



ЕВРОПЕЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

Факультет антропологии

**Антропология
Фольклористика
Социолингвистика**

Конференция студентов и аспирантов

СБОРНИК ТЕЗИСОВ

Санкт-Петербург

25 – 26 марта 2016

Оглавление

Алексей Виняр, Екатерина Герасименко. Социолингвистическая вариативность дистрибуции вариантов постпозитивной частицы –то в говоре Устьянского района Архангельской области.....	4
Мария Волкова. Почему в СССР были самые надёжные спички: этиологические легенды о советских вещах.....	9
Татьяна Волковичер. Попугай ара, мужик с котомкой и балалаечник: формульные элементы на сюжетно-эпиграфических рушниках конца XIX – первой половины XX века	13
Мария Ермолова. Этническая идентичность евреев и её трансформации в ходе репатриации: теоретическая модель	20
Ангелина Жукова. «5 ночей с мишкой Фредди»: игра на смартфоне в современной детской игровой культуре и фольклоре	23
Полина Касьянова. Брак умыканием в современной Адыгее	26
Оксана Колегова. Семантика вещи в похоронно-поминальной ритуалистике русских-юрлинцев: кадьльница	29
Наталья Крюкова. Смысл жизни и жизненные ценности в актуальном армянском дискурсе.....	33
Ольга Кузнецова, Дарья Мищенко. Суеверия в торговле.....	37
Елизавета Кукуленко. Сообщество русскоязычных родителей в Лондоне: воспитание двуязычных детей как адаптационный ресурс	42
Людмила Кутурженко. От избалованности к инвалидности: аффекты (не)узнавания аутичного ребенка в городе	45
Елена Малая. Перевод с городского на человеческий: коды коммуникации с персонифицированной урбанистической средой	49
Виктория Никулина. Общинные сберегательные группы (ОСГ) как форма мобилизации населения на Памире.....	55
Станислав Петряшин. «Часы для красы, а время по солнцу»: измерение тени и модернизация времени в русском селе.....	59
Фаина Райгородская. Причины обращения в протестантизм на Сахалине: от алкогольной зависимости до землетрясения.....	64
Ксения Романенко. Конструирование идентичности города в рамках празднования 2000-летия Дербента.....	68

Милена Рублева. Личные цифровые истории в российских мемориальных медиапроектах: память и человеческое.....	76
Диана Сатыбалдина. Театр или телевизор? Городские культурно-досуговые практики трудовых мигрантов из Средней Азии.....	80
Юлия Секушина. Фольклорные тексты на телевидении, или оборотни рядом с нами (на примере телепередачи «Таинственная Россия»).....	84
Анна Тузова. Роль вьетнамских ресторанов в формировании вьетнамского сообщества Санкт-Петербурга.....	87
Андрей Тюхтяев. «Если общество отказалось от своих корней, оно долго стоять не будет»: националистическая идеология и её репрезентации в практиках посещения археологических памятников.....	91
Анна Халонина. «Я не знаток, но...»: стратегии ведения дискуссии о реформировании орфографии в непрофессиональной среде (на примере Франции).....	95
Александр Широков. Представления молодежи Нижнего Новгорода об иммунитете: от озонового слоя до полиции лейкоцитов.....	99

Алексей Виняр
НИУ Высшая школа экономики (Москва)
Фундаментальная и прикладная лингвистика, бакалавр II курса
alexvinyar@yandex.ru

Екатерина Герасименко
НИУ Высшая школа экономики (Москва)
Фундаментальная и прикладная лингвистика, бакалавр II курса
katgerasimenko@gmail.com

СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ВАРИАТИВНОСТЬ ДИСТРИБУЦИИ ВАРИАНТОВ ПОСТПОЗИТИВНОЙ ЧАСТИЦЫ -ТО В ГОВОРЕ УСТЬЯНСКОГО РАЙОНА АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

С начала прошлого века в севернорусских деревнях происходят общественные изменения, приводящие к языковому сдвигу в сторону литературного языка. Не являются исключением и деревни бассейна реки Устья, расположенные на границе ареалов Архангельских и Вологодских говоров. Благодаря диалектологическим экспедициям в эти деревни в 2013-2015 годах [von Waldenfels, Dobrushina, Daniel 2014] был создан корпус аудиоматериалов Ustja River Basin Corpus, аннотированный в стандартной орфографии и предоставляющий доступ к аудиозаписям спонтанной речи носителей диалекта разного пола и возраста, а также к их социальным данным. С помощью материалов этого корпуса нами была исследована вариативность дистрибуции форм постпозитивной частицы /то/¹.

