Социалистической Республики от 22 сентября 1989 года: http://online.zakon.kz/Document/?doc_id=1005765 (дата обращения: 21.01.2015).

² Сайт министерства иностранных дел Республики Казахстан: <http://mfa.gov.kz/index.php/ru/vneshnyaya-politika/khronika-nezavisimogo-kazakhstana/12-material-orys/650-deklaratsiya-o-gosudarstvennom-suverenitete-kazssr> (дата обращения: 21.01.2015).

³ Глава 2, статья 8 Конституционного закона Республики Казахстан «О государственной независимости Республики Казахстан» от 16 декабря 1991 года // Ведомости Верховного Совета Казахской ССР. 1991. № 51. Ст. 622.

становление орфографии, терминологии, ономастики, топонимики, а также социолингвистические задачи: повышение престижа казахского языка, побуждение к изучению казахского языка всех жителей страны независимо от национальности, развитие детских садов с казахским языком общения, развитие школ с казахским языком обучения.

В 1995 году на первой сессии Ассамблеи народов Казахстана президент Назарбаев затронул вопрос гипотетического введения латинского алфавита. Казахский исследователь Жанна Кыдыралина связывает эти настроения с Первым тюркологическим конгрессом, прошедшим в Турции в 1992 году, на котором широко обсуждались варианты создания единого тюркского алфавита [Кыдыралина].

После 1996-97 годов дискуссии о латинском алфавите сместились на периферию общественного внимания. Идеи латинизировать письменность носили эпизодический характер, силами энтузиастов возникали проекты латинских алфавитов, однако официальных шагов в этой области не предпринималось.

В 2006 году официальная дискуссия о проблеме смены алфавита оказалась вновь развернутой после поручения президента Казахстана Нурсултана Назарбаева, сделанного им в ходе XII Сессии Ассамблеи народов Казахстана: «Нужно вернуться к вопросу о переходе на латиницу казахского алфавита. Мы в своё время отложили его. Все же латинская графика доминирует сегодня в коммуникационном пространстве. И не случайно многие страны, в том числе и постсоветские, перешли на латиницу»¹. В рамках этого поручения было решено «обеспечить проведение научных исследований с изучением опыта перехода на латинский алфавит в Турции, Узбекистане, Азербайджане, Туркменистане и др. странах, рассмотреть и внести на рассмотрение Комиссии предложения по данному вопросу»². Были созданы специальные комиссии, подготовлены аналитические записки, отчеты, проведены круглые столы, много внимания вопросам латинизации уделялось в СМИ и блогах. Часть участников дискуссий с энтузиазмом предлагала свои варианты алфавитов, также были предприняты попытки в очередной раз привлечь внимание к арабскому реформированному алфавиту Байтурсынова.

В 2007 году президент Назарбаев, параллельно с разработками в области латинизации казахского языка, определил дальнейшую языковую политику Казахстана как «триединство языков»: «Казахстан должен восприниматься во всем мире как высокообразованная страна, население которой пользуется тремя языками. Это: казахский язык – государственный язык, русский язык как язык межнационального общения и английский язык – язык успешной интеграции в глобальную экономику»³.

Очередной раз вопрос смены графики был поднят в декабре 2012 года: «Нам необходимо начиная с 2025 года приступить к переводу нашего алфавита на латиницу, на

¹ О мерах по реализации поручений Президента Республики Казахстан по дальнейшему совершенствованию государственной языковой политики, данных Правительству на XII сессии Ассамблеи народов Казахстана. Постановление Правительства Республики Казахстан от 28 октября 2006 года.

² План мероприятий на 2007-2008 годы по реализации Государственной программы функционирования и развития языков на 2001-2010 годы. Электронный ресурс: <http://adilet.zan.kz/rus/docs/P070000108> (дата обращения: 21.01.2015).

³ Послание Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева «Новый Казахстан в новом мире» от 28 февраля 2007// Казахстанская правда. 2007 (1 марта). № 33 (25278).

латинский алфавит. Это принципиальный вопрос, который нация должна решить. Когда-то в истории мы такой шаг уже совершали. Ради будущего наших детей мы должны принять такое решение»¹. Можно предположить, что одной из причин, повлиявших на это решение, было ухудшение внешнеполитических отношений между Казахстаном и Россией.

Каждое обращение властей к теме латинского алфавита вызывает большое количество дискуссий pro-contra в казахском обществе. Основные аргументы за и против, которые используются в казахском общественном дискурсе, будут также представлены в докладе.

Список использованной литературы:

1. Кыдыралина Ж. Языковая политика в Казахстане как инструмент строительства нации. Электронный ресурс: <http://e-history.kz/ru/expert/view/50> (дата обращения: 21.01.2015).
2. Хауген Э. Лингвистика и языковое планирование // Новое в лингвистике. Вып. VII. Социолингвистика. М., 1975. С. 441-472.

¹ «Стратегия "Казахстан-2050": новый политический курс состоявшегося государства Послание Президента Республики Казахстан – Лидера Нации Н.А. Назарбаева народу Казахстана». Электронный ресурс: <http://adilet.zan.kz/rus/docs/K1200002050> (дата обращения: 21.01.2015).

РАСПРОСТРАНЕНИЕ МИФОЛОГИЧЕСКОГО МОТИВА ИСКУССТВЕННОГО ПОЛЕТА И ЕГО КЛАСТЕРИЗАЦИЯ В РАЗЛИЧНЫХ СЮЖЕТНО-МОТИВНЫХ УКАЗАТЕЛЯХ

Проблема необходимости создания метауказателя стоит давно, однако степень актуальности этого вопроса во многом недооценивается. В настоящей работе данная проблема поднимается в максимальной остроте – благодаря проведенному кросс-указательному исследованию внутренней организации и мотивного членения указателей. Для исследования были взяты два мотива, известные интересующейся публике в основном из античной культуры, – «Икар» и «Журавли и пигмеи».

В структурно-сюжетных указателях они отсутствуют, но есть в мотивных – в частности, в указателе Юрия Березкина им соответствуют номера *M28* и *K22* соответственно, а в указателе Стида Томпсона – *F1021.2* («*Flight on artificial wings*») и *F535.5.1*. («*War of pygmies and cranes*»). Стоит отметить также, что томпсоновский мотив полета на искусственных крыльях обладает подразделом, который еще точнее описывает греческий миф об Икаре – это подкатегория *F1021.2.1*. («*Flight so high that sub melts glue of artificial wings*»). Указатель Березкина же в главе, посвященной мотиву Икара, ссылается на Томпсона, и этот односторонний мост между указателями указывает на мотив *K1041.1* («*Borrowed feathers*»). Однако этот кластер не исчерпывает всю мотивную емкость «Икара» – в том виде, в каком он представлен у Березкина.

В свою очередь мост перебрасывается дальше, ссылаясь, хоть и под звездочкой, на номер 225 по системе Аарне-Томпсона, а именно – на сюжетный тип “*The Crane Teaches the Fox to Fly*”. В нарративах, удовлетворяющих этому типу, лиса просит птицу (журавля, орла в восточнославянской традиции) научить ее летать, что та использует это в свою пользу – поднимает лису в воздух и бросает вниз.

Задавшись целью исследовать общность и различия кластеризации мотивов в различных системах указателей, в первую очередь необходимо обратиться к текстам, на которые они ссылаются.

После систематизации тех текстов, которые приводятся в каталоге Березкина, и поиска тех, на которые ссылается Томпсон (в тех случаях, когда они доступны), материалы были подвергнуты независимому (от указателей) анализу с выделением повторяющихся, общих элементов, считаемых мотивами. Их границы не были продиктованы указательными системами, а выявлялись исключительно на основании множественности присутствия одного и того же элемента в разных текстах.

На основании такого мотивного анализа «с чистого листа» в текстах березкинского «Икара» были выявлены 5 групп мотивов, связанных с искусственным полетом. Приведем их перечень с условными названиями:

- 1) «Одолженные перья»;
- 2) «Икар»;
- 3) «Лягушка-путешественница»;
- 4) «Вёлюнд» (выкованные крылья);
- 5) Птичья одежда.

Итак, полет может в рамках данной страты в указателе осуществляться пятью способами. «Одолженные перья» соответствуют мифологеме, встречающейся (если верить мотиву по данному указателю) в основном в бантуязычной Африке, некоторых областях Северной Америки (Великие равнины, Большой Бассейн, Калифорния, Большой Юго-Запад) и Америки Южной (дельта Ориноко, Боливия, Чако). Этот мотив чаще всего выражен в формулировке «птицы дали по перу» и неожиданно отражен в сказке Д. Биссета «Про поросенка, который учился летать», причем в довольно точном приближении к африканским версиям мифа.

«Чистый» мотив Икара встречается довольно редко (Южная Европа, Гвиана, Западная Амазония), чаще контаминируясь с мотивом «одолженных перьев». В ряде случаев они следуют друг за другом, и восковое скрепление перьев становится следствием их предварительного получения от каждой птицы из стаи. Однако на самостоятельность мотивов указывает как широкое распространение мифологемы одолженных перьев без «воскового» элемента, так и параллельное, «безперьевое» существование мотива искусственного прикрепления чего бы то ни было воском. Затем, при приближении к костру или солнцу, воск тает и приклеенный предмет отваливается с уроном (материальным или психологическим) для его горе-носителя. Данный мотив фигурирует под номером *M89* («*Расстаявший воск*») в указателе Березкина и под номером *K1991* («*Hare (jackal) makes horns of wax and poses as horned animal*») в указателе Томпсона.

Следующим мотивом является довольно условная «лягушка-путешественница». В эту категорию были отнесены тексты, в которых полет связан с запретом на произнесение звука. Иногда уточняется, что несомому птицами герою необходимо не только молчать, но и не смотреть вниз. Этот мотив ближе к тому самому 225 типу по АТ, на который указывает томпсоновский указатель в страте одолженных перьев – он связан с зависимым полетом, проще говоря, с переносом. Однако же указатель Томпсона темнит, когда перебрасывает ссылку на указатель сюжетов, темнит и недоговаривает. Дело в том, что он и сам содержит идеально подходящий мотив – максимально близкий к нашему материалу и к сказке В.М. Гаршина. Это *J2357*, «*Tortoise speaks and loses his hold on the stick*». Распространена «лягушка-путешественница», извлеченная из нашего корпуса текстов, в основном в Северной Америке (Плато, Средний Запад, Северо-Восток, Большой Бассейн и Большой Юго-Запад)¹.

Четвертый мотив условно назван «Вёлюнд», опирается на исландско-норвежскую традицию и в указателе Березкина представлен буквально единожды среди всего многообразия текстов. Однако мотив выкованных крыльев встречается в дополнительно найденных нами текстах, а именно – в эвенкийских рассказах о герое Уньяны, рожденном

¹ Напомню, что мы в данном случае рассматриваем не общемировое распространение, а отталкиваемся только от того материала, который нам предоставляют указатели – для оценки методологической погрешности.

из птичьего пепла, выковавшем себе крылья и взлетевшем для воздушного боя со своим антагонистом Корэндо.

Последний мотив из подмножества, скрывающегося за строками «Икара» в указателях, – это так называемая «Птичья одежда».

В его основе лежат представления о том, что птичий облик можно снимать и надевать – в виде одежды или шкуры. Локализация этого мотива в основном связана с Сибирью и Северной Америкой. Распространены сюжеты, рассказывающие о купающихся девушках-птицах, у одной из которых герой повествования эту одежду крадет, взамен требуя от девушки замужества. В текстах, идентифицированных указателем как содержащие мотив Икара, полет становится следствием следования мужа за своей птицей-женой к ней на родину. Кроме того, в довольно редуцированном виде этот мотив встречается в североамериканском материале в контаминации с запретом смотреть вниз: человек хочет лететь с птицами, ему дают шкурку / одевают в перья и превращают тем самым в одного из них. Данный мотив представлен в указателях и автономно от страты «Икар» – и паспортизирован в разных вариантах под спектром номеров. В указателе Томпсона это разброс мотивов разнообразных женских превращений в птицу от номера D350 («*Transformation: bird to person*») до D361.1. («*Swan Maiden*») и D364. («*Transformation: goose to person*»), а также череда мотивов превращений мужских - D150-D169 («*Transformation: man to bird*» с конкретными вариантами). В указателе Березкина данному сгустку представлений соответствуют номера мотивов и их подпунктов от K24 («*Спрятанная одежда сверхъестественной женщины*») до K25a2 («*Сброшенные перья*»).

Обратимся же теперь к другому мотиву, широко освещенному в античной литературе. Это так называемые «Журавли и пигмеи» (K22, F535, F535.5.1.) – мифологема о войне / битве / противостоянии между птицами и некими существами, отличающимися от людей (низким или, реже, высоким ростом, анатомической неполноценностью, отсутствием витально необходимых отверстий – ротового или анального, женских гениталий и т.п.). Внутреннее членение мотива на подмножества приводит к любопытным результатам, уже частично освещенным в литературе [Березкин 2008]. Однако стоит обратить внимание на еще один факт, значимый в контексте рассмотрения предыдущего мотива – «Икара». Ряд текстов, укладывающихся в формулу «Журавлей и пигмеев», содержит в себе явный мотив полета с помощью переодевания в птичью шкуру / одежду, то есть один из подмножественных мотивов, включенных в страту «Икар». Такая же ситуация имеет место быть и в следующем по списку мотиве – K23 «*Сражение с птицами*». При этом в этих кластерах (K22 и K23) содержатся тексты с мотивом птичьей одежды и полета за ее счет, которые не вошли в бэкграунд «Икара» (M28).

Несмотря на то, что указатель является достаточно гибкой системой и открыт поступлению новых текстов, простым добавлением некоторых из них из кластера «Журавлей и пигмеев» в «Икара» методологическую проблему не решить. Вопрос, поднятый исследованием мотивных подмножеств той или иной страты (строки, категории, кластера) в указателе, касается базовых понятий, лежащих в основе функционирования системы указателя в целом. Насколько группировка сходных элементов в мотивы указателя соответствует реальной мотивной общности ряда традиций? Является ли

объединение 5 различных представлений о полете в единую страту указателя релевантным с точки зрения их действительной исторической / генетической общности? И, наконец, каковы будут данные ареализации мотивного распространения, если в основу картографии положить не мотивный кластер – такой, каким его приводит указатель – а, к примеру, общие элементы (общие подмножества) двух или трех страт указателя, в частности, полет с «одежным» перевоплощением в птицу как общий элемент ряда текстов «Икара» и «Журавлей и пигмеев» (а также «Сражения с птицами» и «Небесной жены». Спасти эту комбинацию от названия искусственной может пример «Журавлей и пигмеев», которые вполне успешно существуют в таком же, условно говоря, синтетическом виде – на тех же основаниях этот кластер можно рассматривать с ракурса мотивной комбинаторики. Так, данный мотив можно представить как комплекс из нескольких других – K23 «Сражение с птицами» или J40 «Враг с неба», а также из спектра представлений о карликах (по Томпсону – F451-456 и F535), (по Березкину – I17a «Карлики без телесных отверстий»), в Сибири и Северной Америке подкрепленный мотивами съемного обличья – птичьей одежды.

Каждый из этих мотивов имеет своё поле встраивания в другие мотивные и сюжетные комплексы – примером такого бытования мифологических представлений, проникающих в различные мотивы, кажущиеся устойчивыми формулировками в указателях, является рассмотренная выше мифологема о птичьей одежде как средстве полета. Она встраивается в широкий спектр нарративов о птице-супруге, небесной жене и т.д. и, возможно, является близким родственником мотива сожжения шкуры или другого признака ипостаси. Больше всего этот образ известен благодаря царевне-лягушке, однако широко встречается и в рассмотренных нами текстах, на которые ссылаются строки указателей, говоря о полете.

В заключение, акцентируя вопрос межуказательного сопоставления мотивов, стоит отметить тот факт, что каждый из них, описывая то или иное мифологическое представление, не только по-разному проводит его границу (в чем мы убедились, разбирая подмножества мотива «Икар»), но и строит ее на разном текстовом бэкграунде. В связи со всем этим кажется необходимым не только заниматься пополнением текстовой базы указателей, до нынешнего дня освещающих разные стороны текстового фонда человечества, но и настраивать мета-уровневые связи между ними. В итоге связь между указателем Березкина, Томпсона и АТУ по мотивному сгустку искусственного полета могла бы выглядеть так, если оформить ее в виде логических кругов Эллера:



Рис.1. Схема кластеризации мотивного сгустка искусственного полета по указателю Юрия Березкина (Бер) и Стита Томпсона (Th).

Список использованной литературы:

1. Березкин Ю.Е. Мотив «журавли и пигмеи» в контексте представлений о мироздании в мифологиях Северной Евразии и Америки // Годишник на Асоциация «ОНГЪЛ». 2007. Т. V «Етнология на пространството», год. 5, ч. 2. София: ИИК «РОД», 2008. С. 88 – 108.
2. Березкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // Сайт УН ЦТСФ РГГУ «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» [М., 2003–2010]. Электронный ресурс: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm> (дата обращения: 09.01.2011).
3. Неклюдов С.Ю. Мотив и текст // Язык культуры: Семантика и прагматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996). Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2004. С. 236–247.
4. Проблемы структурно-семантических указателей: Сборник статей. Под ред. А.В. Рафаевой. М., 2006.
5. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.
6. Андреева Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.
7. Пропп В.Я. Указатель сюжетов // Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. 3. М., 1958. С. 454-502.
8. Jason H. Motif, type and genre: A manual for compilation of indices & a bibliography of indices and indexing. Helsinki, 2000. Folklore Fellows Communications No. 273.
9. Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature. 6 volumes. Copenhagen-Bloomington, 1955-1958.

МЕТАЯЗЫКОВОЙ ОПЕРАТОР *МЯГКО ГОВОРЯ* КАК СРЕДСТВО ДИАГНОСТИКИ ЗОН СОЦИАЛЬНОГО НАПРЯЖЕНИЯ

Речевая деятельность предполагает творческий характер употребления языка. Перед говорящим / пишущим всегда стоит проблема точности формулировки авторского замысла, проблема выбора речевых средств, адекватно отражающих коммуникативную задачу. Разграничение равнозначных слов связано не только с тем, что они выражают, но и с культурными аспектами языкового выбора: различием индивидуально-вкусовым, социальным, территориальным и т.д., то есть с тем, кто, когда, где, для кого ведет речь. К фактам подобного рода относятся эвфемистические замены. Они обусловлены прагматической установкой говорящего, который синонимизирует две лексемы, одна из которых представляет собой «смягченную» единицу. «Говорящий, отдавая должное культуре общения, смягчает, или эвфемизирует, свою речь, при этом его собеседник хорошо понимает подлинный смысл сказанного» [Ковшова 2007: 8].

В ситуации общения особую роль приобретает метаязыковое комментирование, сопровождающее зоны риска, к которым мы относим те участки речевой деятельности, на которых возникает коммуникативно-концептуальное напряжение [Вепрева 2002]. В частности, метаязыковой оператор *мягко говоря*, выполняет функцию сопроводителя эвфемизма в речи. Кроме функции смягчения, метаязыковые высказывания, включающие метаоператор *мягко говоря*, могут быть одновременно средством диагностики зон социально-психологического напряжения современного общества, поскольку при эвфемизации речи говорящим реализуется его личностная социальная установка, жесткий «социальный контроль речевой ситуации» [Крысин 2001: 230].

Цель нашей работы – обратиться к анализу диагностирующей функции метаязыкового оператора *мягко говоря* для выявления болевых точек социального напряжения современного общества. Выборка материала проводилась на основе публицистических текстов СМИ с 1990 по 2013 год с помощью поисковой базы Integrum. Основой исследования являются 1000 высказываний, включающих метаязыковой оператор *мягко говоря*, сопровождающий эвфемистические единицы.

Для реализации нашей цели необходимо обратиться к анализу тематики высказываний, включающих эвфемизмы с метаязыковым оператором *мягко говоря*. Назовём наиболее частотные темы, при обсуждении которых носитель языка использует эвфемизм, рассматриваемый как языковое средство, которое способствует успешной, бесконфликтной ситуации.

1. **Тема лжи и обмана** является самой частотной в публикациях СМИ. Затрагивая различные сферы социальной действительности, журналист отмечает всеохватность проблемы. В период с 1990 по 1995 год тема обмана чаще всего разворачивается в политическом ключе, обсуждаются проблемы внутренней политики и положение России на международной арене. *Однако большинство экспертов объясняют, мягко говоря, приукрашенные слова Ельцина внутривнутриполитической борьбой в российском руководстве* (Коммерсантъ; 20.01.1992).

Материал следующего пятилетия демонстрирует наибольшие проблемы в области права. *Может быть, с точки зрения юристов, понять эту конструкцию и не сложно, но нормальному избирателю кажется, что его, мягко говоря, наддувают* (Аргументы и факты; 25.08.1999). В данном случае автор, используя стилистический синоним, пытается с его помощью эвфемизировать прямую номинацию: *надуть* – «обмануть, провести (разг.)» [Ожегов 2009: 479].

С 2001 по 2005 год так же, как и в прошлом периоде, проблемной зоной является право. *Как сообщили в городской прокуратуре, адвокаты Шутова, мягко говоря, лукавят, они вовсе не ознакомились с материалами дела, которые составляют больше двух десятков томов* (Аргументы и факты; 09.08.2000). Помимо этого, тема обмана затрагивает сферы внутренней политики, здоровья, МЧС. Например: *Ходят слухи, что чуть ли не половина генералов страны сосредоточена в МЧС. Это, мягко говоря, лукавство* (Аргументы и факты; 15.10.2003).

Обратимся к периоду с 2006 по 2009 год. Здесь тема лжи чаще всего затрагивает сферу рекламы и СМИ, а именно работу желтой прессы: *Статьи о том, что мы подрались с режиссером «Четырёх таксистов и собаки» Федором Поповым, – это, мягко говоря, неправда* (Вечерняя Москва; 15.02.2006).

В период с 2010 по 2013 год тема обмана чаще всего затрагивает области спорта, науки и образования: *Так что здесь математики, мягко говоря, нафантазировали* (Российская газета; 25.01.2012); *Не стоит забывать, что главный тренер российской сборной поступил с Королевским футбольным союзом Бельгии, мягко говоря, нечестно* (Метро; 17.11.2010).

2. Вторая, менее обсуждаемая тема – **тема материального достатка**, обсуждение оппозиции *богатство / бедность*. В текстах делается упор на высокий уровень доходов высшего эшелона власти и низкий уровень жизни простых людей. *Среди простых людей – как беспартийных, так и партийных – решение верхов о повышении зарплаты партаппарату воспринимается, мягко говоря, без энтузиазма* (Огонек; 10.03.1990); *Что же касается материального положения людей, – оно, мягко говоря, значительно ухудшилось* (Огонек; 12.05.1990); *На днях думцы практически единогласно проголосовали за свой пожизненный, мягко говоря, повышенный уровень жизни* (Известия; 25.07.1998); *В своё время противники Горбачева перестали верить в искренность его коммунистических идеалов, узнав, что его сельские родственники, мягко говоря, были не из бедняков* (Вечерняя Москва; 15.02.2006). Материал выявляет сферы деятельности человека с низким уровнем материального дохода. К этим сферам относятся, например,

наука и искусство: *Научные исследования в России «подпитываются» лишь благотворительными акциями, а со спонсорами у нас, мягко говоря, не густо* (Аргументы и факты; 17.01.2001); *К тому же художник, мягко говоря, не бедствует, что для человека искусства – большая редкость* (Аргументы и факты; 26.12.2001).