Частотность употребления, функции и изменяемость частицы *-то* являются одной из отличительных черт севернорусских говоров.

(1) *Ревят-то, реву-ту, жены-то провожают-то* (авм1922)².

Традиционно вариативность форм постпозитивной частицы описывается в терминах согласования частицы с опорным словом. Однако мы проследили поведение реально существующей системы в ходе текущего изменения и пришли к иным выводам. Для этого мы проанализировали все вхождения переменной (-то) для самого старшего поколения носителей (1920 –1930 года рождения) и попытались определить правила распределения вариантов частицы /то/, релевантные для этого синхронного среза. Затем, принимая полученные правила за состояние системы до начала текущего изменения, мы выяснили, какие социальные данные говорящих связаны с утратой или сохранением этих правил.

¹ В соответствии с общепринятыми в социалингвистике и фонетике обозначениями, здесь и далее косыми скобками «/ /» обозначается фонемная транскрипция и глубинные представления морфем, квадратными скобками «[]» – фонетическая транскрипция, а круглыми «()» – название социалингвистической переменной.

² Здесь и далее в работе информанты обозначены кодом формы «первые буквы имени, отчества, фамилии и год рождения».

Проанализировав 3063 вхождения постпозитивной частицы в корпусе для шести старейших информантов, мы вывели правила, доля нарушения которых была минимальна для этого поколения.

В говоре были обнаружены следующие варианты постпозитивной частицы: /ту/, /та/, /от/, /то/, /ть/. Последние два встречаются в любых позициях, независимо от фонологического, морфологического и синтаксического контекста, являясь, таким образом, немаркированными формами.

1. Правило /от/ (морфологическое)

Вариант /от/ представлен исключительно после существительных и прилагательных второго склонения в Nom.Sg. и для неодушевленных имен в Acc.Sg., а также после местоимения *он* в Nom.Sg.

- (2) Сирота-та, сирот-то сдают в детдом-от, эво (авм1922).
- (3) Дак сладкой-от он-от (анс1925).

2. Правило /ту/ (морфонологическое)

Вариант /ту/ представлен а) при опорном слове любой самостоятельной части речи, заканчивающейся на /у/; б) после существительных 3-го склонения в Acc.Sg.

- (4) А на эту, на заготовку-ту государству-ту в первую очередь отдай (егп1928).
- (5) Ой, дак не сплю-ту я-та ночами-то (авм1922).
- (6) Дак заправляла ведь кровать-ту, не так было ещё (авт1928).

3. Правило /та/ (морфонологическое)

Вариант /та/ возникает а) после имен существительных и прилагательных, глаголов и наречий в формах на /а/; б) после существительных 3-го склонения в Nom.Sg.

- (7) *Я вина-та не пью, не то... курить, ты что!* (пфп1928)
- (8) *А это где ты-то **нашла-та**?* (авт1928)
- (9) *Дочь-та живет в Домодедове* (егп1928).

Мы видим, что (то) состоит из нескольких переменных, требующих отдельного анализа, определяющего фонологический состав морфемы /то/ и ее вариантов через представленные на записях акустические реализации. К сожалению, многие записи, на которых встречается вариант, соответствующий /та/, не позволяют однозначно переходить от звуков к глубинным единицам, поэтому для остальных 26 носителей разного пола, возраста и социального статуса были исследованы вхождения только переменных (ту) и (от).

Существовало не так много видов деятельности, которые были доступны для жителей деревни. Некоторые из них, такие как работа дояркой, обычным колхозником (а с введением совхозов и механизацией труда – трактористом), объединяли и социально сближали большинство жителей деревень. При этом такие профессии, как ветеринар и пожарный, выделяли своих обладателей из общей массы жителей в сторону большего

престижа. С другой стороны, такие профессии, как уборщица, обладали низким престижем и при этом мало вовлекали человека в социальную структуру деревни. То же самое можно сказать и об образовании – существует некоторый средний уровень, который получали большинство жителей деревни разных поколений, а меньшее количество лет в школе или получение среднего специального или высшего образования отличало соответствующих носителей. Важной особенностью является и сравнительно меньшая экономическая и социальная самостоятельность женщин в деревнях Устьянского края.

Сгруппировав виды занятий и уровни образования информантов, мы приписали каждой из получившихся групп индексы от 1 до 4, где 4 – наиболее престижный вариант, а 1 – наименее престижный. Получившийся некоторый средний суммарный уровень «престижа» оказался между 3 и 4 – это подтверждалось тем, что им обладали большинство информантов. Таким образом, мы рассматривали связь вариативности реализации двух вариантов переменной (то), а именно (от) и (ту), с возрастом, полом, а также с образованием и работой.

Данные, полученные для (от), позволили предположить зависимость употребления диалектного варианта от возраста. Для проверки гипотезы мы построили логистическую регрессию (рис. 1), которая показала значимость фактора года рождения для наблюдаемого распределения вероятности выбора литературного варианта носителями. В случае с (ту) зависимость от возраста или гендера не прослеживается однозначно (рис. 2), однако была выявлена нетривиальная зависимость употребления диалектного варианта от