Для русского человека всегда было характерно отношение к материальному как к неглавному в жизни, второстепенному. Однако наше исследование показало, что в современной ситуации это отношение меняется, в публицистике открыто выражается недовольство дороговизной жизни: *На ипотеку или съемную квартиру денег нет (у нас с мужем зарплата, мягко говоря, скромная)* (Ветеран; 03.08.2010); *Основать школу нового типа – занятие, мягко говоря, не из дешевых* (Metro; 04.10.2012).

3. Одной из проблем, являющейся причиной напряжения в обществе, оказалось **искусство**. Озаботившись неудачами, несовершенством живописи, архитектуры, театра, кино, журналист старается смягчить информацию, обращаясь к средствам метаязыковой рефлексии. С 1990 по 1995 год наиболее обсуждаемым становится вопрос об авторитете русского балета на Западе: *Но то обстоятельство, что гастроли Григоровича на Западе вызывают, мягко говоря, споры и что о его балетах на Западе написаны (за эти годы) сотни убийственно-разгромных статей, было для нас открытием* (Независимая газета; 07.03.1991); *Сохранился ли в Америке (несмотря на очень сдержанные, мягко говоря, рецензии на гастроли Большого театра) пиетет по отношению к русской школе классического танца и к Большому, как бы олицетворяющему ее в глазах людей Западе?* (Независимая газета; 02.10.1991). С 2000 года тема искусства начала уходить на второй план. Наиболее обсуждаемой остаётся сфера кино: *До недавнего времени дела в производстве детских и юношеских кинофильмов, а также в организации их показа складывались, мягко говоря, неудовлетворительно* (Metro; 01.02.2007); *Известный своим, мягко говоря, скептическим взглядом на современный кинематограф, Александр Гордон в скором времени грозит показать общественности, как надо снимать кино* (Аргументы и Факты; 24.08.2011).

Итак, подведем предварительные итоги. Метаязыковые высказывания, включающие эвфемизмы, выступают как сигналы точек социального напряжения, являются реакцией на социокультурные аномалии, проявляющиеся в обществе. С 1990 по 2013 год актуальными темами публичного обсуждения, требующими выбора говорящим языковых средств смягчения, явились проблемы лжи и обмана, материального недостатка и искусства. Из этого следует, что данные темы заставляют журналиста выбирать стратегию коммуникативной толерантности. Причем если порицание лжи или трепетное отношение к искусству всегда были предметом публичной дискуссии, то обсуждение материальной стороны жизни – тема, обычно табуированная для российского общества. Поэтому социальные оценки этой стороны жизни и языковые способы, с помощью которых создаются эти оценки, ждут специального изучения.

Список использованной литературы:

1. Вепрева И.Т. Языковая рефлексия в постсоветскую эпоху. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002.
2. Ковшова М.Л. Семантика и прагматика эвфемизмов. Краткий тематический словарь современных русских эвфемизмов. М.: Гнозис, 2007.
3. Крысин Л.П. Эвфемизация речи как один из путей к коммуникативной толерантности // Лингвокультурологические проблемы толерантности. Тезисы докл. Международн. конф. Екатеринбург, 24–26 окт. 2001 г. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001.
4. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений. М.: ИТИ Технологии, 2009.

НЕКРОЛОГ КАК ОСОБАЯ ПРАКТИКА ПИСЬМА

Любой человек смертен, и смерти как явлению социальному и когнитивному в обыденной картине мира человека отводится значительная роль. В лингвистической культуре современного общества сформировались определённые речевые жанры, функционирующие в пределах похоронно-поминальной традиции и представляющие собой реакцию на это явление.

Ритуальные речевые жанры (не только, разумеется, траурные) осознаются Т.В. Шмелёвой как жанры, «обращённые через свою цель к миру ритуализированных отношений и формирующие фактом своего существования разнообразные события этого сложного мира» [Шмелёва 1990: 25]. Позднее Шмелёва называет ритуальные речевые жанры, обслуживающие типичные ситуации, связанные с ритуализированными социальными отношениями между людьми, «этикетными» [Шмелёва 1992: 92].

В своём докладе мы бы хотели рассмотреть структуру, поэтику, функции и бытование такого ритуального речевого жанра, как некролог. Представляется, что некролог – это не просто построенный по определённым жанровым канонам текст, это ещё и особая практика его создания, формирующая в итоге особый дискурс. Философ Г.М. Преображенский в своей статье «Густав Шпет: некролог как жанр письма» говорит о необычайной искренности некролога, призванного поместить своего адресата в ситуацию скорби, с одной стороны, и предельной серийности и возможности бесконечной редупликации, с другой. В некоторых некрологах достаточно изменить фамилию усопшего на другую, и некролог будет вполне приемлем и для сообщения о чьей-то ещё смерти.

Некролог крайне разнообразен по своим коммуникативным целям. С одной стороны, некролог, традиционно помещаемый в разряд этикетных речевых жанров, сообщает о смерти какого-либо лица, и тогда кажется, что некролог реализуется как информативный речевой жанр. Но задача некролога – не просто сообщить о факте смерти, но и поместить адресата в состояние переживания чужой смерти, скорби или хотя бы сожаления о случившемся. И тогда некролог переходит в разряд императивных речевых жанров, как бы предписывающих своему адресату определённое состояние и поведение. Исходя из нескольких коммуникативных целей, правомерно будет сказать и о многофункциональности некролога, обеспечивающего не только должную реакцию на смерть более или менее известного в определённых кругах человека, но и настаивающего на поддержании этой реакции остальными членами того или иного сообщества. Интересно, однако, посмотреть, кого в полной мере можно считать адресатом некролога. Являясь формой публичного высказывания, некролог обращён всё же в первую очередь к

тем, кто лично знал покойного или просто знал о том, что такой человек жил, но лично знаком с ним не был (в случае, если умерший был при жизни известной персоной). Остальные же люди, хоть и прочитавшие некролог, его адресатами в полном смысле этого слова не являются.

Считая некролог не только формой некоего речевого высказывания, но и особой практикой письма, в своём докладе мы не сможем обойти вниманием образ автора этого речевого жанра. По нашему мнению, во многом данный параметр определяется через степень включённости события чьей-либо смерти в личную сферу автора. Насколько автор некролога должен быть отчуждён от факта смерти персоны, о которой он пишет? А насколько приближен к ней? Ведь некролог пишется сразу после чьей-либо смерти, и может ли автор некролога в таком случае быть в состоянии породить подобное высказывание, если близко и хорошо знал покойного? Не является ли в данном случае отчуждённость неким залогом искренности и адекватности выражаемых эмоций, ведь некролог всегда подразумевает выражение соболезнования и скорби? И насколько искренность автора вообще релевантна в процессе создания некролога, если всякий раз, когда мы публично говорим об усопших, мы руководствуемся правилом *de mortuis aut bene, aut nihil*? На эти и подобные вопросы мы попытаемся ответить в рамках нашего доклада.

Как уже отмечалось выше, некролог – это жанр, являющийся реакцией на определённое событие. Но также он является жанром, иницирующим реализацию других ритуальных траурных жанров, например, жанра соболезнования. Кроме того, некролог может иницировать и просто беседу об усопшем или выяснение обстоятельств смерти, подробностей, связанных с похоронами, участие в похоронах или поминках. К примеру, как отмечают Л.Р. Дускаева и Н.А. Корнилова, «в некрологе мы обнаруживаем контактоустанавливающее предложение к аудитории, показывающее возможность солидаризации с другими читателями в общем отношении к случившемуся» [Дускаева, Корнилова 2012: 182]. То есть некролог способен вовлечь того или иного члена сообщества в специальные практики, связанные со смертью другого члена этого же сообщества. Недаром после некоторых некрологов в газете даётся телефон для справок, по которому адресат траурного объявления может получить всю необходимую ему информацию. Чем статуснее и известнее был умерший человек при жизни, тем больше людей включатся в различные похоронно-поминальные практики, связанные с его смертью.

Некролог всегда сообщает об уже случившемся событии, что определяет его как речевой жанр с перфектной перспективой диктумного (событийного) содержания. Однако информация о смерти или похоронах может даваться с трёх позиций: может сообщаться просто о факте смерти без каких-либо подробностей, может сообщаться об обстоятельствах смерти, а также может сообщаться о факте и месте проведения похорон и поминок.

В некрологе обязательно даётся информация о том, каким был усопший (разумеется, в пределах уже упомянутого негласного правила *de mortuis aut bene, aut nihil*), сообщается о заслугах и достижениях покойного, рассказываются некоторые факты его биографии. Прижизненный социальный статус умершего влияет не только на факт написания

некролога как такового, но и на объём его словесного выражения. Он же, возможно, влияет и на степень клишированности / индивидуальности языкового воплощения данного жанра. В своём докладе мы рассмотрим некоторые примеры некрологов, разных по структуре, объёму и спектру реализованных в них языковых и стилистических возможностей.

Таким образом, некролог будет интересовать нас в своём функциональном аспекте, в режиме своего бытования: зачем он создаётся, какие действия предписывает адресату, какие действия предписываются адресанту, в какие социальные и речевые практики и отношения вовлекается человек, его прочитавший, равно, впрочем, как и написавший его. Также мы попытаемся рассмотреть композицию некролога, кратко остановившись на описании его основных составных частей. И наконец, нас будут интересовать лексические, стилистические и грамматические ресурсы этого жанра.

Список использованной литературы:

1. Шмелева Т.В. Речевой жанр. Возможности описания и использования в преподавании языка // Russistik. Русистика. Научный журнал актуальных проблем преподавания русского языка. Berlin, 1990. № 2. С. 20–32.
2. Шмелева Т.В. Модель речевого жанра // Жанры речи. Саратов: Изд-во ГосУНЦ «Колледж», 1997. Вып. 1. С. 88–99.
3. Преображенский Г.М. Густав Шпет: некролог как жанр письма // Электронный ресурс: <http://www.requiem.ru/obituary/doc98/> (дата обращения: 15.03.2015).
4. Дускаева Л.Р., Корнилова Н.А. Этикетные речевые жанры в газетном дискурсе // Вестник Пермского университета. Пермь, 2012. Вып. 3 (19). С.177-185.

РОЛЬ СОБАК В ЛЕГЕНДЕ О «ДИКОЙ ОХОТЕ» В СЕВЕРНОЙ ЕВРОПЕ И НА БРИТАНСКИХ ОСТРОВАХ: СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ

В общем виде «Дикая» или «Неистовая Охота» («Неистовый Гон») – это один или несколько призрачных всадников со сворой собак, несущихся по небу или по земле зимой или поздней осенью. Их появление предвещает, как правило, несчастья или даже смерть [Sikes 1880: 233]. Впервые эта легенда письменно зафиксирована, по всей видимости, в «Англосаксонской хронике» за 1127 год [Plummer 1892: 258]. По большей части легенда характерна для мифологии и фольклора германоязычных и кельтоязычных регионов Европы, впрочем, существуют варианты и в западнославянском фольклоре, и в фольклоре романоязычных народов.

Ряд исследователей справедливо считают основу легенды общеевропейской и ищут аналоги на общеиндоевропейском уровне, связывая «Дикую охоту» и, к примеру, описание свиты Шивы из стихов Бхагавата-пураны [Schmitt 1998; Kershaw 2000]. На наш взгляд, легенда о «Дикой охоте» в своём классическом виде являет собой образец общеевропейской фольклорной традиции, основанной на переосмыслении древних, дохристианских, мотивов.

Однако в основе своей эти ранние мотивы, возможно, были не совсем идентичны. Мы предполагаем, что двумя основными (но не единственными) источниками легенды о «Дикой охоте» являются древнегерманские и кельтские мифологические традиции. На это указывают некоторые особенности, которые можно выделить, сравнивая «островные» (Британские острова) варианты и варианты «материковые» (Северная и Центральная Европа). За этим различием, на наш взгляд, можно разглядеть генезис легенды и пролить свет на некоторые аспекты духовной культуры древнегерманских и кельтских племён центральной и северной Европы.

Основное содержание легенды фиксируется уже в самом её названии – англ. *Wild Hunt*, нем. *Wilde Jagd*, *Wilde Heer*, *Wütende Heer*, норвеж. *Oskoreia* или *Åsgårdsreia* (первоначально *oskurreia*), швед. *Odens Jakt* или *Vilda jakten*, но есть и множество местных и / или более поздних названий, особенно на Британских островах, например *the Devil's Dandy Dogs* («Дьявольские собаки Данди») или валл. *Cŵn Annwn* («гончие Аннуна») [Hunt 1923: 220-224]. Позднее, в связи с распространением христианства, в легенду неизбежно проникли его элементы. Предводителями охоты стали считать и Каина (*Cain's Hunt*), и Гавриила (*Gabriel's Hounds*), и, конечно, самого Дьявола. Вообще, если принимать во внимание все варианты этой легенды, то окажется что предводителем может быть как неизвестная и безымянная потерянная душа, так и божество или дух любого пола, а может быть историческая или легендарная фигура. Таким образом, ни роль, ни личность

предводителя «Дикой охоты» не могут, вернее почти не могут, дать нам ответ на вопрос о генезисе этой легенды¹.

Основным элементом легенды, по которому, на наш взгляд, следует различать «материковые» и «островные» варианты, может выступать не личность, а роль предводителя охоты и роль самих собак (своры) в ней. Роль предводителя видна уже из названий легенды. В большинстве «островных» вариантах «Дикой охоты» основной упор сделан на призрачную свору, а в «материковых» – на фигуру предводителя и его свиту. Кроме того, как это отмечал ещё Отто Гёфлер [Höfner 1934], в «материковых» вариантах легенды это иногда и вовсе не «охота», а «воинство» (ср. напр. нем. *das Wilde Heer* и *das Wütende Heer*); и часто в немецких описаниях призрачные собаки даже не бегут впереди, а следуют за процессией [Herrmann 1903: 245].

В «островных» вариантах мы имеем иную картину, а именно: роль предводителя охоты несколько отодвигается на второй план (свита или воинство предводителя и вовсе могут теряться), вперёд же выступает сама призрачная свора, что видно и из названий. Если это Гавриил – то и свора его имеет название «гончие Гавриила» (англ. *Gabriel Hounds*), если Дандо (Данди) – то «собаки Дандо» (англ. *Dando and his Dogs*), если скромный сквайер Чини из небольшого корнуолльского прихода, то и тогда свора названа по его имени – «гончие Чини» (англ. *Cheney's Hounds*). Очевидно, что своры имеют свои особенности, отличные от своры к своре, а указателем в данном случае выступает имя её предводителя. Впрочем, иногда присутствие самого предводителя на месте и вовсе не обязательно, как в случае с гончими Гавриила – собаки справятся сами.

Второй отличительной чертой является время года, которое фольклорная традиция приписывала появлению собак в легендах о «Дикой охоте». В северной и центральной Европе это, как правило, зима, период святочных гуляний или даже время весенних карнавалов [Simrock 2002: 191]. На Британских островах временем года, которое соответствует активности призрачной охоты, обычно считается поздняя осень и начало зимы, период бурь и выюг [Henderson 1879: 131].

Кроме того, в «материковых» версиях собака иногда вытесняется волком, чего почти никогда не бывает в «островных» версиях легенды. Это отчасти объясняется тем, какую роль собака и волк играли в германо-скандинавской и кельтской мифологиях соответственно.

Таким образом, можно предположить, что в основе своей «островные» варианты легенды о «Дикой охоте» содержат значительные кельтские элементы, на которые указывают некоторые характерные именно для этих версий черты: центральная роль собак, редкое присутствие свиты при предводителе и время года, характерное как раз для кельтской фольклорной традиции. Напротив, для «материковых» версий легенды характерны важность роли свиты (воинства), яркая фигура предводителя и, напротив, бледная и второстепенная роль собак при нём.

¹Есть всё же некоторые особенности, которые можно разглядеть, сравнивая «островную» и «материковую» версии легенды. Так, в фольклоре Британских островов роль предводителя охоты часто связана с загробным миром или со «Страной фей» (Fairyländ), что, впрочем, тоже можно считать вариантом загробного мира. Тогда как в «материковых» версиях предводителем охоты часто называется Один. Впрочем, это тема для отдельного скрупулёзного исследования.

Список использованной литературы:

1. Schmitt J.-C. Ghosts in the Middle Ages: The Living and the Dead in Medieval Society. 1998.
2. Henderson W. Folklore of the Northern Counties. London, 1879.
3. Herrmann P. Nordische Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung. Leipzig: W. Engelmann, 1903.
4. Hunt R. Popular Romances of the West of England. London, 1923.
5. Höfler O. Kultische Geheimbünde der Germanen. Frankfurt, 1934.
6. Kershaw P. The One-eyed God: Odin and the (Indo-) Germanic Männerbünde. JIES Monograph. 2000. №36.
7. Sikes W. British Goblins. London, 1880.
8. Simrock K. Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluß der Nordischen. Elibron Classics. Adamant, 2002 [1878].
9. Two of the Saxon chronicles parallels. Ch. Plummer (Ed.). 2 vol. Oxford, 1892.

*Екатерина Антонова
Марина Кустова
Виктория Пекарская
Любовь Полянская*
НИУ Высшая школа экономики (г. Москва)
Факультет филологии (бакалавриат)
nerdherd16@gmail.com

СМЯГЧЕНИЕ [М] ПЕРЕД [Э] / [Е] В ЗАИМСТВОВАННЫХ ИМЕНАХ СОБСТВЕННЫХ

Проблематика исследования

Заимствованная лексика в значительно большей степени, чем исконно принадлежащая языку, склонна к проявлениям вариативности. В частности, заимствования нередко могут обнаруживать фонетические черты, нехарактерные для исконной лексики. Например, в таких словах может наблюдаться вариативность в смягчении / несмягчении согласного перед <е> (слова типа *бутерброд*, *компьютер* и проч.). Существует ряд исследований такого рода явлений, например [Kang 2011], [Каленчук, Касаткина 2013] и [Князев 1987]. Объектом подавляющего большинства таких исследований в русском языке является вариативность в именах нарицательных. Аналогичная вариативность в именах собственных, на наш взгляд, заслуживающая не меньшего внимания, слабо освещается в научных работах.

Цель исследования

Целью настоящего исследования является выявление корреляции социальных факторов (пол, возраст, уровень владения английским языком) и уровня освоенности имени в языке с выбором твердого / мягкого согласного в именах собственных иноязычного происхождения.

Метод исследования

Материалы для настоящего исследования были собраны путём проведения лингвистического опроса. Участникам предлагались карточки с портретами известных личностей и персонажей (Мэрилин Монро, Гомер (поэт), Ангела Меркель, Феликс Мендельсон, Мерлин, Фредди Меркьюри, а также 4 карточки-филлера с портретами людей, в именах которых исследуемая переменная отсутствует). Задачей респондента было правильно назвать имена изображённых на карточках. Если опрашиваемый испытывал затруднения при узнавании портрета, ему предлагались подсказки кроссвордного типа, не содержавшие в себе исследуемого слова. Опрос проводился параллельно двумя исследователями, один из которых предъявлял респонденту карточки и при необходимости давал подсказки, а другой отмечал выбранные варианты произнесения имён собственных в протоколе. Одновременно велась запись ответов респондента на диктофон. Также для каждого информанта заполнялась карточка с социальной информацией (пол, возраст, место рождения, уровень владения английским

языком согласно Общеввропейской компетенции владения иностранным языком и срок проживания в г. Москва и / или Московской области).

Такой метод проведения опроса позволял быстро собирать данные, не сообщая информантам истинной цели исследования (респондентам сообщалось, что опрос проводится для выявления процента узнавания известных персонажей и личностей). Это позволило получить максимально приближенные к спонтанной речи результаты. Аудиозаписи, полученные при проведении эксперимента, использовались в дальнейшем в сложных случаях для уточнения выбранного варианта переменной.

В рамках исследования было опрошено 105 человек. Опрошенных разделили на три возрастные группы: младшая (10-23 года), средняя (33-53 года) и старшая (65-83 года).

Результаты исследования

Во время работы мы проверяли корреляцию количества выборов того или иного варианта реализации переменной со следующими социолингвистическими факторами:

- возраст;
- пол;
- уровень владения английским языком.

Было проверено соотношение количества смягчённых вариантов употребления переменной с количеством результатов по соответствующему запросу в поисковых системах и с давностью появления имени в языке (иначе говоря, с тем, насколько давно начался процесс освоения имени языком и насколько оно успело стать освоенным к настоящему моменту).

После анализа данных был обнаружен ряд интересных взаимосвязей.

1. Респонденты мужского пола несколько чаще, чем женщины, использовали смягчённый вариант реализации переменной в разных именах собственных.
2. Не было обнаружено корреляции между выбором респондентом того или иного варианта реализации переменной и иными социолингвистическими факторами.
3. Ключевой корреляцией, выявленной в работе, является соотношение уровня смягченных употреблений с частотой упоминания имени в Интернете. Лидером по количеству результатов по соответствующему запросу в Google (на 16 декабря 2014 г.) оказалась Ангела Меркель, в имени которой абсолютное большинство респондентов использовали смягчённый вариант. Меньше половины опрошенных произнесли [м'] в имени Гомер, данный факт мы склонны объяснить тем, что имя древнегреческого поэта хорошо освоено русской культурой и, согласно данным Национального корпуса русского языка, регулярно появляется в литературных произведениях уже с середины XVIII века. Имя наставника короля Артура Мерлина подтверждает наши выводы: несмотря на свое давнее появление в британской культуре (XV век), в русской литературе оно не стало столь распространенным, как Гомер, и процент смягчённых употреблений переменной в его имени достаточно низок.

Список использованной литературы:

1. Русская фонетика в развитии. Фонетические «отцы» и «дети» начала XXI. Под ред. М.Л. Каленчук, Р.Ф. Касаткина. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 104-115.
2. Князев С. В. Корреляция согласных по твердости / мягкости в современной орфоэпической норме // Русский язык как иностранный в отраслевом вузе. М., 1987. С. 5-10.
3. Kang Y. Loanword phonology // The Blackwell companion to phonology. 2011. Vol. 4. P. 2258-2281.

«ПЕЙРИНГ», «СЛЭШ» И «АЛЬТЕРНАТИВА»: ЧТО СОВРЕМЕННЫЕ ФАНАТЫ ВИДЯТ В КНИГАХ И ФИЛЬМАХ

Современные субкультуры любителей книг, фильмов и сериалов по своим практикам серьезно отличаются от субкультур спортивных и музыкальных фанатов и лишь в некоторой степени пересекаются с поклонниками знаменитостей из числа актеров, светских персонажей или членов королевских семей. Принципиально, что фанатские сообщества – *фэндомы*¹ – не остаются в рамках маргинальных сообществ и благодаря интернет-коммуникации все больше распространяют выработанные ими рамки восприятия медиа-продуктов.

Можно выделить несколько уровней фанатства – от простого интереса и своевременного похода в кино, просмотра новой серии телевизионного шоу или покупки книги в любимой книжной серии до активной и систематической жизни в рамках фэндома, которая может включать в себя целый ряд практик. Это чтение и написание *фанфикшн* (фанатской литературы, использующей сюжеты и героев исходного произведения); создание *фанарта* (отдельных рисунков и комиксов) и *фанвидео*, внутри которого в свою очередь можно различать любительские фильмы (чаще всего по сюжетам фанатских рассказов) и перемонтаж изначального фильма или сериала; *косплей* – максимально точное воссоздание образов литературных, кино- или телеперсонажей; а также создание и приобретение тематических аксессуаров, организация фестивалей и ролевых игр и ведение тематических пабликов в социальных сетях.

Несмотря на существовавшие и до XX века литературные клубы, в рамках которых обсуждалось исходное произведение и зачастую писались его любительские продолжения, фанатство с его современными особенностями – слэнгом, системой самоназваний и типичными темами фанатского творчества – начало складываться только с середины XX века и окончательно оформились с широким распространением сетевой коммуникации.

Среди наиболее крупных и активных фэндомов на настоящий момент можно указать «поттероманов» (поклонников книг Джоан Роулинг и их экранизаций), «треккеров» и «хувиан» (любителей сериалов «Звездный путь» и «Доктор Кто» соответственно), «шерлокианцев» (фанатов сериала BBC «Шерлок») и даже «джейнитов» (современных почитателей творчества британской писательницы Джейн Остен, позаимствовавших название у своих предшественников, живших в конце XIX века).

¹ Термин, который также обозначает весь корпус текстов, посвященных определенному культурному продукту (произведению или автору).

Если сконцентрироваться в первую очередь на практиках, подразумевающих собственное творчество фанатов (фанфикшн, фанарт, фанвидео), то среди них можно выделить довольно характерные способы работы с исходным сюжетом, *канон*¹. Например, ключевой идеей большинства фанатских произведений является ответ на вопрос «А что, если?». Здесь подразумевается и полноценная проработка альтернативного сюжета, в котором, например, Гарри Поттер вырастает в любящей и образованной семье и абсолютно по-другому смотрит на волшебный мир, и простое описание романтических отношений между героями, не связанными друг с другом таким образом в исходных произведениях – *пейринг* или *шиппинг*. Почти для каждого пейринга в фэндоме складывается устойчивое название, например, «снейджер» (профессор Снейп и Гермиона Грейнджер в саге о Гарри Поттере), «кэпсвон» (Капитан Крюк и Эмма Свон в телешоу «Однажды в сказке») или «джонлок» (Джон Ватсон и Шерлок Холмс в сериале «Шерлок»). Для обозначения гомозротических отношений между героями – одного из самых частых способов изменения канона – употребляется термин *слэш*.

Симпатия к тому или иному пейрингу становится основанием для дальнейшего разделения на группы. Например, на тематическом форуме типичное вежливое сообщение может начинаться словами «прошу прощения у шипперов “кэпсвон”/“снейджер”/“джонлок”, но я считаю, что...», то есть мнение зрителей по поводу развития отношений выдуманных героев институционализируется, а сами они оказываются участниками определенной группы в рамках фэндом со своим названием и правами, с которыми обязаны считаться участники других групп.

В последнее десятилетие образ фаната и отображение его практик своеобразной рекурсией сами оказались в культовых произведениях. Так в начале третьего сезона сериала ВВС «Шерлок» поклонники сыщика так же, как и фанаты сериала, строили свои версии воскрешения Шерлока Холмса, включающие и гомозротическую («слэш») версию событий. На протяжении всего ситкома «Теория большого взрыва» героями демонстрируются практики фанатов комиксов и фантастических фильмов, как то: поездки на фанатские фестивали или покупка коллекционных изданий. Среди поклонников Джейн Остен, пишущих собственные романы, распространен целый поджанр, посвященный «джейнитам» и индустрии развлечений, связанных с произведениями писательницы.

Несмотря на большей частью ироническое отношение, нельзя не отметить своеобразную легитимизацию фанатов и их практик среди широкой публики.

Кроме того, выработанный фанатами взгляд на канон оказывается своеобразным фильтром для восприятия других культурных произведений даже менее увлеченными зрителями и читателями. В доказательство этому можно привести два примера. Первый – это радикальное обновление давно сложившихся любительских сообществ романов Джейн Остен и рассказов о Шерлоке Холмсе Артура Конан Дойла благодаря экранизациям 1990-2010х и распространению современных фанатских практик. Так, к историческим балам и сборникам подражательных детективных историй добавились

¹Некоторые из них являются экстерниоризированными естественными читательскими реакциями: заполнение пробелов, решение задачи за героя и создание альтернативных поворотов сюжета [Gerrig, 1993].

клипы, повествующие о роковой страсти Шерлока Холмса и Мориарти, или наклейки на машину со словами «Я люблю мистера Дарси».

Второй пример – это появление в русскоязычном сегменте интернета фанфикшна, посвященного русской классической литературе. Участники фанатских сообществ, посвященных Гарри Поттеру или Доктору Кто, видят в романе «Евгений Онегин» и комедии в стихах «Горе от ума» материал для собственного творчества, где Онегин и Ленский предпочитают друг друга сестрам Лариным, а Софья благоволит Чацкому, а не Молчалину.

Так фанатские практики, необходимые, как и в любых других субкультурах, для построения собственной идентичности, для коммуникации и распознавания «своих», работают на расширение акта чтения, разыгрывание новых историй в исходном мире, переформатирование кино и литературного мира, где даже признанная классика становится волнующим объектом литературного фанатства и популярной темой для коммуникации современных людей.

Список использованной литературы:

1. Горалик Л. Как размножаются Малфои. Жанр «фэнфик»: потребитель масскультуры в диалоге с медиа-контентом // Новый мир. 2003. № 12. С. 131-147.
2. Дубин Б.В. Классик — звезда — модное имя — культовая фигура: О стратегиях легитимации культурного авторитета // Надъярных М.Ф., Уракова А.П. (Ред.). Культ как феномен литературного процесса: автор, текст, читатель. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 324-331.
3. Самутина Н.В. Великие читательницы: фанфикшн как форма литературного опыта // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12. № 3. С. 137-194.
4. Galperin W. Austen's Earliest Readers and the Rise of the Janeites // Lynch D. (Ed.). Janeites: Austen's Disciples and Devotees. Princeton University Press, 2000. P. 87-114.
5. Gerrig R.J. Experiencing narrative worlds: On the psychological activities of reading. Yale University Press, 1993.
6. Green L. Entering Potter's World: A Guide for Fanfiction Writers. Lulu.com, 2006. Электронный ресурс:
<https://books.google.ru/books?id=w0mxxsXluUkC&printsec=frontcover&dq=inauthor:%22Linda+Green%22&hl=ru&sa=X&ei=LSagVLvuBcn5ywPf0YKgCw&ved=0CEQQ6AEwBQ#v=onepage&q&f=false> (дата обращения: 15.03.2015).
7. Gwenllian-Jones S. The sex lives of cult television characters // Screen. 2002. Vol. 43. № 1. P. 79 -90.
8. Horton D., Wohl R. Mass Communication and Parasocial Interaction: Observations on Intimacy at a Distance // Psychiatry. 1956. Vol. 19. P. 215-29. Электронный ресурс:
http://www.participations.org/volume%203/issue%201/3_01_hortonwohl.htm (дата обращения: 15.03.2015).
9. Hutcheon L. A Theory of Adaptation. Routledge: Taylor & Francis Group, 2006.

10. Johnson C. *Austen Cults and Cultures* // Copeland E., McMaster J. (Eds.). *The Cambridge Companion to Jane Austen*. Cambridge University Press, 1997. P. 211-26.

11. Pearson R. *Bachies, Bardies, Trekkies, and Sherlockians* // Gray J. (Ed.). *Fandom: Identities and Communities in a Mediated World*. New York, 2007. P. 98-109.

12. Saler M. *As If: Modern Enchantment and the Literary Prehistory of Virtual Reality*. Oxford University Press, 2012.

13. Strmel M. *Magical Me: Self-Insertion Fanfiction as Literary Critique*. Scripps Senior Theses, 2014. Paper 486.

Электронный ресурс: http://scholarship.claremont.edu/scripps_theses/486 (дата обращения: 15.03.2015).

14. Thompson A. *Trinkets and Treasures: Consuming Jane Austen* // A publication of the Jane Austen Society of North America. 2008. Vol. 28. No.2.

Электронный ресурс: <http://www.jasna.org/persuasions/on-line/vol28no2/thompson.htm> (дата обращения: 15.03.2015).

ПРИКАЗ ИЛИ ПРОСЬБА? ФАКТОРЫ, ВЛИЯЮЩИЕ НА ИНТЕРПРЕТАЦИЮ ДИРЕКТИВНЫХ РЕЧЕВЫХ АКТОВ НА РАБОЧЕМ МЕСТЕ

В последнее десятилетие в области изучения вежливости замечен «*эмический поворот*» – обращение исследователя к представлениям и оценкам носителей (что в современной литературе принято называть *politeness* 1, см., например: [Watts 2003; Discursive Approaches to Politeness 2011; Journal of Politeness Research]). В фокусе внимания оказывается интерпретация поведения участниками общения и в том числе случаи невежливости или грубости (см., например: [Davies 2011; Mullany 2011]).

Коммуникация, соответствующая нашим ожиданиям (то есть социальной практике и представлениям), как правило, оценивается как нейтральная. Если собеседник осуществляет взаимодействие уместным образом, мы совсем не обязательно назовем его вежливым. С другой стороны, именно случаи отклонений от ожидаемого поведения маркируются и получают негативную оценку. При этом оценка речевого взаимодействия по шкале (не)вежливости – это оценка социальных целей, «понятых» из высказывания: мы обижаемся на то, что, как нам кажется, имелось в виду [Davies 2011].

При анализе материала соединены различные подходы к изучению вежливости: дискурсивный, с учетом контекстуальных деталей, и «универсалистский» (основанный на *этной*, исследовательской теории вежливости). Для описания стратегий речевых актов (РА) и средств смягчения угрозы используется классическая модель П. Браун и С. Левинсона [Brown, Levinson 2008]. При этом помимо лексико-грамматического компонента внимание уделяется просодическому (о роли просодики в интерпретации (не)вежливости в английском и романских языках см. [Culpeper 2011; Journal of Politeness 2014]). Зачастую именно от интонации и зависит то, как будет воспринят директивный речевой акт – как просьба или как указание.

В докладе рассматриваются конкретные примеры реализации директивных РА, которые были восприняты как невежливые. Материал для исследования получен методом включенного наблюдения (при этом велась запись устной речи на диктофон) и в ходе интервью с участниками взаимодействия. Во всех рассматриваемых случаях автор просьбы / указания не имел намерения быть грубым, то есть невежливость констатируется только в интерпретации собеседника.

Во-первых, люди могут воспринять как невежливый директивный РА, выполненный в форме приказа (то есть без «смягчителей», с соответствующей интонацией), если действие не входит в круг их обязанностей. Ниже приведен отрывок из интервью с Е., которому не понравился приказ начальника:

Пример 1

Е: И попросил... как бы что... типа не попросил меня, а сказал типа: «Жень, там вот я тебе скинул номер человека – **надо позвонить, надо съездить в Юкки**», понимаешь, а какого рожна я должен ехать в Юкки, понимаешь, то есть.

К: Ну, в рабочее время если, завтра встанешь там.

Е: В рабочее время... я... я, естественно, я подумал, что я поеду в рабочее время, но **просто – то, как он меня попросил**, понимаешь. <...> Просто, **почему нормально-то не попросить**, я не понимаю. Ну, надо съездить – хорошо, я ближе всех тут нахожусь, к этим Юккам.

К: Да, мог бы просто...

Е: Сказать: «**Жень, ты можешь съездить, ты просто ближе всех, можешь съездить в юкки?**»... Тем более, что я уверен, что я съезжу, на бензин мне не дадут, просить надо на бензин... А это в Юкки, это надо, во-первых, в Юкки там съездить, я не знаю, сколько там километров, вот, ща посмотрим, сколько ехать отсюда.

<...> Короче, мне не понравилось, конечно, это. **То, что он меня так попросил**, ну, это уже не первый раз от Коли. «**Надо – съезди**». «**Ну надо – едь**», мне только реально хочется ему сказать: «**надо съездить – едь**».

Е. возмущён тем, что начальник дал распоряжение, выполнение которого не входит в круг его должностных обязанностей. К тому же, уже после разговора Е. узнает, что поездка должна быть совершена в нерабочее время. Таким образом, осмысление и интерпретация событий с точки зрения (не)вежливости может меняться в процессе коммуникации и со временем (о вежливости и времени см. [Kádár, Haugh 2013: 109-177]).

Поскольку выполнение данного распоряжения предполагает использование дополнительных финансовых и временных ресурсов, директивный РА должен был быть, с точки зрения Е., оформлен как просьба. Е. приводит пример просьбы, которая бы его устроила: «**Жень, ты можешь съездить, ты просто ближе всех, можешь съездить в Юкки?**» (с соответствующей интонацией, без «приказного тона»). Данная гипотетическая форма представляет собой конвенционально косвенный РА с расширением – рациональной аргументацией.

Анализ взаимодействия на рабочем месте показывает, что в общении переплетаются ролевой и личностный компоненты. Один человек в разных обстоятельствах может выступать как начальник (например, в случае формального совещания) или как соратник по общему делу, давний приятель (в случае неформальной беседы между людьми, давно работающими вместе).

Рассмотрим пример указания, совершенного руководителем во время полуофициального совещания.

Пример 2

А: Ты **ей напиши**, что такой ответ меня лично, лично меня такой ответ как руководство не устраивает, потому что я ее просила прислать мне копии этих

дневников, потому что родители не довольны... И пока копий у нас не будет, мы этот вопрос не закроем.

В: Угм, счас. Напишу ей.

В этом строгом указании статус руководителя подчеркивается с помощью лексических средств (повторения с фразовым ударением «меня лично, лично меня» и эксплицитного выражения власти – «как руководство») и особой просодической характеристики (более четких смычек согласных, создающих эффект «чеканки»). Такое указание от человека с более высоким статусом в ситуации не вполне формального общения может быть воспринято реципиентами по-разному, в зависимости от их представлений о вежливости – как уместное или как неоправданно строгое.

В случаях «полуофициального» общения от этого же руководителя записаны смягченные просьбы, обращенные к подчиненному (одному из участников собрания, описанного выше):

Пример 3

Пушок, надо еще внутренний приказ сделать.

Зай, распечатай, пожалуйста.

Эти просьбы, с элементами позитивной вежливости (ласковыми обращениями), были совершены также на рабочем месте. Для их правильной интерпретации нужно учитывать некоторые дискурсивные особенности, в частности то, что среди некоторых коллег принято обращаться друг к другу «зай» и «пушок» (особенно при совершении директивных РА). Употребление соответствующей «просительной» интонации вместе с солидарным обращением – типичное средство смягчения в неформальном общении, способное «превратить» в ласковую просьбу прямой РА.

Использование просодических «смягчителей» – важнейших средств вежливости в русскоязычной культуре – практически невозможно в общении по электронной почте (за исключением случаев, когда интонация может быть отчасти передана графически). При этом автор просьбы / указания может не использовать лексико-грамматические средства смягчения в целях экономии времени, то есть писать только «по делу». Однако такое письмо может показаться невежливым: «Написано таким тоном!». В устной речи прямой РА (императивная конструкция) без «смягчителей» при определенной интонации воспринимается нормальным, но в случае электронного общения аналогичные РА могут быть «прочитаны» как невежливые («на твои письма и твой тон в них уже все сотрудники обижены и это обсуждается регулярно»).

Ниже приведено письмо, которое обидело двух сотрудников и которое даже стало предметом обсуждения и недолгого конфликта (приводится в оригинальной орфографии и пунктуации). Оно было отправлено коллегам от сотрудника с тем же статусом (не начальником – получение подобного письма от него выглядело бы естественно).

Пример 4

*Коллеги, у кого есть, **пришлите** мне текст листовки в электронном виде. Помимо существенных добавлений (типа офиса, РК, удаления дневных групп ит.д.), хотелось бы внести предложения по правке самого текста*

жду

спасибо

Двум получателям письмо показалось невежливым из-за «жду», добавленного в конце, у них возникло ощущение, что их «как будто подгоняют». При этом автор письма «ничего не имел в виду», лишь хотел действительно поскорее получить ответ. Интересно, что при обсуждении данного письма впоследствии (то есть при вторичной интерпретации в личной беседе), оно уже не показалось таким уж грубым. Этот случай иллюстрирует ситуацию, когда директивные РА на рабочем месте могут показаться некорректными, так как, с точки зрения адресата, представляют указания, выполненные не руководителем, а коллегой, которому по статусу «не положено» указывать или приказывать.

Таким образом, решающую роль в «оформлении» и интерпретации директивных РА играет дискурсивная составляющая: вариативность зависит от социальных ролей собеседников (статусного соотношения и дистанции между ними), специфики коммуникативной ситуации (формальное или полуофициальное общение) и выбранного регистра общения.

Список использованной литературы:

1. Brown P., Levinson S. Politeness: Some Universals in Language Usage. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008 (1978).
2. Culpeper J. «It's not what you said, It's how you said it!»: Prosody and impoliteness // Discursive Approaches to Politeness. LRPG¹ (Ed.). Berlin / Boston: De Gruyter Mouton, 2011. P. 57-83.
3. Davies B. Discursive histories, personalist ideology and judging intent: Analysing the metalinguistic discussion of Tony Blair's 'slave trade apology' // Discursive Approaches to Politeness. LRPG (Ed.). Berlin / Boston: De Gruyter Mouton, 2011. P. 189-220.
4. Discursive Approaches to Politeness. LRPG (Ed.). Berlin / Boston: De Gruyter Mouton, 2011.
5. Journal of Politeness Research: Language. Behaviour. Culture. Grainger K. (Ed.). De Gruyter Mouton, 2003-2014 (2 выпуска в год).
6. Journal of Politeness. Vol.10. Special Issue: The prosodic expression of linguistic im/politeness in Romance Languages. Grainger K. (Ed.). De Gruyter Mouton, 2014.
7. Kádár D., Haugh M. Understanding Politeness. Cambridge, 2013.
8. Mullany L. Frontstage and backstage: Gordon Brown, the 'bigoted woman' and im/politeness in the 2010 UK General Election // Discursive Approaches to Politeness. LRPG (Ed.). Berlin / Boston: De Gruyter Mouton, 2011. P. 135-165.
9. Watts R.J. Politeness. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003.

¹ LPRG –Linguistic Politeness Research Group.

ОСОБЕННОСТИ ВНУТРЕННЕЙ И ВНЕШНЕЙ ТРУДОВОЙ МИГРАЦИИ В ГОРОДЕ МОСКВА

Одним из явлений, характеризующих современную эпоху глобализации, является миграция трудовых ресурсов, как внешняя, так и внутри государства. Зачастую эти два вида миграции, внутренняя и внешняя, если не противопоставляются явно, то, по крайней мере, анализируются раздельно (например, [Holland, Eldarov 2012]). Другой распространенный подход к рассмотрению вопросов миграции – статистическое исследование (например, [Vendina 2013]).

Представляется интересным рассмотреть как внешнюю, так и внутреннюю миграцию в их взаимосвязи. Я предполагаю, что эта взаимосвязь может быть выявлена посредством сравнения причин миграции, а также стратегий, доступных для мигрантов. Анализ стратегий я провожу на основе методологии, описанной в статье Anne White «Internal Migration, Identity and Livelihood Strategies in Contemporary Russia». В этой статье автор оперирует понятием *livelihood strategies* (стратегии добычи средств существования). Под средствами существования имеется в виду не только заработная плата, но и другие возможности материального жизнеобеспечения (ведение натурального хозяйства на собственном участке) и ряд нематериальных аспектов, относящихся к уровню жизни, о которых будет сказано ниже.

По сравнению с исследованием А. White, рассматривающей тенденции миграции из глубинки России в крупные областные центры или столицу, стоящая перед нами задача ограничивалась географическими рамками одного из центральных районов Москвы – Басманного района. В нем группа из десяти студентов НИУ ВШЭ проводила интервьюирование трудовых мигрантов из Средней Азии (Киргизия, Узбекистан), которые работают или проживают на территории района. Еще две студентки выполнили описание района исследования на основе географических данных и исторических фактов дореволюционного, советского и современного периодов. В глубинных опросах принимали участие 22 мигранта, шестеро из которых – мужчины, остальные – женщины. Возрастной состав респондентов – от 20 до 60 лет. Все опрошенные в настоящее время заняты в сферах деятельности, не требующих высшего или специального образования. Единственным исключением стала девушка, работающая мастером по маникюру, что требует окончания специальных курсов. Занятость остальных опрошенных связана с коммунальным хозяйством (дворники), общественным питанием (официанты, су-шефы), продажами (кассиры в супермаркетах). При этом некоторые респонденты получили высшее образование на родине. Все те, кто указал в опросе свое прежнее место работы до переезда в Москву, сейчас связаны с другим родом деятельности.

Как уже упоминалось выше, Басманный район расположен близко к центру Москвы. «Выбранная для исследования территория располагается в ЦАО, входит в состав Басманного района и граничит с Мещанским, Тверским и Таганским районами. Условные границы района очерчиваются Садовым кольцом (на востоке), улицей Мясницкой (на севере), Лубянским проездом (на западе) и улицей Солянкой, Подколокольным переулком и улицей Воронцово поле (на юге). Что касается Садового кольца, оно, в силу своей ширины и нечастых подземных переходов (которыми, однако, люди пользуются весьма активно), представляет собой серьезную границу между двумя частями Басманного района. Другие улицы, очерчивающие выбранный район, представляют собой довольно условные границы – коммуникация между разными районами в этих местах довольно интенсивна. Несмотря на близость района к историческому центру Москвы, его можно считать дифференцированным по износу жилого фонда, инфраструктурным условиям и социальному составу обитателей. Наши глубинные интервью показали, что небольшое число мигрантов проживали непосредственно в Басманном районе (части из них предоставлено жилье по месту работы) или поблизости от него, а остальные опрошенные живут за Садовым кольцом.

Возможности трудоустройства мигрантов не связаны с промышленностью и строительством в районе, а обусловлены наличием большого количества магазинов и кафе.

Можно выделить следующие причины, побудившие респондентов покинуть родину и переехать в Москву:

- Безработица дома. Эту причину называли наиболее часто и без уточнения подробностей, что свидетельствует об остроте проблемы на родине мигрантов. Один из респондентов (мужчина) выразился достаточно кратко и при этом образно: «В Киргизии негде работать, там только арбузы и выращивать, а детей кормить надо». Этот же мотив звучал и в более конкретной формулировке – см. пункт ниже.

- Желание прокормить детей. Так объяснили причины переезда некоторые опрошенные женщины; из их ответов сложно сделать вывод, идёт ли речь о сложности найти работу на родине вообще или же о недостаточности заработной платы для содержания детей.

- Маленькие зарплаты по специальности. Этот аргумент звучал у респондентов, получивших на родине высшее или среднее специальное образование, но не имеющих возможности занимать там достаточно высокие и хорошо оплачиваемые должности.

- На заработки. Такой ответ подразумевает временный характер трудовой деятельности опрошенных мигрантов в Москве.

- Традиции, не позволяющие замужней женщине работать в родных краях (респондентке не разрешали работать родители). При этом причины, побудившие женщину работать, не были озвучены.

- Угроза жизни на родине. Члены семьи одной женщины из числа опрошенных могут считаться беженцами из района военных действий во время кровопролитного межэтнического конфликта.

- Переезд к устроившимся в Москве близким родственникам («дочки позвали переехать»). Единственный назвавший такую причину респондент не говорил ничего об экономических или политических причинах, но вряд ли будет ошибкой на фоне других опросов предположить, что переезд к собственным детям с последующим трудоустройством должен был повысить уровень жизни.

Таким образом, за очень малым исключением, причины миграции опрошенных чисто экономические – это зарабатывание средств к существованию или повышение уровня заработка по сравнению с доступным на родине.

С причинами миграции тесно связаны особенности семейного положения и половой принадлежности мигрантов: среди мигрантов из Средней Азии практически не встречаются случаи, когда замужняя женщина приехала бы на заработки одна. Как на временную работу, так и с прицелом на постоянное проживание в России, женщины одни не переезжают – только с мужем и с детьми (если они есть); в то же время, мужчины могут переехать и без семей.

За незначительным исключением, большинство опрошенных назвали целью своего переезда устройство в России и конкретно в Москве на постоянной основе с получением регистрации, с хорошо оплачиваемой работой, удобно расположенным и достаточно комфортабельным жильём (по их меркам и возможностям). Среди важных целей были названы возможности социализации в новой среде детей и получение ими образования. Такие цели можно коротко обозначить как стремление к благосостоянию, стабильности и развитию путём частичной ассимиляции при сохранении национальной самобытности: мигранты изучают русский язык (но в семьях говорят на родном), живут в многонациональной русскоговорящей среде и по мере адаптации вписываются в рамки норм закона и общепринятых в России моделей поведения. Респонденты, получившие на родине высшее образование, нередко ставят перед собой задачи применения ранее полученных знаний и самореализации в более широком смысле, чем чисто профессиональный аспект. Отметим, что для таких образованных мигрантов жизнь в Москве не является «пределом стремлений» – так, одна из опрошенных (беженка, происходящая из образованной и обеспеченной семьи) по мере нарастания нестабильности в России рассматривает вариант переезда в одну из европейских стран.

Менее уверены в видении своего будущего и, соответственно, в постановке целей те опрошенные, кто испытывает значительные трудности в социализации. В первую очередь это относится к тем, кто не владел русским языком до переезда и не смог в достаточной степени освоить его уже в России. Эти респонденты говорят о перспективе возвращения на родину; их целью можно считать заработки и накопление средств, обеспечивающих относительно безбедную жизнь в привычных с детства условиях.

Стратегии, используемые опрошенными мигрантами для устройства на новом месте оптимальным образом, можно отнести к двум направлениям. Первое направление можно

назвать стратегией постепенного продвижения. Некоторые из опрошенных рассказали, что сначала переехали в населённые пункты Подмоскovie, где работали, например, на стройке и жили в стеснённых и некомфортных условиях (в вагончике без горячей воды, вместе с другими семьями). Затем эти мигранты находят работу уже в самой столице, изучают и используют возможности поиска подходящего жилья, получают постоянную регистрацию и даже российское гражданство. Важно отметить, что составной частью такой стратегии является получение мигрантами полезной информации о жизни в Москве и, главное, о способах получения такой информации (например, в одном из опросов говорится об открытии ресурса для поиска жилья c1ap.ru). Этот аспект, а именно получение необходимой информации, роднит стратегию постепенного продвижения с так называемыми сетевыми стратегиями, основанными на связях в среде мигрантов. Сетевые стратегии миграции обеспечивают больше, чем просто получение информации от родных, друзей и знакомых, куда поехать, где и кем работать и где жить. Большую роль играет практическая взаимопомощь среди трудовых мигрантов (подселение в квартиру к родным или знакомым, помощь в трудоустройстве, совместные закупки продуктов и организация питания, сетевые структуры общепита и медицинской помощи в национальной среде). Сети работают как локально в Москве («живём в одной квартире с друзьями», «питание общее» и т.д.), так и между Москвой и родиной мигрантов («позвали переехать», «посылаю деньги»). Из нашего небольшого исследования трудно сделать вывод о том, какое из этих двух направлений (сети или постепенное продвижение) является доминирующим, поскольку эти стратегии почти всегда используются мигрантами одновременно.

Говоря о стратегиях миграции, имеет смысл сопоставить настоящее исследование с результатами, описанными в упомянутой выше статье Anne White. Автор статьи рассматривает тенденции исключительно внутренней российской миграции и выявляет в этом явлении следующие тенденции:

- «Ступенчатый» характер миграции – из деревни в малые города, из городков в областные центры, из областных столиц – в Москву. Для всех возрастных групп мигрантов переход на следующую ступень означает серьёзную смену привычного образа жизни и нормативов общения.
- Главная цель миграции – повышение уровня жизни (в широком смысле).
- Среди других целей – получение образования и самореализация в различных видах деятельности, которыми сложно или невозможно заняться на родине.
- Среди решаемых внутренними мигрантами задач – как временные заработки, так и переезд на постоянное жительство.
- Социальная незащищённость части внутренних трудовых мигрантов, особенно выезжающих на временные заработки (причём далеко не всегда по специальности), в аспекте условий жизни, соблюдения прав и практически невозможности полноценного доступа к образованию и здравоохранению.

- Возрастная дифференциация внутренних мигрантов – если молодёжь стремится уехать из сёл в города независимо от различий в доступном на селе уровне жизни, то люди среднего и старшего возраста не мигрируют из мест, которые можно считать «островками благополучия», а стараются поднять своё благосостояние на месте за счёт дополнительного приработка или ресурсов приусадебного хозяйства (при этом их неудовлетворённость своим текущим уровнем жизни остаётся). Людям в возрасте труднее сменить сельскую идентичность на городскую, даже если многие из них эти идентичности в себе отчасти совмещают.

- Половая дифференциация подходов к внутренней миграции. Так, мужчины чаще подаются на временные заработки, чтобы обеспечить оставшиеся дома семьи (и этот подход одобряется традиционными взглядами на местах, в том числе, со стороны значительного числа женщин); женщины, если они меняют место жительства, стремятся к постоянству в работе и проживании с регистрацией на новом месте. Кроме того, одинокие женщины-мигранты часто переезжают без детей, оставляя их на попечение своих родителей.

- Важность неформальных сетей миграции и формирующих их личных связей. Сети важны не только и не столько для поиска работы, сколько для поиска жилья (особенно на первое время). Сети дуально локализованы: с одной стороны, они передают информацию в глубинке будущим мигрантам, с другой – помогают устроиться на новом месте.

- Трудности обустройства и социализации внутренних мигрантов на новом месте возрастают по мере приближения к столице. Несмотря на языковую и культурную общность, переехавшие в Москву жители глубинки зачастую ощущают себя так, словно они эмигрировали в другую страну или даже на другой континент.

Таким образом, можно видеть, что процесс внутренней миграции ставит ряд проблем и имеет некоторые черты, схожие с отмеченными нами в исследовании глубинных опросов трудовых мигрантов из Средней Азии. Последняя из тенденций, отмеченных в работе A.White и приведенных здесь, является особенно красноречивой в контексте нашего исследования, что позволяет перейти к некоторым выводам.

Как можно видеть из результатов наших опросов мигрантов из Средней Азии, работающих в Москве, имеется достаточно много общих тенденций и явлений во внешней и внутренней трудовой миграции в том случае, когда её пунктом назначения является столица России – Москва. Этот город требует во многом схожих усилий по адаптации как от граждан ближнего зарубежья, так и от россиян из глубинки (за исключением изначально отсутствующей в случае внутренней миграции языковой проблемы). Эти необходимые усилия обусловлены больше проблемой культурной, чем проблемами этнической самоидентификации и адаптации. Процессы трансрегиональной идентификации внутренних мигрантов схожи с процессами транснациональной идентификации мигрантов из ближнего зарубежья. В контексте развивающегося российского общества не является органичным разделение мигрантов на «русских» и «чёрных» при условии, что те и другие адаптируются на новом месте и стремятся к тому, чтобы социально и культурно интегрироваться. И те, и другие одинаково участвуют в процессе этнокультурного формирования современной российской нации.

Список использованной литературы:

1. Holland E.C., Eldarov E.M. 'Going away on foot' once again: the revival of temporary labour migration from Russia's Dagestan // Central Asian Survey. 2012. Vol. 31. № 4. P. 379-393.
2. Vendina O. Migrants in Russian cities // Russian politics and law. 2013. Vol. 51. № 3. P. 48-65.
3. White A. Internal Migration, Identity and Livelihood Strategies in Contemporary Russia // Journal of Ethnic and Migration Studies. 2009. Vol. 35. № 4. P. 555-573.

BILINGUALITY IN EVERYDAY LIFE: BILINGUALS' COMMUNICATION STRATEGIES AND LANGUAGE CAPITAL

Introduction

Despite the fact that the European Union has 24 official languages and promotes the idea of multiculturalism, European continent is usually treated as monolingual territory, i.e. the area where the majority of the population has only one mother tongue, unlike Africa, Asia and several states in South and North America, where the phenomenon of bilingualism is widely spread. Nevertheless, the official status of two languages within one country does not necessarily imply that the population is bilingual, moreover, some scholars claim that in officially monolingual countries there are sometimes more bilinguals than in bilingual ones [Grosjean, 1982].

This study is focused on individual bilinguals (who acquired their languages in childhood or adolescence in a natural way, without formal language learning) and their everyday practices in two (monolingual) national contexts – in Spain and Russia. We argue that being natives of two languages, bilinguals can use a variety of communication strategies in different life situations and construct their everyday experience in different ways by using diverse language codes. Thus, the aim of the present research is to describe the life worlds [Schutz, 1970] of bilingual people who live in monolingual environments, to examine the way they organize their routine practices and which strategies they use to place themselves in a beneficial position in the system of social roles and norms of a monolingual community they live in. Another goal is to compare the results obtained in two national contexts.

Theoretical framework

Bilinguality and bilingualism were studied in the framework of several academic fields. In the present work, both sociological [Bourdieu, 1994; Schutz, 1970; Berger, & Luckmann, 1991] and linguistic [Blom & John & Gumperz, 1972; Grosjean, 1982; Hamers and Blanc, 2000] approaches are examined and criticized. In order to explain bilinguals' power and status relationships with the monolingual environment, Bourdieu's theory of language and symbolic power is applied [Bourdieu, 1994]. Following Bourdieu's logic, we consider individual bilinguals' interactions with monolingual environment as linguistic exchanges which takes place on linguistic market. Linguistic market in Russia and Spain is relatively monolingual and in this market, bilinguals develop their own strategies against monolingual cultural patterns which are shaped by their linguistic habitus and are influenced by the value which their languages have on this market. To describe informants' language background and actual performance, as well as particular communication strategies which they use, the classification of Hamers & Blanc [2000] is applied.

Sample and methods

The basic method used in this research is the qualitative method of semi-structured interview. The interview guide contains questions about bilinguals' language history, language socialization, current life situation, language use and behaviour in everyday life, attitudes towards and valorisation of languages and bilinguality, bilinguals' language and cultural identity. The collected data was analysed by means of open, axial and selective coding.

In the course of the study 16 Spanish-Russian bilinguals, aged from 17 to 26, were interviewed. The interviews were conducted in two countries – Russia and Spain – in different cities (Valencia, Vigo, Madrid, Salamanca, Saint Petersburg, Moscow).

Findings

According to the information obtained from the interviews and using Hamers and Blanc's classification of bilinguality dimensions [2000], we can divide interviewed bilinguals into several groups:

1. Relative competence: balanced bilinguals (both languages are equally used) vs. dominant bilinguals (competence in one language is higher than the other).

As only those bilinguals who acquired their languages in a natural way, without formal language learning, were chosen for the study, all the informants are balanced bilinguals. However, some informants' level of language performance varies according to the particular life situation.

2. Age of acquisition: childhood bilinguals (usually bilinguals from mixed families who acquired their languages before the age of 7) and adolescent bilinguals (usually bilinguals from immigrant's families who moved to Spain/Russia with their parents and acquired their languages in secondary school before the age of 13).

3. Social and cultural status of the language: additive bilinguals (both languages in child's environment were equally valued) vs. subtractive bilinguals (one of the two languages was devaluated by the community by historical or social reasons).

As there were no significant historical events between Russian- and Spanish-speaking countries, which could trigger serious discrimination of one of these languages, almost all the interviewees equally value both of their languages.

4. Cultural identity: monocultural bilinguals (are natives of two languages, but have cultural competence only in one of the language communities which also recognizes them as members) vs. bicultural bilinguals (an individual can have a dual cultural identity and belong to both language communities).

Almost all the informants consider themselves bicultural and have a mixed identity. Many of them noted that at some point they had problems with identifying themselves with a language community and realized their 'strangeness'. In addition, some of the informants maintain traditions of one of their cultures while living in another one, usually due to the influence of their

family, e.g. they celebrate Russian national holidays and watch Russian television, but at the same time, they live according to Spanish schedule and eat Spanish food.

In order to describe strategies which informants used in their everyday life, the classification of Hamers and Blanc [2000] was used. According to these authors, there are such types of communication strategies as language accommodation (speaker tends to be more similar to or different from his interlocutor); speech modification (speaker accommodates to his/her addressee by selecting from a set of modification strategies); code selection/code-switching (speaker changes languages in order to emphasize group boundaries, to create or change interpersonal relations). The choice of the strategy which bilinguals use depends on several factors, such as linguistic background of the family (strategies which bilingual's parents used), social context, language mode (the state of activation of the bilingual's languages and language processing mechanisms at a given point in time), the identities and roles of the participants, the typological relations between the switched languages.

It was found that code-switching is the most remarkable communication strategy of bilingual communication. Bilinguals can switch from one language to another in order to better express particular emotions, to joke, to talk about specific topics or to conceal information from others. This finding is connected to another one: informants prefer to remain in the bilingual mode, i.e. they feel more comfortable when talking to other bilinguals rather than monolinguals, because they feel free to use the language they find more appropriate in a particular situation and do not have to think which language to choose. Besides, interviewees state that they consider themselves 'lucky', they define their ability to speak two languages fluently as 'a gift' and confirm that bilinguality makes a social and economic benefit, since they simultaneously have an access to two language communities and have more advantages in the labour market.

As for the comparison of everyday practices of bilinguals in Russia and Spain, it was discovered that due to multicultural and multinational environment which exists in Spain, being bilingual there is not as 'exotic' as it is in Russia. Besides, since Spanish language is more widespread in the world than Russian, linguistic and social capital of Spanish-Russian bilinguals is more valuable in Russia than in Spain.

Conclusion

To conclude, the results obtained in the research confirm that bilinguality influences the way bilinguals organize their routine practices. Bilinguals possess more linguistic, cultural and social capital, than their monolingual counterparts, which places them in a more advantageous position in linguistic and labor markets. At the same time, the monolingual environment they live in does not permit them to fully express and maintain their bilingual and bicultural identity, thus, bilinguals create their own repertoire of communication strategies, and cultural patterns. Besides, bilinguals often mix traditions and habits of both cultures they belong to (in case if they are bicultural). Therefore, the everyday life of the bilinguals in a monolingual environment can be compared to a game where players manipulate their abilities and symbolic powers in order to protect their identity and gain more possibilities for self-representation.

References:

1. Berger P. L., Luckmann T. The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge. No. 10. Penguin UK, 1991.
2. Blom J., John J., Gumperz I. Social meaning in linguistic structures: Code-switching in Norway // J. Gumperz & D. Ilymes (Eds). *Diructiipls in suciolmgustics*. 1972. P. 407-434.
3. Bourdieu P. Language and symbolic power. J.B. Thompson (Ed.). Polity Press, 1994.
4. Grosjean F. Life with Two Languages: An Introduction to Bilingualism. Harvard University Press, 1982.
5. Hamers J.F., Blanc M.H. Bilinguality and bilingualism. Cambridge University Press, 2000.
6. Schutz A. Alfred Schutz on phenomenology and social relations. Vol. 360. University of Chicago Press, 1970.

К ИЗУЧЕНИЮ ЯЗЫКОВОГО МИРА РУССКИХ ПРИЧИТАНИЙ:
КАТЕГОРИЯ «ЛИШИТЕЛЬНОСТИ» И ЕЕ ВОПЛОЩЕНИЕ В ТЕКСТЕ

Функциональные типы русских причитаний – плачи похоронно-поминальные, рекрутские и свадебные, – несмотря на существующие между ними различия (на уровне поэтики, референтной ситуации и фабулы, набора персонажей и ролей и проч.), обладают общей семантико-прагматической доминантой «лишительности» (идеей лишения, отсутствия / недостачи чего-л., выражаемой лексико-семантическими средствами, формирующей мотивную структуру текста и имеющей концептуальную значимость для жанра). Идея лишения лежит в основе центральной причетной оппозиции: идиллическое прошлое (социальная, материальная, онтологическая, космогоническая полнота и упорядоченность) противопоставляется трагическому будущему, связанному прежде всего с потерей и утратой: члена семьи в похоронных причитаниях, кормильца в рекрутских плачах, воли-красоты в свадебной причети. Доминанта лишительности находит воплощение и на собственно текстовом уровне: ее семантическая составляющая формируется за счет описания и перечисления социальных, имущественных и психологических потерь лиминальных субъектов (вдовы, сироты, рекрута, невесты). Такое описание представляет собой развитие ряда основных тем: «скитание по чужим улешкам», «отсутствие работника», «отсутствие заступника», «отсутствие наставника» и т. д. (см. [Тарасова 1972: 14]). Прагматическая составляющая доминанты (в первую очередь в отношении причети похоронной и рекрутской) – причина, по которой плачущий подробно рассказывает о переживаемых и еще предстоящих лишениях, – имеет, по всей видимости, двойственную природу. С одной стороны, в причети запускается механизм психологической компенсации: проговаривание и выплакивание горя – способ его пережить. С другой стороны, причитания имеют социальные функции, в частности, функцию «посвящения в сиротство» (см. [Адоньева 2004: 227, 228]), когда описываемые плакальщицей подробности несчастий понимаются как индивидуальный (и в то же время общий) опыт сиротства, который надлежит передать или о принятии которого следует возвестить.

Будучи весьма существенной в концептуальном плане, идея лишительности требует особых языковых способов выражения. Наиболее продуктивный из них – словообразовательные каритивы¹ – слова и конструкции с приставкой и предлогом *без*. Они характеризуются высокой частотностью в текстах плачей: в корпусе причитаний, собранных Е. В. Барсовым, Б. Б. Ефименковой и Т. И. Калужниковой, мы обнаружили 1260 лексем и предложно-падежных конструкций, содержащих *без*, указывающих на

¹ Каритивы – «слова, выражающие значение недостачи, нехватки, отсутствия чего-либо» [Толстая 2008: 50; 83].

отсутствие 153 разных объектов и явлений и называющих как основные, так и периферийные для причети концепты. К наиболее существенным для плачей концептуальным линиям, представленным *без*-конструкциями, относятся: ▪ сиротство, отсутствие членов семьи (*безотный, безматерный, безмужний, безбратный, бездетинный, безродный* и др.); ▪ отсутствие дома, приюта (*бесприютный, бездомовый, безгнездый, беспоместный* и др.); ▪ отсутствие нравственной, социальной регуляции поведения (*безначальный*¹, *безуенный* ‘шаловливый’ [СРНГ 2: 201, 202], *безугрозица* ‘своевольные, своенравные дети, не боящиеся предостережений, угроз’ [Там же: 200], *без надзора* и др.). Часто сочетания с *без* являются негативными характеристиками человека: *безумный, бесчестный, бессовестный, безмилосердый* и проч. Кроме того, *без* в причети используется для указания на отсутствие того или иного компонента ситуации или элемента целого (похороны *без пона, без дьякону, без кадила, без ладану, без петья церковного, без главы колокольного; туча без дождя и без молвии* и др.). Среди всего разнообразия словообразовательных каритивов, функционирующих в текстах плачей, особенно выделяются два слова – *бессчастный* и *бессчастье*, которые встречаются в проанализированных текстах 674 раза (это больше половины всех случаев употребления конструкций с *без*) и могут быть признаны ключевыми для похоронно-поминального и рекрутского типов причети (в силу смысловой нагруженности, жанровой значимости, словообразовательных возможностей, широких и разветвленных синтагматических и парадигматических связей и проч.).

Следует отметить существенные различия в количестве словообразовательных каритивов, встречающихся в текстах разных функциональных типов плачей: конструкции с предлогом и приставкой *без* имеют наибольшую распространенность в рекрутских причитаниях (731 употр.), затем следует похоронно-поминальная причеть (350 употр.), а в свадебных причитаниях *без* появляется реже всего (179 употр.). Причины такого статистического разрыва (иными словами – корни лингвопрагматической специфики) следует искать, с одной стороны, в особенностях обрядов, которые сопровождают причитания (похороны, свадьба и проводы в армию), а с другой – в поэтике самих плачей. При этом рекрутскую и свадебную причеть нужно сравнивать с похоронной, которая должна быть принята за своеобразную «точку отсчета» вследствие своей хронологической и функциональной первичности.

Свадебная причеть мало нуждается в средствах выражения лишительности, поскольку, при всем сходстве свадьбы и похорон (на уровне структуры ритуала, системы образов и мотивов плачей), она повествует о символической (а не реальной) смерти и метафорически осмысляет свадьбу как похороны (ср.: «какая бы степень реальности ни приписывалась “символической” смерти, трудно предположить, чтобы в культуре не осознавалось различие между “временной” и “окончательной” смертью (даже при вере в реинкарнацию)» [Байбурин, Левинтон 1990: 74]). Отсюда – «квазилишительность» свадебных причитаний: лишительность в них «ложная»; это априорная, предзаданная мифопоэтической традицией схема, своего рода мифопоэтический остов текста, представленный как «общая идея», эксплицируемый на уровне образности, символики, мотивов, но слабо реализуемый конкретными языковыми средствами.

¹ Ср. литер. *безначалие* ‘отсутствие власти, руководства; анархия, беспорядок, произвол’ [ССРЛЯ 1: 352].

Причин численного преобладания *без-конструкций* в текстах **рекрутских причитаний** несколько. Во-первых, при всей условности «смерти» рекрута эта символическая смерть имеет гораздо больше сходства со смертью реальной, чем в ситуации свадьбы. Рекрут в действительности на долгие годы покидает «поле зрения» семьи и деревенского социума, при этом статус его размыт: он жив, но его нет, он физически отсутствует и не принимает участия в жизни семьи, деревни, прихода. Неопределенным оказывается и положение семьи, из которой мужчина уходит в солдаты: жена его становится вдовой, но не настоящей, а «соломенной» – при живом муже. Неясность статуса рекрута, возможность его гибели вдали от родного дома – а значит, вероятность, что он останется без «правильного» захоронения, – приводят к тому, что уход в армию осмысляется как «неправильная» смерть, а рекрут отождествляется с «опасным» покойником – как существо, оставшееся в лиминальном состоянии [Кормина 2005: 237, 234]. Комплекс этих обстоятельств обуславливает главный трагизм рекрутчины – возможно, даже больший, чем в случае с похоронами и смертью – естественным завершением земного пути.

Вторая причина связана с соотношением вербального и собственно ритуального кодов обряда проводов в армию и с вытекающими из этого соотношения особенностями поэтики воинского плача. Рекрутский обряд в ритуальном плане намного «беднее» обрядов погребального и свадебного, поэтому текст причитания занимает в структуре ритуала куда более видное (или вообще центральное) положение. Следовательно, рекрутский плач, «прерываемый» гораздо меньшим количеством ритуальных действий (или сопровождающий гораздо меньшее их количество), способен физически длиться дольше. Это влияет на специфику организации текста: для рекрутской причеты характерно активнейшее использование фигуры амплификации – нанизывания, многочисленного повторения одних и тех же слов и конструкций, в частности – лексем и сочетаний с приставкой и предлогом *без* (при том, что амплификация на всех уровнях свойственна жанру причитаний в целом, нанизывание в похоронно-поминальной и свадебной причеты – текстах менее объемных и менее протяженных во времени – встречается реже). Ср.: *Уж как я розбессчастной доброй молодец, / И бесталанная победная головушка, / И я в несчастный день во середу засиян, / И в бесталанной день во пятницу вспорожен...* [Барсов 2: 24–25].

Наконец, третья причина, в связи с которой в воинских плачах лишительность воплощается наиболее ярко, связана с особенностями организации рекрутского причитания как функционального типа причетного жанра. Речь идет о наборе персонажей – лиминальных субъектов, имеющих «право голоса» – возможность прямого высказывания. Как известно, в похоронно-поминальных плачах прямая речь покойника отсутствует. В рекрутских же причитаниях «говорят» все лиминальные субъекты, включая призывника. Вместе с увеличением числа «говорящих» персонажей, претерпевающих лишения (а значит, и увеличением количества позиций, «точек зрения»), возрастает число средств выражения каритивности.

Список использованной литературы:

1. Адоньева С. Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004.
2. Байбурин А. К., Левинтон Г. А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 64–99.
3. Ефименкова Б. Б. Севернорусская причеть. Междуречье Сухоны и Юга и верховья Кокшенги (Вологодская область). М., 1980.
4. Кормина Ж. В. Проводы в армию в пореформенной России. Опыт этнографического анализа. М., 2005.
5. Причитания и песни традиционной уральской свадьбы: исследование, тексты, аудиоприложение / Изд. подготовлено Т. И. Калужниковой. Екатеринбург, 2013.
6. Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым. М., 1872. Ч. I–II.
7. Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.
8. Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1948–1965. Т. 1–17.
9. Тарасова Е. О смоленских причитаниях // Материалы XXVII научной студенческой конференции. Т. I. Литературоведение. Лингвистика. Тарту, 1972. С. 14.
10. Толстая С. М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.

«МРАЧНЫЙ ГЕНИЙ СЛАВЯН»:
АНГЛИЙСКИЕ ПЕРЕВОДЫ РУССКИХ НАРОДНЫХ СКАЗОК КАК ОПЫТ
ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЧУЖОЙ КУЛЬТУРЫ

Взаимный интерес между Британской и Русской культурами зародился вслед за установлением прочных торговых связей этих государств в конце XVI века. С этого времени свой взгляд на русский народ и его культуру начали предлагать географические, исторические, политические, этнографические и даже художественные произведения британских, а позднее и американских авторов [Алексеев 1982: 17-109]. Фольклорные материалы, главным образом сказочная и историческая проза, активно привлекались в подобных произведениях в качестве ценного этнографического источника. Чуждая культура воспринималась ярче и необычнее, чем своя, и сказки – как фольклорный жанр с доминированием художественного вымысла – служили лучшим доказательством экзотической причудливости инородцев [Налепин 2009: 26]. Подобный интерес к другим культурам, в особенности к восточным, был характерен для всей европейской культуры Позднего Средневековья и Нового Времени [Коккьяра 1860: 57-58]

Наиболее ранний пример такого этнографического подхода к русским сказкам обнаруживается уже в середине XVII века в критическом труде о Московском государстве Самюэла Коллинза [Collins 2008]. Иллюстрируя дикие нравы и обычаи москвитов, Коллинз включил в своё повествование несколько анекдотических сказок об Иване Грозном, а также тексты пограничной жанровой природы (сказка-бывальщина) о ловле гигантской щуки. Однако в книге Коллинза, как и в других ранних трудах по русской народной культуре, внимание исследователя уделяется только сюжетно-мотивной структуре и историко-бытовым реалиям повествования, поэтому перед иностранным читателем предстаёт не перевод сказки, а скорее пересказ, обыкновенно снабженный ироническим комментарием автора. Такое вольное обращение с иноязычным источником полностью соответствует принятым в это время представлениям о национальной специфичности – поскольку её связь с языком и народной словесностью ещё не осознавалась.

Романтическое «открытие» фольклора в начале XIX века не только обратило на него пристальное внимание исследователей и широкой европейской публики, но и позволило рассматривать фольклорные произведения как выражение духовной культуры народа на всех текстовых уровнях, в том числе на уровне поэтики, поскольку язык стал восприниматься как проявление «народного духа» [Топорков 1997: 75]. С этого времени сказка стала материалом для мифологических и культурологических реконструкций: в её сюжетной структуре стали отыскивать следы праиндоевропейского мифа, а в поэтике – проявления «народного духа». Поэтому активно развивающиеся фольклорные переводы

романтического и постромантического периода нацелены были не только на передачу фольклорного текста, но и на разгадку той мировоззренческой и культурной парадигмы, которая за этим текстом стоит. В этом отношении всякий переводчик сказок выступал одновременно и как этнограф, стремясь воссоздать «символическую паутину культуры», окружающую её носителя, дать инородной культуре свою интерпретацию [Geertz 1973: 5].

В отношении русских народных сказок этот процесс интерпретации осложнялся языковым барьером. На английском языке русская сказка впервые появилась в двойном переводе с немецкого в 1834 году. Лубочная версия сказки «Емельян дурак» стала сравнительным материалом в книге передового филолога Томаса Кейтли, посвященной родству сказочных сюжетов разных народов [Keightly 1834]. В ней учёный рассматривал несколько сказочных сюжетов, которые, по его мнению, проникли в Европу с Ближнего Востока и приняли разную форму в разных европейских культурах. Следовательно, особенности поэтики каждой из таких модификаций отражают, согласно его концепции, национальные особенности того или иного народа. Русскую сказку исследователь сопоставил с двумя итальянскими версиями, широко известными во всей Европе [Базиле 2012; Страпарола 1978]. В русской версии, по мнению Кейтли, запечатлился «более скудный и безыскусный дух славян, согнувшихся под властью северных деспотов» [Keightly 1834: 303]. Мрачному и грубому стилю русской сказки Кейтли противопоставляет лёгкую и живую манеру итальянцев, не принимая во внимание, что авторское происхождение обеих итальянских версий вполне известно, а их перевод осуществлялся на английский напрямую с итальянского, что делает подобные сопоставления безосновательными. Примечательно, однако, что интерпретируя образ ленивого Емели, Кейтли не берётся делать выводов о русском национальном характере, что стало общим местом для более поздних переводов [Borrow 1913].

О полноценном переводе русской народной сказки на английский язык можно говорить только после выхода в свет в 1855–1863 гг. сборника А.Н. Афанасьева. Первый перевод «Народных русских сказок» предпринял библиотекарь Британского музея Уильям Рольстон. В 1873 году Рольстон опубликовал книгу «Russian Fairy Tales» [Ralston 1873], содержащую полный перевод 51 сказки и пересказ еще не менее 50 из собраний Афанасьева, Чудинского, Эрленвейна и Худякова с подробным комментарием. Примечательно, что Рольстон высказывает прямо противоположное Кейтли мнение о повествовательных способностях славян, приписывая их рассказам «подлинный талант», «простой и своеобразный язык», «естественный и непринуждённый тон» и выразительность описаний [Ralston 1873: 6]. Эти свойства сказочной поэтики переводчик переносит на её носителей, отмечая даровитость и остроумие русских крестьян, противопоставляя их внутренний мир и окружающий их идиллический мир природы тяжёлым бытовым и экономическим условиям, которые также отражаются в текстах сказок [Ralston 1873: 7-9]. Особенное внимание Рольстон уделил обычаям и мировоззрению русских крестьян – семейным и календарным обрядам, этическим ценностям, представлениям о смерти и загробной жизни, отношению к духовенству и власти – реконструируя их по материалам сказочной традиции.

Этнографической реконструкции Рольстона и некоторых других переводчиков XIX века можно противопоставить попытку творчески «пересоздать» русскую культуру для

английских детей, предпринятую в начале XX века. В 1916 году Артур Ренсом [Ransome 2010] пересказал русские сказки «в своей собственной манере», меняя таким образом не только их поэтику, но и стоящие за ними культурные смыслы. Переводчик мифологизировал уже саму русскую действительность, а главным образом, её историю и географию. Новый, мифический русский хронотоп – продолжал хронотоп народной сказки. Так, например, читатель Ренсома с удивлением узнавал, что русские цари ведут свой род от сказочного царя и главной героини сказки о серебряном блюдечке и наливном яблочке, а последние с тех самых пор передаются у них как семейная реликвия [Ransome 2010: 27]. Такой мифологизированный образ России и русской культуры был необходим Ренсому как способ встроить фрагмент иной культуры в систему своей, подчеркнуть её уникальность и даже чудесность. Примечательно, что эта установка сочеталась у переводчика со стремлением передать контекст русских сказок, сообщить читателю сведения об основных бытовых и культурных реалиях русской сельской жизни. Сочетать эти две противоположные установки позволило композиционное решение: тексты сказок обрамлялись у Ренсома этнографическими зарисовками из жизни повествователя – лесника Петра – и его внуков. Сохраняя национальную специфику, переводчику удалось сделать текст доступным для английского читателя. Но возможно это стало только благодаря свободному, подчёркнуто авторскому отношению к переводу, свободной интерпретации чужой культуры.

Таким образом, рассматривая переводы сказок как опыт осмысления русской народной культуры, можно проследить несколько различных способов её интерпретации:

- реконструкция фактов духовной культуры народа по этнографическим реалиям сказки
- проекция поэтических свойств сказки на образ носителей культуры
- наделение носителей культуры свойствами сказочных героев
- сознательный отказ от реконструирования духовной культуры носителей и создание её альтернативного образа.

Список использованной литературы:

1. Алексеев М.П. Русско-английские литературные связи (XVIII век – первая половина XIX века). М.: Наука, 1982.
2. Базиле Дж. Сказка сказок, или Забава для малых ребят. М.: Иностранная литература, 2012.
3. Коккьяра Дж. История фольклористики в Европе. М.: Издательство Иностранной Литературы, 1860.
4. Налепин А.Л. Два века русского фольклора: Опыт и сравнительное освещение подходов в фольклористике в России, Великобритании и США в XIX-XX столетиях. М.: ИМЛИ РАН, 2009.
5. Страпарола Дж. Приятные ночи. М.: Наука, 1978.
6. Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М.: Индик, 1997.

7. Borrow G. *Emelian the Fool*. London: Thomas J. Wise, 1913.
8. Collins S. *The Present State of Russia in a Letter to a Friend at London*. San Francisco: Marshall T. Poe, 2008.
9. Geertz C. *Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, Inc, 1973.
10. Keightley T. *The Fairy mythology*. London: Whittaker and Co, 1828.
11. Ralston W.R.S. *Russian Folk-Tales*. London: Smith, Elder, and Co, 1873.
12. Ransome A. *Old Peter's Russian Tales*. London: Abela Publishing, 2010.

СТРУКТУРА КОММУНИКАЦИИ И РИТУАЛЬНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ЖАНРЫ В ПОЛЕВОМ ИНТЕРВЬЮ

По прошествии нескольких фольклористических экспедиций в Республику Алтай, где нами велась работа по сбору и фиксации текстов актуальных верований современных алтайцев о почитаемых горных вершинах¹, приступив к расшифровке собранного, мы столкнулись с проблемой – *что есть фольклорный текст* и как определить его границы в непрерывной ткани записанного нами полевого интервью.

Как известно, в современной фольклористике существует устоявшаяся жанровая терминология, применяемая для обозначения текстов, отражающих актуальные верования, – это поверье, ритуальное правило (ритуальный запрет), описание ритуальной практики, мифологическое предание, быличка и проч. И хотя отдельные попытки разграничения и определения структуры таких текстов предпринимались и ранее [Габышева 2009; Левкиевская 2008; Лурье, Разумова 2002], но до сегодняшнего дня они всё же не имеют совокупного систематического описания, так как кажутся разнородными. Типы такого рода текстов мы назвали ритуально-мифологическими жанрами.

Мы поставили перед собой следующие задачи: определить формальные и содержательные границы фольклорного текста и определить принципы функционирования названных ритуально-мифологических жанров *в процессе полевого интервью*.

Устная речь, порожденная в ситуации интервью, имеет следующие особенности: недостаток общего культурного пространства собеседников; специфичность и разноплановость их коммуникативных целей. Таким образом, в ситуации полевого интервью остро встает вопрос *понимания*.

В своё время механизм и процесс понимания был детально изучен Тео ван Дейком в ряде работ по теории коммуникации [Van Dijk 1985; Van Dijk 1987; Van Dijk & Kintsch 1983]. Процесс понимания, согласно исследованиям ван Дейка, происходит путём оценивания окружающей действительности и отбора наиболее значимой информации с учетом знаний, почерпнутых из предыдущего опыта, а также с учётом целей, намерений и чувств коммуникантов.

¹ Совместная экспедиция аспирантов РГГУ (Москва) и Практической школы высших исследований (École pratique des hautes études, Франция) в Горно-Алтайск, Усть-Канский и Онгудайский аймаки Республики Алтай (25.06.12 – 09.07.12). Участники: К.Е. Сычёва, аспирант УН ЦТСФ РГГУ; К. Жакмо, аспирант Практической школы высших исследований, Франция. Экспедиция в Горно-Алтайск и Усть-Коксинский аймак Республики Алтай – в рамках стажировки по Программе стратегического развития РГГУ в 2012 г. (26.11.12 – 9.12.12), участник: К.Е. Сычёва, аспирант УНЦТСФ РГГУ.

На базе полученного строится ситуационная модель (то есть свое внутреннее суждение о том, что происходит вокруг), на основе которой и формируется устный текст. Таким образом, необходимым условием понимания становится схожий предыдущий *опыт* проживания аналогичных ситуаций говорящим и слушающим, которого участники полевого диалога просто не имеют.

«Завершить» процесс понимания – значит построить на основе услышанного некоторое обобщающее суждение, передающее глубинный смысл текста. Такое суждение ван Дейк назвал *макропропозицией*. Процесс формирования макропропозиции в сознании слушающего запускается до того, как текст полностью дослушан, в процессе разговора макропропозиция корректируется и одновременно помогает слушающему прогнозировать дальнейшее содержание текста.

Собиратель, слушая реплику информанта, зачастую не в состоянии сразу же начать формирование макроструктуры услышанного и не способен спрогнозировать содержание дальнейших реплик. И он подает сигнал информанту о своих затруднениях с помощью дополнительных вопросов, вынуждая информанта постоянно уточнять и конкретизировать сказанное. Уточнение и повторение – это, по сути, постоянное порождение синонимов, конечная цель которого – добиться понимания со стороны слушающего.

Вид каждого нового «синонимичного» текста, порожденного говорящим, зависит от того, какие именно прагматические цели в отношении адресата он преследует. Зачастую информант приводит в подтверждение истинности сказанного исторические события; прибегает к конструированию прямой речи для придания большей достоверности своей реплике; рассказывает о событиях актуального прошлого или же просто выражает смысл в форме прямого утверждения.

Информант и собиратель «движутся» друг другу навстречу, уточняя и конкретизируя смысл текста до того предела, где становится возможным оптимальный уровень взаимопонимания. Конечная цель полевой коммуникации – создать единую для обоих ситуационную модель и восполнить все взаимные «пробелы» фонового знания.

Мы выделяем шесть способов передачи смысла, главным критерием различения которых становится модальность высказывания. Формализованный вид описания каждого ритуально-мифологического жанра выглядит следующим образом:

1. ТАК ЕСТЬ: «определение»;
2. ТАК БЫВАЕТ [ПРИ УСЛОВИИ или В ОБСТОЯТЕЛЬСТВАХ]: «поверье»;
3. ТАК БЫЛО ОДНАЖДЫ: «быличка»;
4. ТАК БЫЛО ДАВНО, ПОЭТОМУ СЕЙЧАС: «мифологическое предание»;
5. ТАК НАДО / НЕЛЬЗЯ ДЕЛАТЬ: «ритуальное правило»;
6. ТАК ДЕЛАЕМ МЫ: «описание ритуальной практики»; или: ТАК ДЕЛАЮТ ОНИ: «антипрактика».

Выводы, к которым мы пришли, таковы.

В качестве макропропозиции чаще всего выступает тип текста, относящийся к жанру *правило (запрет), определение или поверье* – ТАК НАДО (НЕЛЬЗЯ) ДЕЛАТЬ, ТАК ЕСТЬ или ТАК БЫВАЕТ (при определенных условиях). А в качестве уточняющего, поясняющего, распространяющего элемента выступают тексты других жанров: описания ритуальных практик, былички, мифологические предания.

Устная речь – это линейное («горизонтальное») невозвратное разворачивание смысла в течение временного периода. Внутренне, невысказанное знание имеет «вертикальную» структуру, в которой каждый фрагмент традиционного знания о мире занимает позицию, соответствующую его содержательной ценности: это переход от личного к общеизвестному, от единичной ситуации к обобщению и т.д.

Выстраивая реплику, каждый участник коммуникации облекает внутреннюю «вертикальную» иерархию смыслов в форму «горизонтального» однонаправленного линейного высказывания. И чтобы не потерять компонент иерархичности и передать в линейной форме разную степень ценности излагаемой ритуально-мифологической информации, говорящий использует модальность, то есть прибегает к помощи ритуально-мифологических жанров.

Список использованной литературы:

1. Габышева Л.Л. Фольклорный текст. Семиотические механизмы устной памяти. Новосибирск: Наука, 2009.
2. Левкиевская Е.Е. Быличка как речевой жанр // Кирпичики. Фольклористика и культурная антропология сегодня. М., 2008. С. 341-363.
3. Лурье М.Л., Разумова И.А. Анализ структуры устных демонологических рассказов // Живая старина. № 2. 2002. С. 10-12.
4. Van Dijk T.A. Cognitive Situation Models in Discourse Production: The Expression of Ethnic Situations in Prejudiced Discourse (Chapter 4) // Language and Social Situations. New York: Academic Press, 1985. P. 61-79.
5. Van Dijk T.A. Episodic models in discourse processing // Comprehending Oral and Written Language. New York etc.: Academic Press, 1987. P. 161-196.
6. Van Dijk T.A. and Kintsch W. Strategies of discourse comprehension (Chapter 6) // T.A. Van Dijk and W. Kintsch. Macrostrategies. New York: Academic Press, 1983. P. 189-206 [Цит. по: Дейк ван Т.А. Язык. Познание. Коммуникация. М.: Прогресс, 1989].

СОВЕТСКИЙ ПАСПОРТ, КАРТА ПОЛЯКА И ВПИСАННЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ НА БЕЛОРУССКО-ЛИТОВСКОМ ПОГРАНИЧЬЕ

Данный текст посвящен функционированию явления «вписанных» идентичностей среди польского населения белорусско-литовского пограничья. В качестве источников использованы наши полевые материалы, собранные в регионе пгт. Сопоткин (Гродненский р-н, Беларусь) и д. Грандичи (с 2009 г. официально в черте г. Гродно), а также записи интервью, представленные в работах других исследователей, особое место среди которых занимают материалы из Шальчининкяйского р-на Литвы [Daukšas 2008; Daukšas 2012].

В самом общем смысле запись польской национальности в советских паспортах однозначно интерпретируется большинством информантов как нечто значимое. Нередко к ней апеллируют как к факту, «подтверждающему» польскую идентичность, в каком-то смысле «устраняющему сомнения». Интерес представляют ситуации, когда несоответствие носителя «вписанной» идентичности запросу со стороны группы вызывает определенное возмущение: *«piśy s'e Polka to muf po polsku!»* [Łuciewicz-Napałków 2007: 338]¹. Паспортной формализации идентичности придаётся значение, сообществом выставляются определённые критерии, определяющие правомерность подобной формализации. Такая форма фиксации идентичности выступает как составляющий элемент совокупности предписаний о том, какими «признаками» должен обладать поляк; идея о том, что поляк мог бы добровольно записаться кем-либо ещё встречалась нашими информантами с непониманием и неодобрением: *«и как-та жывя з дзёсь, если восемьят працэнтаў, дзёвеноста, палякаў, то как можна запісацца на рускую?»* [Инф. 1]. При этом такая запись в паспорте осознаётся как «проблемная» с точки зрения перспектив социальной реализации; локальная норма и её выполнение представляются, тем не менее, более важными.

Вопрос о том, является ли паспортная запись отражением «реальной» идентичности или же определяющим эту идентичность фактором в разных ситуациях и локальных сообществах имеет разный ответ. С одной стороны, есть указания на ситуации, когда полученная по тем или иным причинам нерелевантная «пятая графа» отрицается в пользу «настоящей» польской идентичности [Straczuk 2008: 98]², а паспортная польская идентичность может быть «ненастоящей»: *«И евреи эци есць! Толька не кажды признаёцца ф паспарт»* [Инф. 2]. С другой стороны, в некоторых неоднозначных ситуациях можно говорить о том, что самой записи придаётся именно определяющее значение для идентификации национальности [Daukšas 2008: 68].

¹ Д. Соничи, Сопоткинский регион, Гродненский р-н Беларуси.

² Данные из Вороновского р-на Беларуси.

Иначе обстоит ситуация с «пятой графой» в современных белорусских и литовских паспортах. Несмотря на то, что законодательство предполагает возможность указания национальности, нами не зафиксированы упоминания информантов о ней; складывается впечатление, что они про неё попросту не знают: «*цяпер ф паспарце не пишуць*» [Инф. 1]¹. Сложнее судить о ситуации в Литве; с 2003 по 2015 г. в литовских паспортах графа национальности отсутствовала в принципе. Примечательно, что среди 1921 просьбы о внесении этой информации в паспорт, полученной с 1 по 9 января 2015 г., 1789 человек просило указать национальность «литовец» и только 74 – «поляк» [Pase 2015].

Помимо паспортной записи национальности существует и другой документ, фиксирующий национальную идентичность – карта поляка, которая, согласно официальной формулировке, является «документом, подтверждающим принадлежность к польской нации» [Ustawa 2007: 2]. Стоит выделить две возможные интерпретации этого документа: «прагматическую», связанную с определёнными предпочтениями, предоставляемыми обладателю карты со стороны польского государства², и «непрагматическую», связанную с чувством принадлежности к этнической группе и соответствующей оценкой форм обозначения этой принадлежности.

Среди наших информантов заметно чаще встречаются случаи неправматической интерпретации (при том, что упомянутые предпочтения, конечно, отмечаются; особенно важным оказывается облегченный выезд в Польшу). Обладание картой поляка часто описывается как желательная или даже требуемая характеристика, как и в случае с советским паспортом. В некоторых случаях карта поляка непосредственно упоминалась для «подтверждения» этнической идентичности: «*Tak, jestem polak'em, i karte polaka mam*» [Инф. 3]. Стоит также отметить рассуждения о том, что карты поляка выдают людям, которые не вписываются в определение «поляк» согласно представлениям наших информантов: «*teraz te karte polaka, to n'espraw'edliwie, jak my rozum'emy, już tych kartuf polaka v'encej jak tutej polakuf jest, każdy na karte polaka chce, polaku s krwi i kości c'eńsko dostać*» [Инф. 4]. Актуальные для своего локального сообщества представления о том, что такое «поляк», четко связываются с правом на обладание картой поляка; эти критерии не в полной мере соответствуют официальным. Отметим, что информанты-приезжие (то есть не поляки) описывают обладание картой поляка исключительно с прагматической стороны, какие-либо «эмоциональные» мотивы ими не упоминаются.

Ситуация в Литве обстоит иначе; там заметно реже встречаются случаи прагматической интерпретации карты поляка: «*Беларуси дают, они там имеют льготы – визы, и учиться можно. А мы и так уже в одной стране живем – в Европейском союзе*» [Daukšas 2012: 188]. В то же время куда более частотны мотивировки, в которых подчеркивается важность обладания документом, в котором была бы записана национальность, чтобы никто не мог подвергнуть её сомнению; прямо отмечается, что подобный документ пришел на смену паспортной «пятой графе» [Daukšas 2012: 188]. Кроме того, в литовском случае важным выступает ещё один мотив – обладания

¹Среди знакомых автора есть, впрочем, люди, обладающие подобной записью, но мы склонны рассматривать это, скорее, как исключение. По каким-то причинам наши информанты практически не упоминали ещё один документ с указанием национальности – свидетельство о рождении.

²Среди которых бесплатное и упрощенное оформление польских виз, упрощенные условия для обучения и трудоустройства в Польше, льготы на проезд, бесплатное посещение музеев и т.д. [Ustawa 2007: 3-4].

документом, в котором имя и фамилия человека были бы записаны в «правильной» (т.е. не литуанизированной) форме¹.

Кроме того, возможны и иные формы реализации идеи о «записи» идентичности или определенных культурных признаков. «Запись» национальности может функционировать в отрыве от четких представлений о документах, содержащих эту запись, и соответствующих практиках: «[Так а где она (мать) записалась (полькой)?] – *А я не знаю.* [– Но где-то записалась?] – *Ну да*» [Инф. 5]; в первую очередь это характерно, по всей видимости, для младших поколений. Несмотря на отсутствие конкретизации, «записанность» продолжает играть определенное значение. Примечательная ситуация была также зафиксирована нами в д. Грандичи во время интервью с бывшими жителями отселённой литовскоязычной деревни Озерки:

[– Jūs, pavyzdžiui, kokiai tautai save priskiriate?]

[– Вы, например, к какой нации себя относите?]

– *Mes rašomės pal'skai, tėvas buvo paliokas, skaitomės katolikai, kataličėskąja viera, nu paliokai, ir rašomės paliokai, ir **kap buvom mėttrykuse paliokais imrašęsi**, taip jau likom* [Инф. 6].

– *Мы пишемся по-польски, отец был поляк, считаемся католики, католическая вера, ну поляки, и пишемся поляками, и как были в метриках поляками вписаны, так уже остались.*

Отметим апелляцию к ещё одному типу документов (костельным метрикам²) и, что самое интересное, примат «вписанной» идентичности (точнее, представления о ней) над нормативной интерпретацией культурного признака – во всех остальных регионах компактного проживания литовскоязычного населения Беларуси литовский язык довольно четко разграничивает литовцев и поляков / белорусов.

Стоит сказать о возможности интерпретации родного языка как «вписанной» характеристики. В ряде случаев при вопросе о родном языке упоминались переписи населения: «*ja zapisan što polski, a razmav'am pa-b'elarusku, rodny polski, a razmav'am pa-b'elarusku*» [Инф. 3]. В этих ситуациях упоминание переписей служит, по всей видимости, для выбора «точки отсчета» в случае вопроса, ответ на который кажется информанту неочевидным. Ещё более показателен случай, когда информант был озадачен самим содержанием категории «родной язык»: «*Jak to zrozum'eć „ojčysty”[język], to v dokumentax gđz'e pisać, čy jak?*» [Инф. 7].

* * *

Как мы видим, сама категория «вписанности» определенным образом интегрируется в систему идентичностей, становясь частью «структуры чувств» (structure of feeling). Для прояснения этого явления кажется продуктивным обратиться к проблематике нарушения и поддержания нормы. В частности, мы бы хотели привлечь сюда концепт «*памяшаны*

¹Нами подобных мотивировок не зафиксировано. Возможно, это связано с тем, что для внесения в белорусский паспорт латинской записи имени и фамилии согласно правилам польского языка необходима, в большинстве случаев, лишь некоторая доля настойчивости.

²В которых, насколько нам известно, национальность не указывается.

свет»¹ из работы гродненского исследователя Э. Мазько, посвященной феномену локальности, обозначающий «ненормальность» устройства мира относительно «традиционного», нормативного представления о том, как он должен быть устроен [Мазько 2007: 207-208]. Непосредственно такое же определение не встречалось у наших информантов, но при описании этнической картины региона встречались характеристики в духе «намешалось теперь», «теперь много приезжих» и т.д. Ещё более явственно подобные характеристики звучат из уст информантов-приезжих: «*ч'истых тут не найдэце, только вот мама моя, ч'истакровная мардовка, вот здэсь ужэ без примесей*» [Инф. 8]. В таком «памяшаным свеце» институционализация, которая изначально была своего рода «инвентаризацией», приобретает значение способа поддержания нормы. Запись (конкретная или воображенная) становится «референтной точкой», предоставляя возможность обосновать идентичность отсылкой к этой фиксации: «*Есть такие, которые говорили – ты не поляк, а полонизированный литовец. Нужен документ, чтобы не только я знал, но и вот документ – карта поляка*» [Daukšas 2012: 188]. В отдельных ситуациях с отсутствием соответствующей формы фиксации связывается и упадок локальной культуры: «*Teras u nas i f pašportax [nauza] no to tam u nas n'e piše s'e ta nascanalnaś. Ćy b'elarus, ċy χto [nauza] „žyc 'el Respubliki B'elaruś", i fs'o, a χto ty tam [nauza] no to polski [język] odχodzi*» [Инф. 7]. Интерпретированная локальной культурой, государственная практика приобретает новые смыслы и начинает жить отдельной жизнью; внешняя категоризация становится имплицитным компонентом групповой идентификации [Jenkins 2008: 55-57]. Те или иные формы фиксации идентичности и их принятие можно ассоциировать с различными отношениями к структурам власти, их правом на описание населения в определенных категориях. В случае советского паспорта стоит говорить, скорее, о своего рода «компромиссе» между локальной польской культурой (после войны – явно и выразительно антисоветской) и советской системой «инвентаризации» / контроля населения на почве совпадения осуществляемой категоризации с желаемой, а также о возможности найти способ легитимации своей идентичности в рамках системы. В случае с картой поляка «инвентаризацию» осуществляет институция, пользующаяся определенным доверием со стороны представителей этнической группы – польское государство. Такая «инвентаризация» воспринимается как желаемая и в плане содержания (описание группы как «поляков») и в плане способа (использование соответствующего документа). Востребованность подобной практики, видимо, обусловлена определенной неустойчивостью этнической идентичности, которую можно объяснять как сравнительно поздним окончательным формированием в регионе чётких представлений о национальной/этнической идентичности вообще, так и отсутствием единообразных и устойчивых критериев выделения тех или иных культурных признаков как «этноопределяющих». Кроме того, стоит упомянуть, что право поляков белорусско-литовского пограничья на польскую идентичность время от времени в той или иной степени «ставится под вопрос» белорусским и литовским государствами и некоторыми представителями национальных интеллигенций; отметим также определенную проблематичность полноценной реализации деятельности польских «этнических предпринимателей». Вызванная этим потребность в «точке отсчёта идентичности» и, возможно, сама привычность референцирования к этой точке обусловили и иные формы

¹На русский язык, как нам кажется, это следует переводить как нечто среднее между «перемешанный мир» и «сумасшедший мир».

функціонування в культурі категорії «вписанності», в том числі не тільки національності.

Список информантов:

- Инф. 1 – ж., 1948 г. р., полька. Записано в д. Святск 24.07.2013.
- Инф. 2 – ж., 1962 г. р., белоруска. Записано в д. Крулевщина 17.07.2013.
- Инф. 3 – м., 1952 г.р., поляк. Записано в д. Беличаны 02.08.2013.
- Инф. 4 – ж., 1935 г.р., полька. Записано в д. Гиновичи 30.07.2013.
- Инф. 5 – ж., 1993 г.р., белоруска. Записано в г. Гродно 06.08.2014.
- Инф. 6 – ж., 1941 г.р., полька. Записано в д. Грандичи 14.08.2014.
- Инф. 7 – м., 1951 г.р., поляк. Записано в пгт. Сопоткин 28.08.2014.
- Инф. 8 – ж., 1977 г.р., русская. Записано в пгт. Сопоткин 26.08.2014.

Список использованной литературы:

1. Daukšas D. Lietuvos lenkai: etninio ir pilietinio identiteto konstravimas ribinėse zonose // Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos. 2012. № 12 (21). P. 167-193.
2. Daukšas D. Pase įrašytoji tapatybė: Lietuvos lenkų etninio / nacionalinio tapatumo trajektorijos // Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos. 2008. № 8 (17). P. 57-72.
3. Jenkins R. Rethinking Ethnicity: Arguments and Exporations. Los-Angeles – London – New Delhi – Singapore, 2008.
4. Łucewicz-Napałkow M. “Wiecej po polsku”, czyli o sytuacji socjolingwistycznej na północno-zachodniej Grodzieńszczyźnie // Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej. Warszawa, 2007. P. 335-346.
5. Pase įrašo apie tautybę jau pageidauja kone 2 tūkst. Asmenų [Запись о национальности в паспорте уже пожелало [получить] почти 2 тыс. человек]. 2015. Электронный ресурс: <http://www.lrytas.lt/lietuvos-diena/aktualijos/pase-iraso-apie-tautybe-jau-pageidauja-kone-2-tukst-asmenu.htm> (дата обращения: 25.01.2015).
6. Straczuk J. Wielojęzyczność pogranicza: od tutejszości do nowej lokalności // Tożsamość – Język – Rodzina: z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyckim. Warszawa, 2008. P. 95-108.
7. Ustawa z dnia 7 września 2007 r. o Karcie Polaka / Dz.U. z 2007 r. Nr 180, poz. 1280. Kancelaria Sejmu, 2007.
8. Мазько Э. Падарожжа па-за лакальнасць: “нашыя” людзі паміж “сваім” і “чужым” светам // Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej. Warszawa, 2007. P. 179-208.

МОБИЛЬНЫЙ ТЕЛЕФОН В СЕМЕЙНЫХ РИТУАЛАХ (НА ПРИМЕРЕ ЖИТЕЛЕЙ РОССИЙСКОГО СЕЛА)

О распространенности мобильной телефонии говорит статистика: на 143,3 миллиона населения¹ в 2013 году приходилось 277,7 миллиона абонентских устройств подвижной радиотелефонной связи². Безусловно, помимо мобильного телефона в это число входит и количество планшетов с сим-картами, а также неработающие сим-карты, которых может быть у современного человека несколько. Но сам факт того, что количество мобильных устройств сопоставимо с численностью населения, в совокупности с наблюдениями, который может сделать каждый, говорит о том, что практики использования мобильного телефона прочно вошли в жизнь современного россиянина. Мобильный телефон сегодня представляет собой предмет, который решает гораздо более широкий круг задач человека, нежели просто осуществление разговора на расстоянии [Сергеева 2011: 208-209].

Медиа в широком понимании, то есть любые артефакты и технологии, а также устная речь [McLuhan, McLuhan 1992: 3], участвуют во всей жизни человека, в том числе в семейных ритуалах, нацеленных на поддержание единства семейной группы, поддержание или изменение статуса ее членов, координацию совместных действий и др. Вопрос о мобильном телефоне в контексте его участия в ритуалах поддержания единства семейной группы, на наш взгляд, важный и интересный. С одной стороны, мобильный телефон позволяет более тесно и интенсивно общаться внутри семьи [Сергеева 2011: 210]. С другой стороны, существует гипотеза о том, что развитие «новых медиа» способствует ослаблению связей внутри семьи и усилению связей с людьми из вторичных групп, так как увеличиваются возможности общения с людьми, проживающими в других местах – то есть общение теперь меньше зависит от присутствия в одном локусе пространства [Meyrowitz 2005: 22].

¹Численность постоянного населения на 1 января. Электронный ресурс: <http://www.fedstat.ru/indicator/data.do?id=31557> (дата обращения: 15.03.2015).

² Основные показатели развития телефонной связи общего пользования и подвижной связи по Российской Федерации. Электронный ресурс: http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/enterprise/transport/#, раздел «Связь»: «Основные показатели развития телефонной связи общего пользования и подвижной связи по Российской Федерации» (дата обращения: 15.03.15).

По предварительным результатам проведенного исследования¹, получается, что в сельской России мобильный телефон в первую очередь используется для поддержания и усиления связей с семьей, нежели со вторичными группами. Мобильный телефон в сельской местности активно распространился во второй половине 2000-х годов: сельские жители сегодня разделены на тех, кто эту технологию принял и активно использует, тех, кто освоил часть функций, и тех, кто пользуется мобильным вынужденно.

Зачастую главной причиной вынужденного использования мобильного выступает желание общаться с родственниками. В сельской местности России, для которой характерен отток молодежи в города, мобильный телефон порой выступает единственным средством связи внутри семьи. Мобильный телефон часто становится подарком от молодых своим родителям, бабушкам и дедушкам.

– Я его, бывает, на десять дней почти выключаю. Я от него устаю. Я считаю, как-то жили мы без этого. Я считаю, что можно от него и заболеть что ли. У нас же они не настоящие, дешевые какие-нибудь. – А для чего вы его покупали? Или вам подарили? – У меня дети его покупали. Дочка. Чтобы они могли со мной связаться. Мне он-таки не нужен.

Приобретение мобильного телефона часто связывается с необходимостью членов семьи знать, что друг с другом все в порядке. То же касается и маленьких детей, которые, как и пожилые люди, нуждаются в контроле со стороны взрослых членов семьи. Взаимная проверка того, что все хорошо, с помощью мобильного – представляет собой один из относительно новых повседневных ритуалов поддержания семейного единства. С помощью мобильного телефона информанты не только (и не столько) узнают новую информацию о жизни членов семьи, сколько просто проверяют, что члены семьи пребывают в порядке. Прежде люди также посылали друг другу «весточки», но это происходило менее интенсивно.

«Весточки» могут отправляться и в виде SMS. Однако отправка мгновенного сообщения может быть использована не только для передачи сведений утилитарного характера, но и для поздравлений с праздниками, что оказывается одной из наиболее распространенных практик среди тех, кто освоил эту функцию. Как в свое время распространились сборники с поздравлениями, которые можно написать в открытке или озвучить в качестве тоста, в эпоху мобильного телефона распространяются мобильные порталы и Интернет-сайты, публикующие поздравления для SMS.

– Поздравляю в праздники все. Я уж тут уж оторвусь. Уж смски пачками-то я научилась отсылать. <...> – А Вы сами придумываете или Вы смотрите где-то какие-то стихотворения, что-нибудь такое? – Ну да, стихи, тоже пересылаю. Ну обычно я, знаете, я сохраняю их. Вот как, знаете, из года в год лучшие сохраняю в

¹ Доклад основан на полевых материалах, собранных Лабораторией медиа исследований Центра Фундаментальных Исследований НИУ ВШЭ в экспедициях в сельскую местность России. Экспедиции прошли в Костромской области (июнь 2012 года), в Ростовской области (июнь-июль 2013 года), в республике Татарстан (май 2014 года), в Иркутской области (сентябрь 2014 года). Полевые материалы представляют собой глубинные интервью с информантами, а также фотографии и заметки, сделанные в ходе наблюдения. В интервью среди прочего мы спрашивали об использовании мобильного телефона информантов, практикующих фотографирование, и просили показать фотоальбом в телефоне.

памяти, а потом подбираю и [пауза] рассылаю. – В своей памяти или памяти телефона? – Телефона конечно.

Поздравления рассылаются не только членам семьи, но в случае с родственниками человек, с одной стороны, получает возможность обезличенного взаимодействия, когда отправляет одно и то же поздравление всей семье. С другой стороны, низкая стоимость и быстрота, легкость отправки SMS по сравнению с телеграммой расширяют число поводов, по случаю которых члены семьи могут поздравлять друг друга.

Сельские жители, освоившие большую часть функций мобильного, оказываются более тесно связанными с другими членами семьи. Использование фотографии для семейных целей замечено еще до появления мобильного телефона [Бурдые, Болтански, Кастель, Шамбробен 2014: 38]. Фотографирование семейной группы и рассматривание фотографий семьи представляет собой семейный ритуал, преследующий цели поддержания единства группы, в том числе и виртуального, когда в одном альбоме соседствуют люди, не встречавшиеся при жизни [Нуркова 2006: 94]. Через фотографирование мобильный телефон становится частью семейного ритуала. Но поскольку мобильный телефон позволяет отправлять фотографии мгновенно, его «семейная функция» не сводится просто к созданию единого семейного фотоальбома и его демонстрации. Фотографирование членов семьи и их достижений происходит не только во время семейных собраний, праздников, отпусков, изменений социального статуса (окончание учебного заведения, службы в армии и пр.), но и в повседневности. За счет мобильной фотографии родственники, проживающие в разных местах, получают возможность узнавать больше о событиях из жизни друг друга (например, о новых покупках, ремонте, об успехах в выращивании цветов, посещении развлекательных мероприятий и т.д.). Можно предположить, что мобильная фотография способствует сплочению виртуальной семейной группы, чья виртуальность основывается уже не на объединении людей, живших в разное время, но на объединении людей, живущих в местах, расположенных далеко друг от друга в пространстве.

– У меня просто брат живет в Нижнем Тагиле, там племянница, мы фотографии друг другу шлем, папа у меня живет в Липецке. <...> – А что фотографируете обычно? – Ой. Ребенка. Впечатления там.

Пользование мобильным Интернетом открывает более широкий спектр практик и требует отдельного доклада. Однако можно заметить, что когда речь заходит об общении с помощью Интернета, то, во-первых, оно сводится к социальным сетям, во-вторых, оказывается, что общение с незнакомыми в реальности людьми – редкость, а объединение с ними в группы по интересам – исключение. При общении с членами семьи в социальных сетях в первую очередь происходит просмотр фотографий.

Выше описанное демонстрирует разнообразие практик, связанных с использованием мобильного телефона, среди людей, по-разному адаптировавшихся к использованию его функций. Так или иначе, мобильный телефон активно используется для поддержания семейного единства, в связи с чем можно отметить следующие ритуалы: **напоминание о себе; забота о другом, проявляющаяся в регулярных проверках его состояния; виртуальный обмен подарками; «симультанное» формирование и просмотр семейного**

фотоальбома. С одной стороны, эти ритуалы соотносятся с семейными ритуалами прошлых эпох, то есть использование мобильного телефона подчиняется более глубинным паттернам поведения. С другой стороны, эти «мобильные» ритуалы все же изменяют повседневность семей через освобождение их от привязки к физическому пространству, делают общение симультанным, расширяют спектр поводов для общения и в какой-то степени расширяют круг «близких» родственников.

Безусловно, в сельской России мобильный телефон также используется для общения по работе, с друзьями, знакомыми. Также нельзя говорить, что названные выше семейные практики исключительно сельские, так как в городе мобильный телефон также участвует в семейных ритуалах. Однако для села «семейная функция» мобильного телефона выходит на первый план, тогда как в городе, предположительно, картина будет более сложной.

Список использованной литературы:

1. Бурдые П., Болтански Л., Кастель Р., Шамборедон Ж.-К. Общедоступное искусство: опыт о социальном использовании фотографии. М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2014.
2. Нуркова В.В. Зеркало с памятью. Феномен фотографии: культурно-исторический анализ. М.: РГГУ, 2006.
3. Сергеева О.В. Медиакультура в практиках повседневности. Диссертация на соискание ученой степени доктора социологических наук [рукопись]. СПб, 2011.
4. McLuhan H.M., McLuhan E. Laws of Media: The New Science. Toronto: University of Toronto Press, 1992.
5. Meyrowitz J. The Rise of Glocality: New Senses of Place and Identity in the Global Village // A Sence of Place: The Global and the Local in Mobile Communication. Vienna: Passagen Verlag, 2005. P. 21-30.

ДИСКУРС ПО ПОВОДУ ЯЗЫКОВОЙ СИТУАЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ ТАТАРСТАН

Языковую ситуацию в современной Республике Татарстан (далее РТ) можно охарактеризовать как состояние паритетного двуязычия, сложившееся в течение последних двух десятилетий в результате взаимодействия федерального центра и республиканских властей. Согласно закону «Об использовании татарского языка как государственного языка Республики Татарстан», русский и татарский имеют статус равноправных государственных языков РТ. Однако сформировавшаяся ситуация вызывает недовольство как у части русскоязычного, так и у части татароязычного населения.

Дискурс по поводу современной языковой ситуации в Республике Татарстан касается проблемы преподавания русского и татарского языков в школах республики. Как известно, после введения преподавания татарского языка в школах в равных объемах с русским языком за счет уменьшения часов последнего, количество преподаваемых часов русского языка оказалось в два раза меньше по сравнению с другими регионами РФ. На сегодняшний день в десятых и одиннадцатых классах школы русский язык дается в объеме 1 час в неделю, что составляет 35 часов в год. В таком же объеме преподается и татарский. Так, например, десятиклассники в Ростовской области учат русский язык два раза в неделю, что составляет 70 часов в год. Одиннадцатые же классы занимаются русским 3 часа в неделю, что составляет 102 часа в год¹.

Претензии русскоязычных родителей касаются, главным образом, объема преподавания русского и татарского языков в школах. Во-первых, во время всего периода обучения в школах Татарстана преподается меньшее количество часов русского языка по сравнению с другими, не национальными субъектами РФ. Недостаточное количество часов русского языка снижает общую грамотность населения РТ. Во-вторых, недовольство вызывает избыточный объем преподавания татарского языка. Дело в том, что татарский преподается в равных объемах вне зависимости от этнической принадлежности детей. Русскоязычные родители заявляют о том, что следует сократить объем преподавания татарского языка для их детей и увеличить количество преподаваемых часов русского. По словам недовольных, меньший объем русского языка снижает конкурентоспособность при поступлении в ВУЗы. Стоит отметить, что и среди татарского населения также слышатся заявления о необходимости увеличения количества часов русского языка в десятых и одиннадцатых классах.

¹ Таблица с перечнем предметов и количеством часов // МБОУ Анастасиевская СОШ им. ПРО РФ В.А. Гретченко. Электронный ресурс: http://anst-school.narod.ru/Doc/tab1_s_perech_predm2012-2013.docx (дата обращения: 8.01.2015).

Таблица 1

Средний бал ЕГЭ по русскому языку в РФ и РТ (2009 – 2014)

	2009	2010	2011	2012	2013	2014
РФ	57,2	58,2	60	61,1	63,4	62,5
РТ	54,2	58,0	62,4	64,3	67,3	65,8

Если обратиться к среднему баллу ЕГЭ (см. табл. 1), то можно увидеть, что в РТ результаты выше общероссийских. Разницу объясняют привлечением финансового и административного ресурсов [Салагаев 2011: 190]. То есть родителям приходится нанимать репетиторов, чтобы возместить потерянные часы русского языка и повысить шансы поступления их детей на бюджетные места. Если посмотреть на результаты ЕГЭ до 2009 г. (см. табл. 2), когда он стал единственным и обязательным экзаменом, по которому осуществлялось поступление в ВУЗы, видно, что республиканский средний балл ниже общефедерального.

Таблица 2

Средний балл ЕГЭ по русскому языку в РФ и РТ (2005 – 2008)

	2005	2006	2007	2008
РФ	50	50	49,1	55,4
РТ	48,5	46,2	49,2	53,5

Казанский юрист С. Хапугин в 2004 г. подал заявление в суд на Министерство образования РТ с требованием защитить его сына от принудительного обучения татарскому языку в школе. Дело дошло до Конституционного суда России, который принял сторону республиканских властей.

Позже, в начале 2010-х гг., начались и публичные акции в защиту русского языка. 26 апреля 2011 г. митинг в защиту русского языка у Министерства образования и науки РТ собрал более двухсот человек [Салагаев 2011: 192]. 9 июня 2011 г. был организован пикет под лозунгом «Верните детям право изучать родной язык» у Госсовета РТ. Акции провело Общество русской культуры РТ. Данными актами родители добивались для их детей возможности изучения русского языка в тех же объемах, что и в остальных субъектах РФ. Татарские активисты также начали проводить митинги и пикеты, выступая за сохранение и расширение сети татарских национальных школ. «Таким образом, этнолингвистический конфликт, субъектами которого изначально являлись русскоязычное население (включая

русскоязычных татар) и власть постепенно втягивает новых действующих лиц и создает новые сферы социальной напряженности» [Салагаев 2011: 193].

Итогом стал протокол № ИХ-12-215 от 7.07.2011 г., принятый в результате встреч активистов Общества русской культуры РТ с Премьер-министром РТ И.Ш. Халиковым, которому было поручено решение данной проблемы. Было предложено *«представить в Кабинет Министров предложение о возможности дополнительного изучения русского языка в соответствии с запросами родителей учащихся в рамках действующих образовательных стандартов и подготовить предложения по переводу на русский язык и дополнительному изданию известных произведений татарской литературы, включенных в школьную программу по литературе»*¹.

Для более глубокого понимания природы проблемы целесообразно рассмотреть исторический и культурно-политический контекст возникновения данной ситуации.

В 1990-х гг. в РТ начались процессы, вследствие которых был взят курс на восстановление и укрепление роли татарского языка в регионе. Контекстом для данных процессов служил распад СССР и «парад суверенитетов» автономных республик в составе РСФСР. Поскольку наиважнейшей задачей федеральных властей являлось недопущение дальнейших сецессий, властям приходилось делать уступки претензиям республик, желавшим большего суверенитета.

Изменение политического статуса РТ начинает проследиваться в 1990 году, когда была принята «Декларация о Государственном суверенитете ТССР», в которой отсутствовало упоминание о нахождении ТССР в составе РСФСР или СССР. Следующим шагом стала Конституция РТ, введенная в действие Законом РТ от 30 ноября 1992 г. № 1665-ХП., содержащая формулировку, гласившую, что *«настоящая Конституция, выражая волю многонационального народа Республики Татарстан и татарского народа»*.

В законе «О языках народов РТ» от 08.07.1992 № 1560-ХП было зафиксировано, что *«государственными языками в Республике Татарстан являются равноправные татарский и русский языки»*. Однако исследователи отмечают, что до конца 1990-х годов продолжало сохраняться приоритетное развитие татарского языка [Макарова 2013: 86].

Одним из главных результатов курса властей РТ на суверенизацию стало подписание договора «О разграничении предметов ведения и взаимном делегировании полномочий между органами государственной власти Российской Федерации и органами государственной власти Республики Татарстан» (1994), что означало получение относительной самостоятельности в политическом, экономическом и культурном аспектах. Таким образом, республика получила особый статус, дававший больше привилегий по сравнению с другими субъектами РФ, который сохраняется до сих пор. Так, например, 4 февраля 2015 Президент В. Путин подписал закон, разрешающий сохранить должность президента для глав субъектов, у которых есть договор «о

¹ Протокол встречи с представителями Общества русской культуры РТ 7.07.2011 г. № ИХ-12-215.

разграничении предметов ведения». Получается, что в 2015 г. в России остаются два Президента, Президент РФ – В. Путин и Президент РТ – Р. Минниханов¹.

Особый статус республике обеспечивал этнический состав, где половину населения составляли татары, испокон веков проживавшие на территории РТ, в большинстве своем поддерживающие республиканскую политику. В связи с этим властям РТ было важно поддерживать высокий уровень этнического самосознания татар [Макарова 2013: 85]. Одну из важнейших ролей в достижении поставленной цели играло восстановление и укрепление татарского языка, играющего консолидирующую роль для этнической общности татар. «[Язык] выступает мощным средством этнической мобилизации, ускоряющим или замедляющим процессы происходящего ренессанса национальной самобытности многих народов» [Тощенко 2003: 374].

Какие могут быть выходы из сложившейся ситуации этнолингвистического конфликта в РТ?

Первый путь – сохранение нынешней ситуации. При таком подходе обе стороны идут на уступки, дальнейшее взаимодействие основывается на основе компромисса. Хотя часть русскоязычного населения осознает, что в изучении их детьми татарского в подобных объемах нет объективной необходимости, оно принимает сложившуюся ситуацию ради сохранения стабильности.

Второй путь – создание нескольких учебных планов. Так, одним из учебных планов может быть учебный план для татарских школ, где все предметы (за исключением русского и иностранных языков) преподаются на татарском. В других школах сохраняется нынешний учебный план. В третьих – вводится учебный план с меньшим (по сравнению с нынешним положением) количеством часов татарского и большим – русского языка. Однако для осуществления этого пути необходимо изменить существующее законодательство, регулирующее данную область.

Несмотря на то, что в РТ есть недовольные сложившейся в этнолингвистической сфере ситуацией как среди русскоязычного, так и среди татароязычного населения, их численность относительно невелика. Можно констатировать, что большая часть населения республики приняло позицию «молчаливого» одобрения сложившегося языкового паритета.

Список использованной литературы:

1. Макарова Г.И. Конструируя национально-гражданские идентичности: этнокультурные политики федерального центра и регионов России (на примере Республики Татарстан) в 1990-2000-е годы // Новейшая история России. 2013. № 3. С. 84 – 97.

¹ Владимир Путин подписал закон, разрешающий главе Татарстана именоваться президентом до 2016 года // БИЗНЕС ОНЛАЙН. Электронный ресурс: <http://www.business-gazeta.ru/article/125030/> (дата обращения: 5.02.2015).

2. Салагаев А.Л. Новые проблемы и противоречия социокультурного развития Республики Татарстан // А.Л. Салагаев, С.А. Сергеев, Л.В. Лучшева. Новые проблемы и противоречия социокультурного развития Республики Татарстан. Казань: КНИТУ, 2011.
3. Тощенко Ж.Т. Этнократия: История и современность. Социологические очерки. М.: Российская политическая энциклопедия, 2003.
4. Фарукшин М.Х. Статус языков этнических меньшинств в Российской Федерации // The Soviet and Post-Soviet Review. 2014. Vol. VI. № 41. P. 169 – 193.
5. Ямалнеев И.М. Этнорегиональная идентичность как политический проект (на примере Республики Татарстан). Автореф. дис. ... канд. полит. наук: 23.02.02. Казань, 2005.

БОЛЕЗНЬ КАК СИТУАЦИЯ ПЕРЕХОДА В ДРУГУЮ КУЛЬТУРНУЮ И ЯЗЫКОВУЮ СРЕДУ

Практически любую болезнь, а точнее ее психологические процессы, состояния и следствия можно описать, используя термины этнопсихологии и антропологии. Потеря статуса, смена трудовой деятельности и профессии или полный отказ от них, значительные изменения круга общения, смена языковой среды и модели мышления – все это переживает человек, которому поставлен диагноз; он становится мигрантом в собственной культурной группе и в близком кругу общения. Особенно это касается заболеваний, связанных со сложностью постановки диагноза, длительным, травматичным лечением, прямой или косвенной угрозой жизни, специфическим психологическим фоном и негативными установками общества. В России к подобному описанию можно отнести широкую группу заболеваний с различной нозологией – детский церебральный паралич (ДЦП), онкология, синдром приобретенного иммунодефицита (СПИД) и др. В данной работе мы хотим обратиться к опыту исследования пациентов с диагнозом «онкология» (рассмотрим результаты проведенного нами инициативного научно-исследовательского гранта № 13-06-0057914, выданного РФФИ).

С 2013 по 2014 год были проведены 27 интервью с пациентами, находящимися на различных стадиях постановки диагноза, лечения и реабилитации (20 женщин, 7 мужчин в возрасте от 27 до 60). Целью работы было выделение круга Значимых Других, оказывающих влияние на психологическое состояние пациента, отношение к болезни и лечению, что в дальнейшем позволит создавать психологические программы сопровождения и поддержки пациентов с учетом их ориентации на внешние (врачи, близкий круг общения, пациенты, СМИ и пр.) или внутренние (Я сам) ресурсы. В ходе подготовительного этапа нами было разработаны вопросы интервью, которые позволили не только исследовать обозначенную тему, но и получить богатый материал самоописания пациентами своих состояний и переживаний.

Начиная работать с проблематикой психологии, социологии и антропологии болезни, следует провести различия между самой болезнью и тем, как ее воспринимает человек и сообщество. Данное различие позволит лучше понимать факторы, приводящие к появлению отдельной культуры и языка конкретной болезни. Так, если мы рассматриваем специфику самой болезни, в нашем случае онкологию, то невозможно дать ее унифицированное описание, так как морфология и процессы лечения у различных групп больных значительно отличаются. Однако следует отметить, что можно выделить общие медицинские, психологические и социально-бытовые черты. С медицинской точки зрения, онкологическое заболевание предполагает длительное, травматичное лечение,

часто сопряженное с явными изменениями в физиологии. С психологической точки зрения, данное заболевание воспринимается как стрессовое, в большей степени кризисное и угрожающее жизни, вносящее изменения в жизненные перспективы и мотивационно-ценностную сферу. С социально-бытовой точки зрения, онкологическое заболевание предполагает кардинальное изменение привычных бытовых условий жизни (питания, места проживания), а также значимое изменение трудового статуса и круга общения. То есть факторов, приводящих к «естественной» (причинно-следственной) изоляции и, как следствие, к созданию и включению в сообщество онкологических пациентов, множество. Больной приобретает статус пациента, происходит изменение его гражданско-правового статуса, длительное пребывание в стационарах и получение сложного лечения изменяет привычную среду общения и деятельности, болезнь также открывает новый пласт экзистенциальных знаний и переживаний, с которыми здоровый человек сталкивается в кризисных ситуациях или значительно позже. Также происходит необходимое в данной ситуации освоение медицинской терминологии для более комфортного взаимодействия с медицинским персоналом, интерпретации нового семантического поля статуса пациента как новой социальной ситуации существования и развития.

Также можно отметить изменение моделей мышления – приобретение модели «Я пациент» тем, у кого есть диагноз, кто организует собственную жизнь в соответствии с медицинскими процедурами, кто соотносит себя с другими в оппозиции «здоровый – больной». Таким образом, мы можем наблюдать ситуацию перехода пациента в культуру «других» на семантико-лингвистическом уровне, на уровне гражданско-правового и психологического статуса [Лаувенг 2009]. Респонденты рассказывают о необходимости смены места работы или сокращения трудовой нагрузки, о смене места жительства в связи с прохождением лечения в федеральных центрах или о длительных госпитализациях, о процессе принятия диагноза с точки зрения отказа от жизненных планов и изменения сферы ценностей (здоровье и все с ним связанное выходит на первое место, в то время как материальные ценности резко отступают). Рассказывают о знакомстве с темами смерти, любви, потерь и приобретений, отношений с Богом, с самим собой: подобная концентрированная представленность данных тем в самосознании пациента делает его жизненный опыт более наполненным. Однако стоит отметить также и «перевод» заболевшего в группу «других» со стороны сообщества. Человек становится заболевшим – в данном случае начинают работать культурные модели восприятия «здоровье» / «болезнь», искусственно создаются сообщества и группы, организующие пациентов по специфике диагноза и особенностям требуемого лечения. Огромную роль в медиализации заболевания играет фокусирование на физиологии, возможностях медицины и лечения [Власова 2013; Лехциер 2009; Михель 2010; Ожиганова 2011; Романов, Ярская-Смирнова 2011]. Сами пациенты чрезмерно сосредоточены на медицинской стороне заболевания: взаимодействии с врачами и медицинской системой, описании психологических трудностей, ориентированных на преодоление проблем, связанных опять же с медицинской сферой заболевания. Таким образом, «переход» к культуре «больного» осуществляется вследствие специфичности заболевания и традиции медиализации заболевания.

Рассмотрим и другую сторону вопроса – восприятие человеком себя в заболевании. Необходимо помнить о кризисной природе восприятия онкологического заболевания и

оказании психотравмирующего воздействия: на ранних стадиях пациент теряет жизненные ориентиры, длительное время находится в ситуации непредсказуемости и отсутствия возможности контролировать собственную жизнь, механизмы совладания в ситуации угрозы жизни не применимы или отсутствуют. Все перечисленные особенности приводят к процессам аутизации, в первую очередь во имя сохранения ресурсов, совладания с неустойчивыми эмоциональными состояниями и по причине столкновения с негативными стереотипами о заболевании и заболевших им. Изменение трудового статуса, потеря возможности полноценной реализации и смена круга общения приводят опять же к исключению из общего «нормального» существования здорового человека [Асмолов, Марилова 2002] и восприятию себя как «жертвы». Пациент сталкивается с ограничениями в социально-бытовой и культурной жизни, которых он не имел прежде. Многие респонденты отмечали нежелание рассказывать о заболевании в связи с опытом столкновения с жалостью и негативным отношением со стороны окружения. Психологически заболевание можно соотнести с ситуацией культурного шока (чувство напряженности, осознание потерянности и нехватку общения, отторжение со стороны иной культурной среды, непонимание своей роли, системы ценностей и путей самоидентификации в новой культуре, ощущение беспомощности, раздражение и злость по отношению к представителям новой культурной среды (по К. Обергу) или попаданием в «гетто» [Луис 2005] как «продолженным случаем изоляции». Респонденты демонстрировали низкий уровень владения языком названия собственных психологических состояний, а к возможным механизмам совладания относили опять же аутизацию или поиск деятельности, которая отвлекает от ситуации заболевания. Значимой также является ограниченная представленность в СМИ самоописаний в период заболевания, что затрудняет нормализацию ситуации заболевания как для заболевших, так и для общества.

Поставленная в работе проблематика отражает наличие сложностей интеграции и нормализации тем здоровья и болезни в России. При этом отделение заболевших в «другую культуру» выполняет как психотерапевтические функции совладания, так и психотравмирующие функции изоляции. В данной ситуации мы наблюдаем преобладание именно изолирующей функции, что приводит к сложности применения программ сопровождения и реабилитации, а также снижает психологическую ценность медицинского лечения.

Список использованной литературы:

1. Асмолов А.Г., Марилова Т.Ю. Роль смены социальной позиции в перестройке мотивационно-смысловой сферы личности (на материале клинической психологии) // А.Г. Асмолов. По ту сторону сознания: методологические проблемы неклассической психологии. М.: Смысл, 2002.
2. Власова О.А. Болезнь как новый антропологический горизонт: критическая антропология Ивана Ильича // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: «Философия. Филология». 2013. №2(14). С. 98-109.
3. Лауве́нг А. Завтра я всегда бывала львом. Пер. с норвежского. Самара: ИД «БАХРАХ-М», 2009.

4. Лехциер В.Л. Семioзис болезни: дихотомия культурологизма и персонализма (преодолевая стереотипы биомедицины) // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2009. № 2 (6). С. 85-11.
5. Луис В. Избранные работы по социологии. Сборник переводов / РАН ИНИОН. Центр социальных научно-информационных исследований. Отдел социологии и социальной психологии. Пер. с англ. В.Г. Николаев; Отв. ред. Л.В. Гирко. Серия «Теория и история социологии». М.: ИНИОН, 2005.
6. Михель Д.В. Социальная антропология медицинских систем: медицинская антропология: учеб. пособ. для студентов. Саратов: Новый Проект, 2010.
7. Ожиганова А.А. Антропология и медицина: перспективы взаимодействия (дискуссия 1980-х – 2000-х годов // Этнографическое образование. 2011. № 3. С. 10-21.
8. Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. Образ власти и власть образа. Больное тело в культуре // Теория моды: одежда, тело, культура. 2011. № 18. С. 91-116.

НИЖНИЙ НОВГОРОД: СИЛЬНЫЙ, НО СТАРЫЙ ЦЕНТР И СЛАБАЯ ПЕРИФЕРИЯ

Что такое город? Вопрос, возможно, не менее сложный, чем вопрос о том, что такое общество или «социальное». Осмысление городского пространства происходит в общих теоретических рамках, которыми исследователь вооружен. К примеру, одни из родоначальников исследований города Роберт Парк, Эрнст Бёрджесс, Родерик Маккензи интерпретировали город как постоянно развивающийся организм, а Анри Лефевр видел в пространстве города – поле классовой борьбы за использование и трансформацию этого пространства. Однако тут встает вопрос о том, как соотносятся подобные теории и оптика самих горожан, через какие метафоры, места, людей, события видят свой город сами жители?

Подходящим языком описания для данных задач нам видится акторно-сетевая теория и социальная топология Джона Ло. Данный подход позволяет не предопределять заранее, что такое город, а дать возможность самим акторам решать, в чем специфика конкретного города, из каких мест / событий / людей / идеологий и т.п. состоит данный город. Для акторно-сетевой теории объект это ««производные» некоторых устойчивых множеств или сетей отношений <...> объекты сохраняют свою целостность до тех пор, пока отношения между ними стабильны и неизменны» [Ло 2006: 223]. Таким образом, город можно представить как порядок отношений, гетерогенную сеть, состоящую из разнообразных акторов – людей (от мэра до дворника), материальных объектов, в том числе акторов-мест (площади, улицы, остановки и т.д.), и из нематериальных объектов (особая духовность, присущая большим городам, идентичность горожан и т.д.). Выявлению этого ядра отношений Нижнего Новгорода и посвящено наше исследование¹.

Подобный взгляд на город как на некоторый гибрид присутствует в нарративах самих акторов:

Город это вообще совокупность всего, что в нем есть и было когда-то, и людей и строений и всего прочего, то есть, любой элемент делает его уже другим [Женщина, 41 год].

Одним из элементов такой социотехнической сети, как город, являются *места*. Место – это «элементарный смысловой комплекс. Территория, воспринимаемая как неделимое единство» [Филиппов 2008: 261]; место возникает в результате наделения смыслом абстрактного, первоначально не дифференцируемого пространства. Также,

¹ Основой для исследования послужили: интервью с ментальным картографированием (N=15, выборка половозрастная и по району проживания в Нижнем Новгороде), 2 фокус-группы с групповым картографированием со студентами 1 и 2 курсов факультета социальных наук ННГУ им. Лобачевского; а также данные анкетирования нижегородцев (N=400, выборка квотная, двухступенчатая: половозрастная и по району проживания в Нижнем Новгороде).

исходя из акторно-сетевой теории, место следует рассматривать как актор-сеть, то есть необходимо включать в расчет большую сеть подсоединений, побуждающих место действовать и учитывать тех не-человеческих посредников, что позволяют местам «путешествовать», будь то фотографии в интернете, сувениры, картины и т.д. В мире акторно-сетевой теории место обретает звездообразную форму, которую нужно эмпирически выявлять, чьи связи с другими местами и событиями необходимо проследивать.

Среди мест, без которых Нижний Новгород, по мнению жителей, нельзя представить, выделяется регион, то есть «Место мест. Смысловой комплекс, означающий территорию, которая объемлет элементарные места» [Филиппов 2008: 261], который сами акторы, в большинстве случаев, называют центром города. Это три места, физически переходящие одно в другое: Нижегородский Кремль, улица Большая Покровская, площадь Минина и Пожарского. Сила этих акторов-мест во многом обусловлена их многофункциональностью: прогулки, встречи, покупки, проведение массовых мероприятий и т.п. Кремль имеет мощное символическое значение, это также место ритуалов, вроде подношения цветов к вечному огню или свадебного фотографирования. В этих местах «просто красиво», в отличие от окружающих повседневных пространств, не выделяющихся эстетически. Немаловажно то, что эти места вписаны в более широкую сеть истории и являются основными историческими достопримечательностями.

Здесь строятся красивые места, также играет большую роль коммерция, потому что это магазины и т.д. Плюс открывается вид на стрелку, наверное, это самое удобное место обозрения на нижнюю часть города и, в общем-то, на верхнюю, если встать на какую-то вышку. Плюс исторические события, которые произошли, то есть, Кремль, который находится на горе, на склоне, это удобно географически и совпадение с культурными какими-то достопримечательностями [Женщина, 19 лет].

Историю как одно из оснований для гордости нижегородцев отмечали 77% жителей, основным историческим сюжетом называют нижегородское ополчение 1612 года. Наличие определенного исторического или культурного контекста важно, чтобы место стало значимым для жителей:

Значимое место для города это там, где происходило что-то важное, какие-то исторические события, потому что если построили просто красивое здание или церковь, никакой значимости кроме красоты, оно нести не будет. Там должен быть какой-то подтекст, исторический или культурный [Женщина, 19 лет].

Во многом этот центр вкупе со слиянием Волги и Оки репрезентирует весь Нижний Новгород для его жителей. Только этот регион является таким общим местом, где город осознает себя городом. Слияние рек также является важным объектом и захватывает целую сеть из набережных, так как их упоминают в связи с красивым видом на реки. Ландшафты, красоту города как основание для гордости отмечают более половины нижегородцев.

Если брать исходя из того, куда бы я хотел вообще пройтись по городу, что-то посмотреть и рассказать о том, что я знаю о городе, то это, в любом случае, пройтись по Покровке, Нижний это Покровка, потому что это как такой подход к Кремлю. По ходу которого, если идешь с человеком, ты можешь о многом поговорить, поговорить именно о Нижнем, направо, налево, какие-то интересные здания, тот же банк. Тут недалеко и набережная, с которой можно рассказать о самом главном в Нижнем, это слияние двух рек, Волги и Оки [Мужчина, 27 лет].

Эти объекты присутствуют и в официальных нарративах о городе, на открытках часто изображают Кремль, Чкаловскую лестницу, вид на Стрелку. Если набрать в поисковых системах «Нижний Новгород», в качестве изображений, в первую очередь, появится большое количество фотографий Кремля, площади Минина и Пожарского и набережных. Социальное пространство города оказывается сильно централизовано, большинство значимых и любимых жителями мест находятся в нагорной части города. Она описывается жителями более точно, конкретными местами, тогда как для нижней, как правило, дается общая характеристика даже теми, кто регулярно там бывает. Большая часть территории города бедна на социальные смыслы.

Нижний Новгород это два города – нижняя и верхняя часть. У нас, наверное, 70% офисов, университетов наверху, музеев внизу, по-моему, вообще нет адекватных. Все такие вещи находятся наверху. Вся движуха наверху, а снизу это огромная промышленная и спальная база [Мужчина, 20 лет].

Сам город, в широком смысле, описывается жителями как: *большой, добрый (доброжелательные люди), серый (скучный), спортивный, грязный, исторический*. Часто его называют «типичным городом-миллионником», «обычным городом средней полосы», в том смысле, что «нет ничего выдающегося». Поэтому описать его, уловить уникальные черты достаточно трудно. Образ самих нижегородцев оказывается достаточно противоречивым и расплывчатым. Кто-то говорит, что нижегородцы – «очень добрые и отзывчивые люди», другие же наоборот отмечают, что это «грубые, зачастую невоспитанные и часто ругающиеся матом люди». Одна из главных метафор, которая связана с Нижним Новгородом у его жителей это «большая деревня».

Нижний, может грубо так звучит, но это большая деревня. Потому что город сам по себе большой, но как-то все друг друга знают и у нас, можно, в принципе, из любой точки добраться достаточно быстро. Все где-то пересекаются, либо ты где-то учился с этим человеком, либо ты знаешь его друга, либо соседа. В большинстве случаев, все равно у тебя есть десяток, точно каких-то общих знакомых, которые там еще с кем-то знакомы из твоего окружения. Скорей всего это университеты, институты, вот это вот студенчество, наверное [Женщина, 27 лет].

Если по поводу знаковых мест города и его красот есть согласие, примерно одно и то же называет большинство жителей, то по поводу других предметов для гордости мнения разнятся. Некоторые называют промышленность, в частности ГАЗ, другие апеллируют к культурному наследию, к музеям Пушкина и Горького. Возникает ситуация, когда нет четкой ассоциации с городом, визитной карточки, а образ города для его жителей становится размытым.

Я как-то раз ехала в поезде дальнего следования. Одна из женщин, которая была из города Петровзавод, спросила нас: Нижний Новгород, а чем в нем занимаются? У нас несколько человек сидело в это время рядом, и мы вроде, ну, как чем. Вроде автозавод, но это не то, чем можно гордиться, вроде ярмарка, но это тоже, вроде история, ну, и в общем не понятно. Вроде как пытаемся стать IT-центром, многие из нас работали в этой сфере. Вот, а дело в том, что она до этого, совершенно с упоением рассказывала о своем Петровзаводе, собственно, им очень легко сформулировать образ города, потому что там есть завод, вот этот самый Петров, большее 100 лет назад построенный и вокруг него крутится вся жизнь [Женщина, 26 лет].

Таким образом, Нижний Новгород в большей степени конституируется своим физическим обликом, городскими красотами. В некотором роде, Нижний Новгород – это то, что можно увидеть, передвигаясь по нему. Сам образ города обращен скорее в прошлое, в то, что уже достигнуто, нежели в то, чего добиваются нижегородцы сегодня.

Список использованной литературы:

1. Ло Дж. Объекты и пространства. Социология вещей. В.С. Вахштайн (ред.). М.: Территория будущего, 2006. С. 223-243.
2. Филиппов А.Ф. Социология пространства. СПб.: «Владимир Даль», 2008.

«И ПОНИМАТЬ БЫ ГОТИКУ ЧУТЬ-ЧУТЬ»,
ИЛИ ОПЫТ АНАЛИЗА ЛОКАЛЬНОГО КАЛИНИНГРАДСКОГО ТЕКСТА

Материалы для данного исследования были взяты из краеведческих альманахов: девятого (2011) выпуска «Отечества» и художественного приложения к «Балтийскому Альманаху» – седьмого (2012) и шестого (2011) выпусков «Преголи». Предметом интереса стала рубрика «Культурное наследие и литературное краеведение» альманаха «Отечество», где были опубликованы произведения нескольких калининградских поэтов. Первый выпуск альманаха был опубликован в 2002 году. Целевая аудитория этого альманаха определена редакторами самого сборника: «Для всех, кому небезразлична история Калининградской земли» [Краеведческий альманах «Отечество» 2011: аннотация]. Так же в работе представлен анализ материалов из седьмого выпуска «Преголи» (2012), который включает обзор документов по истории края: «Кёнигсберг-Калининград и образ города и человека в литературе». На материале творчества калининградских поэтов и был произведён анализ локального текста.

Исследователь Л.М. Гаврилина под локальным текстом понимает «своеобразные тексты-конструкты, отражающие специфику, неповторимость того или иного локуса и являющиеся знаковой его манифестацией» [Гаврилина 2011: 78]. Иными словами, местная специфика, выраженная текстуально, репрезентирует локальную традицию в целом.

Непрофессиональная поэзия, которая, по замечанию А.Ф. Белоусова, «помогает выявить культурную топику русского провинциального текста» [Белоусов 2010: 289], является яркой иллюстрацией отношения жителей к своему городу. По замечанию О.А. Лавреновой, для локальной традиции принципиально важной оказывается включенность «в мировом и национальном масштабе исторической и литературной семантики места, [*локальная традиция* – М.Я.] требует “посвящения” в конкретную историко-мифологическую реальность» [Лавренова 2004]. В силу объективных исторических причин Калининград не был включён в литературную традицию русской культуры. Этот пробел и «заполняет» самодеятельная поэзия, с помощью которой авторы «посвящают» и приобщают локальную традицию к традиции национальной. Тексты местных поэтов в концентрическом и гиперболическом смысле отражают локальную традицию в целом, так как по функции своей они аккумулируют принципиально значимые концепты локальной традиции в сжатом текстуальном воплощении. Как было замечено, «рассматривать отдельного автора в этом случае бессмысленно» [Дубровская 2014], в связи с чем Калининградская поэзия рассматривалась как единый текст (мета-текст), характеризующий локальную традицию в целом.

Самым распространённым мотивом, который можно выделить в локальном тексте Калининграда, является установка на прошлое. Как замечает В.В. Абашев: «Любой исторический город — это аккумулятор памяти, личной, исторической, литературной,

мифологической. Город-память, город-смысл» [Абашев 2010: 10]. Для выбранного региона установка на давность, историческая удалённость от настоящего – ключевой мотив:

*И тайны Балтики храня,
Сквозь время смотришь на меня.
От пруссов до сегодняшнего дня
Живут легенды в каплях янтаря¹.*

Можно отметить, что, фактически, вся историческая перспектива города обращена в историю до войны. Это устремление в довоенную историю города рождает ещё один сквозной мотив поэзии калининградцев: история города – это, прежде всего, история Пруссии:

*Оплотом рейховских земель,
пока тевтонские знамена <...>
слилась в германскую аорту².*

Поэты обращаются к «исконным началам»³ края, и тем самым «происходит актуализация локальной истории, её (ре)конструирование [курсив мой – М.Я.] и расширенное воспроизводство» [Бреславский 2010: 39].

Авторы в своих произведениях не говорят о настоящем Калининграда, напротив, они подчёркивают, что их город «в минувших столетях велик»⁴. Калининградский поэт – это, прежде всего, «любитель старины»⁵.

Образ Калининграда в поэзии – это образ «города, которому возраст не страшен»⁶, именно поэтому лирический герой назначает себя «хранителем города вечной души»⁷.

Нельзя не отметить, что «вечность» города, его «былые времена», его история, уходящая корнями в далёкое прошлое, в поэтических текстах противопоставлена «суете торопливого дня»⁸. Для калининградских поэтов настоящее время существует как отражение вечности и незыблемости города, а не его жизни «сейчас». Эта история для поэта оказывается важнее, чем «изменчивость века»⁹. В одном из произведений автор восклицает: «Ты бессмертен, Кёнигсберг!»¹⁰.

Самое старое и «слишком древнее»¹¹ – это фундаментальная основа восприятия города, «причём интерес привлекают даже не отдельные периоды городской истории, а вся она в совокупности» [Бреславский 2010: 39]. Именно значимость временной

¹ [Краеведческий альманах «Отечество» 2011: 146].

² [Там же: 168].

³ [Краеведческий альманах «Отечество» 2011: 155].

⁴ [Антология Калининградской поэзии 2005: 115].

⁵ [Там же: 348-350].

⁶ [Там же: 389].

⁷ [Краеведческий альманах «Отечество» 2011: 167].

⁸ [Там же: 167].

⁹ [Преголя 2012: 137].

¹⁰ [Краеведческий альманах «Отечество» 2011: 168].

¹¹ [Ленская 1997: 82-84].

удалённости станет ключевым мотивом калининградского локального текста. Но в силу своего двоякого прошлого его «ассимилирование» приводит к тому, что в локальной традиции прошлое калининградцев и образ самого города – это образ прусского города.

Историчность для Калининградских текстов сосредоточена вокруг концепта «Восточной Пруссии», встречающегося почти в каждом стихотворении. Город осмысливается как «*Кёнигсберг. <...> Наш прусский город*»¹.

Немецкая топонимика оказывается для города важнее: авторы посвящают стихи «*Кёнигсбергу*»² и «*Кёнигу*»³. Лирический герой осознает себя «*рождённым в Восточной Пруссии*»⁴, его жизнь в этом городе протекает «*под восточно-прусским небом*»⁵. Лирический герой характеризует свой край следующим образом: «*Здесь прусский дух, германские корни*»⁶.

Обыденная и повседневная жизнь современников проходит «*в Пруссии <...> в немецких домах <...> мире бюргеров*»⁷. Здесь можно пройти «*по улице немецкой узкой*»⁸, «*по кёнигсбергским площадям*»⁹. Однако, нельзя не отметить, что напряжение между прусско-русской топонимикой до конца не снято, поэтов беспокоит вопрос:

*Калининград, но деть куда –
Тобой оставленное имя?*¹⁰

Некоторые поэты выход из этой непростой истории видят в слиянии прошлого и настоящего в новом имени своего города: «*Калининград фон Кёнигсберг*»¹¹.

Для лирического героя оказывается очень важной именно немецкая топонимика. Один из авторов пишет:

*Когда-то величавая аллея
здесь испокон Луизиной звалась,
и это имя, бережно лелея,
всяк кёнигсбержец повторяет всласть*¹².

Получается, что «старинный» город притягивает немецкую (то есть прошлую, старую) топонимику, что трансформирует даже его жителей, теперь каждый из них – «кёнигсбержец». Фактически, в поэзии происходит полное игнорирование реального имени города, которое сочетается и с игнорированием реального пространства государства: Кёнигсберг находится не на границе (или даже за границей России), а

¹ [Преголя 2012: 138].

² [Краеведческий альманах «Отечество» 2011: 167].

³ [Антология Калининградской поэзии 2005: 115].

⁴ [Краеведческий альманах «Отечество» 2011: 167].

⁵ [Там же: 163].

⁶ [Преголя 2011: 82].

⁷ [Краеведческий альманах «Отечество» 2011: 166].

⁸ [Там же: 160-163].

⁹ [Там же: 123].

¹⁰ [Ленская 1997: 82-84].

¹¹ [Краеведческий альманах «Отечество» 2011: 168].

¹² [Антология Калининградской поэзии 2005: 261].

«стоит, востока немецкого крепость-врата»¹, либо же он находится «Посреди Европы»². Частью России Калининград в сознании поэтов не является: прошлое важнее настоящего. Исследователь Ю. Чернявская в рассуждениях об «историчности» в прошлом указывает на устойчивую формулу: «каузальное отношение “древнее — полноправное”» [Чернявская 2013: 215]. Подобная формула актуальна для мифологического мышления, но исследователь как раз описывает идентичность на фоне мифа, то есть мифологическая модель продолжает работать и в современном городском пространстве. Прошлое / бывшее / история города – важнее, чем его настоящее. Вот почему России нет, а есть Кёнигсберг и есть Восточная Пруссия.

Исследователь М.В. Калашникова отмечает: «такое поэтическое творчество, по-видимому, призвано гармонизировать взаимоотношения между пишущим (поэтом) и окружающим его миром. Это своеобразная “психотерапия”» [Калашникова]. Действительно, для региона с особым историко-политическим статусом, как Калининградская область, понимание истории, *своей* истории и *своего* прошлого является некоторым психологическим напряжением, разрешение которого жители видят в осмыслении действительности через освоение прошлого, то есть в присваивании истории. Калининградская поэзия снимает напряжение в диахронии исторического прошлого региона: согласно локальному тексту, лирическому герою принципиально важно жить в Кёнигсберге, а не в Калининграде. Самым частотным по употреблению концептом оказывается принадлежность к «Прусской земле», а вопрос о восприятии себя как части российской действительности не является актуальным. Мы видим уже сложившуюся, целостную модель репрезентации локальной культурной традиции Калининграда, в которой «разбитый Нордбанхофф стал обрусевшим Северным вокзалом»³, но сам город и сегодня стоит «под восточно-прусским небом»³¹.

Список использованной литературы:

1. Абашев В.В. Неосязаемое тело города. Опыт работы со смыслом // Антропологический форум. 2010. № 12. С. 10-16.
2. Алексеевский М., Ахметова М., Лурье М. Вопросы редколлегии // Антропологический форум. 2010. № 12. С. 16-25.
3. Алексеевский М., Жердева А., Лурье М., Сенькина А. Материалы к «Словарю локального текста Могилева-Подольского» // Антропологический форум. 2008. № 8. С. 419-442.
4. Алексеевский М., Лурье М., Сенькина А. Легенда о памятнике Гоголю в Могилеве-Подольском: опыт комментария к фрагменту локального текста. Антропологический форум. 2009. № 11. С. 275-312.
5. Архипова А.С. Материалы Круглого стола // Электронный ресурс: http://www.ruthenia.ru/folklore/kal_circl.html (дата обращения: 12.04.2014 г.).

¹ [Преголя 2012: 122].

² [Там же: 138].

³ [Антология Калининградской поэзии 2005: 363].

6. Белоусов А. Ф. Поведенческие сценарии и культурные роли [текст выступления]. Пермские чтения (Круглый стол 4 июля 2000), Москва.
7. Бреславский А. Форум: Исследования города // Антропологический форум. 2010. № 12. С. 39-47.
8. Гаврилина Л.М. Калининградский текст в семиотическом пространстве культуры // Вестник Балтийского Федерального Университета им. И. Канта. 2011. Вып. № 6. С. 75-83.
9. Дубровская Е.А. Материалы Круглого стола «Наивная литература: попытка определения границ феномена» 22.09.2014 г. Электронный ресурс: http://www.ruthenia.ru/folklore/mil_circl.html (дата обращения: 12.11.2014 г.).
10. Калашникова М.В. Самодеятельная поэзия в местах лишения свободы: творчество Алевтины Ивановны Л. Электронный ресурс: <http://www.ruthenia.ru/folklore/al.htm> (дата обращения: 04.04.2014 г.).
11. Лавренова О.А. Образ места и его значение в культуре провинции. Электронный ресурс (дата обращения: 22.04.2014 г.): http://www.e-reading.ws/chapter.php/137716/62/Abashev%2C_Belousov%2C_Civ%27yan_-_Geopanorama_russkoi_kul%27tury_Provinciya_i_ee_lokal%27nye_teksty.html
12. Ленская Т. Стихотворения // Запад России. 1997. № 1 (18). С. 82-84.
13. Лурье М.Л. Элементы локального текста: методика контекстного анализа. Электронный ресурс: http://www.ruthenia.ru/folklore/ls10_program_lurye.htm (дата обращения: 16.04.2014 г.).
14. Чернявская Ю. Идентичность на фоне мифа // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 198-226.
15. Антология Калининградской поэзии / В. Азаров, П. Адрианов, Ж. Астер и др. Сост.: С.Х. Симкин. Калининград: ОГУП «Калининградское книжное издательство», 2005.
16. Краеведческий альманах «Отечество». Сост., отв. ред. В.А. Миловский. Калининград: Калининградский областной детско-юношеский Центр экологии, краеведения и туризма, 2011.
17. Преголя / Калининград. Приложение к «Балтийскому альманаху». Сост. А.Б. Губин. Калининград: Калининградский региональный общественный фонд культуры, Калининградский клуб краеведов, 2012. №7.
18. Преголя / Калининград. Приложение к «Балтийскому альманаху». Сост. А.Б. Губин. Калининград: Калининградский региональный общественный фонд культуры, Калининградский клуб краеведов, 2011. №6.

РУССКИЙ РАЗГОВОРНИК НА ИВРИТЕ СЕРЕДИНЫ XIX ВЕКА: ОБРАЗЦЫ БЫТОВОЙ РЕЧИ НА МЕРТВОМ ЯЗЫКЕ

Материалом для доклада послужил «Учебник русского языка», написанный на иврите Залкиндом Эпштейном и изданный в Варшаве в 1869 году. В XIX веке выходило довольно большое количество подобных учебников: учебник Менахема Мендела Левина – «Грамматика русского языка» (Вильна 1846), учебники Абрама Паперны 1860-80х гг., наиболее известные публике, и другие. Учебник Эпштейна был выбран в качестве основного материала для настоящего доклада по двум причинам: во-первых, он наименее известен даже специалистам (и я нигде не нашла упоминаний о нем); во-вторых, он содержит самую большую диалоговую часть (30 разговоров), которая представляет наибольший интерес для исследования.

Традиционная картина истории иврита рисует нам иврит XIX века как мертвый язык, использовавшийся только в богослужении и высокой литературе. В 1890-е годы, следуя той же традиции, библейский иврит был возрожден на Святой Земле силами главным образом Элиэзера Бен-Егуды, сумевшего сделать невозможное и оживить мертвый язык. Иврит XIX века в этой картине не только не использовался в бытовых регистрах, но и не имел необходимых средств для такового использования: ни бытовой лексики, ни синтаксиса, пригодного для бытовых диалогов.

Исследователи новой волны противопоставляют мифу о Бен-Егуде иные концепции. Первым авторитетным автором, поставившим под сомнение общепризнанную историю, считается Харшав [Харшав 2008: 212-213], те же идеи мы находим у Изрееля [Izre'el 2001: 1-2], Кузар разбирает миф с позиций дискурсивного анализа [Kuzar 2001:84-92], Глинерт уже пишет об этом в общей энциклопедической статье о современном иврите [Glinert YIVO], Сейдман деконструирует миф, используя гендерный подход [Seidman 1997: 102-114] и т. д. Новые концепции истории иврита, весьма отличные друг от друга, тем не менее имеют общие послышки. Их можно проследить на примере работ трех главных в этой области авторов: Поля Векслера, Шломо Изрееля и Гилеада Цукерманна [Wexler 1995; Izre'el 2001; Zuckermann 2003, 2009]. Общую идею можно свети к следующему: невозможно сделать разговорным языком сообщества язык мертвый, лишенный носителей, для которых бы он был родным, материнским языком, значит, перед нами не возрождение старого языка, а создание языка нового (не семитского). Векслер видит в современном иврите «релексифицированный» идиш, Изреель – креольский язык, возникший из смешения иврита со славянскими и западно-европейскими языками, Цукерман – гибридный семито-европейский язык. Таким образом, отклоняя идею чудесного возрождения мертвого языка, они принимают тезис о том, что

иврит предыдущего периода был мертвым языком – идею, разрабатывавшуюся Бен-Егудой, главным идеологом «возрождения» иврита.

Так ли был далек иврит XIX века от бытового употребления? Мне известна лишь одна статья, где этот тезис, обычно принимаемый на веру, подвергается критике. Глинерт написал статью, в которой он доказывает богатство бытовой лексики в иврите XIX в. на примере бестселлера «Сокращённый Шулхан Арух» [Glinert 1987]. При этом существует много свидетельств того, что иврит в некоторых ситуациях (например, в общении евреев разных стран) или в некоторых местах (как, например, в общине итальянских евреев) использовался как язык устной коммуникации [Elior 2013; Haramati 1991]. Но одно дело свидетельства о том, что на иврите иногда говорили, и другое – возможность взглянуть на те самые тексты, которые порождались (а точнее могли порождаться) на иврите, языке, как мы привыкли думать, непригодном для бытового использования в той форме, в которой он существовал до самого конца XIX века.

Корпус бытовых диалогов на русском и иврите, представленный в учебнике Эпштейна, дает нам такую возможность. В разделе «разговоры» разыгрываются бытовые сцены с участием разного рода персонажей: сына гимназиста и его маменьки / папеньки; постояльцев и хозяйки постоялого двора; друзей и хозяина трактира; больного и доктора; путника и незнакомого господина, встреченного дорогой; двух приятелей, обсуждающих третье лицо; господина и мальчика-слуги; юноши и барышни и другие. Ниже представлен короткий диалог в трактире (его русскоязычная часть):

– Пожалуйста, государь мой, прикажите подать мне стакан пива, ибо чрезмерно пить хочется.

– Не подать ли Вам лучше рюмку вина?

– Покорно благодарю, Г. мой, я теперь пить вина не хочу, ибо очень тепло, а я и без того очень горячен, так что одного вина пить не могу, кроме того я его уже пил, но жажды им утолить не могу, а пиво лучше утоляет жажду нежели вино.

– Ваша правда и я до пива великий охотник, вот Вам самое хорошее и очень студеное.

– Покорнейше благодарю, столь оно мне приятно!

В докладе будет представлена попытка анализа ивритской составляющей учебника в трех аспектах: (1) анализ бытовой лексики, встречающейся на протяжении всего учебника; (2) анализ системы времен в диалогах (библейски иврит vs. иврит современный); (3) анализ передачи на иврите речевого этикета русского языка. Надо заметить, что и в библейском, и в современном иврите отсутствует форма вежливого обращения на «Вы», тем не менее в диалогах Эпштейна последовательно (лексическими и грамматическими средствами) реализована система обращений между персонажами, играющими разные социальные роли.

Список использованной литературы:

1. Харшав Б. Язык в революционное время. Пер. Л. Черниной. М., 2008.
2. Elior R. 'ivrit mi-kol ha-'avarim // Leshon rabim: ha-'ivrit ki-sefat tarbut. Ed. by Y. Benziman. Jerusalem, 2013.
3. Haramati Sh. Arba'a she-qadmu le-Ven Yehuda ba-mea ha-19. Jerusalem, 1991.
4. Glinert L. Hebrew-Yiddish Diglossia: Type and Stereotype Implications of The Language of Ganzfried's Kitzur // International Journal of the Sociology of Language. 1987. № 67.
5. Glinert L. Language: Hebrew // The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe. Электронный ресурс: <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Language/Hebrew> (дата обращения: 01.01.2015).
6. Izre'el Sh. The Emergence of Spoken Israeli Hebrew // The Corpus of Spoken Israeli Hebrew (CoSIH): Working Papers I (2001).
7. Kuzar R. Hebrew and Zionism: A Discourse Analytic Cultural Study. Berlin: Mouton de Gruyter, 2001.
8. Seidman N. A Marriage Made in Heaven: The Sexual Politics of Hebrew and Yiddish. Berkeley, Oxford, 1997.
9. Wexler P. The Slavonic 'Standard' of Modern Hebrew // The Slavonic and East-European review. 1995. Vol. 73. № 2.
10. Zuckermann G. Language Contact and Lexical Enrichment in Israeli Hebrew. London – New York: Palgrave Macmillan, 2003.
11. Zuckermann G. Hybridity Versus Revivability: Multiple Causation, Forms and Patterns // Journal of Language Contact. 2009. Varia 2.