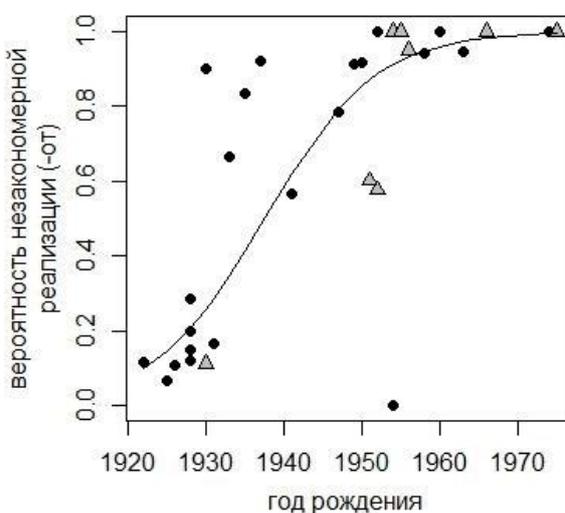


Рис. 1

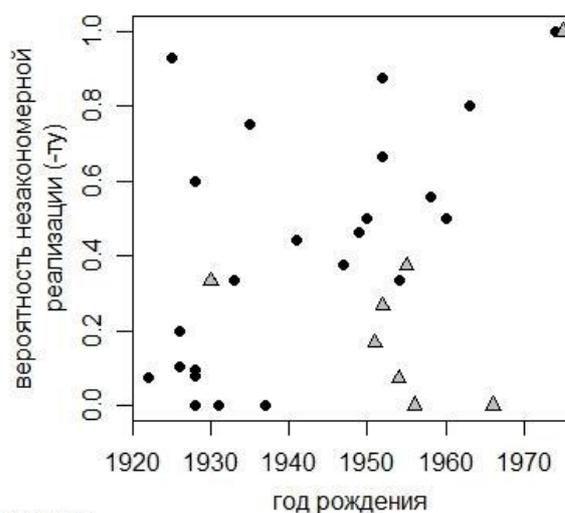
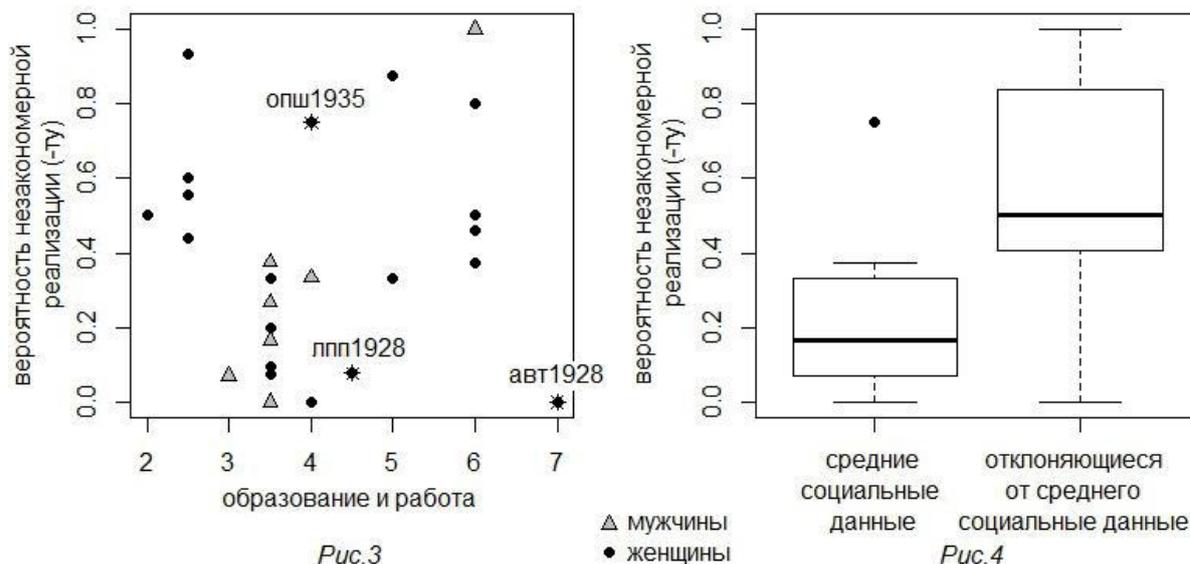


Рис. 2

индекса образования и работы говорящих (рис. 3). Мы наблюдаем статистически значимое различие доли употреблений литературного варианта частицы у носителей со средним уровнем образования и работы и у носителей с отклоняющимся от среднего в ту или иную сторону уровнем «престижа» (рис. 4). Звездочками на графике отмечены те носители, чья доля диалектных реализаций (ту) отличается большинства представителей их группы. Для информанта (авт1928), приехавшей еще в юности по распределению работать ветеринаром, это можно объяснить широкой включенностью в жизнь деревни и связью с диалектными носителями, в то время как для информанта (опш1935) подобное

нехарактерное отсутствие диалектных реализаций может быть объяснено высокой мобильностью и тем, что часть своей жизни она провела в Архангельске.



Подобные зависимости, характеризующие утрату правил употребления диалектных форм, показывают довольно необычную картину. Если характер утраты формы /от/ достаточно типичен для текущих языковых сдвигов, где каждое следующее поколение демонстрирует все меньшую долю диалектных реализаций (рис. 1), то для переменной (ту) необходимо говорить о влиянии других социальных факторов на утрату или сохранность диалекта у отдельного носителя, независимо от принадлежности к тому или иному поколению. Как мы видим, на сохранность диалектной формы /ту/ влияет принадлежность к некоторой самой общей социальной группе жителей. Таким образом, утрате этой диалектной особенности препятствует интенсивность участия информанта в социальной сети деревни, что напоминает ситуацию, описанную в [Milroy, 1987].

Как мы видим, некогда единая грамматическая система склонения постпозитивной частицы даже у старейших носителей диалекта представляет собой расщепленную структуру разнородных правил. Более того, утрата этих правил в ходе языкового сдвига в сторону литературной нормы происходит по-разному, а соответствующие изменения, очевидно, находятся на разных стадиях. Переменные, вариативность которых можно исследовать наиболее достоверно, а именно правило дистрибуции варианта постпозитивной частицы /от/ и правило дистрибуции варианта постпозитивной частицы /ту/, продемонстрировали в синхронно зафиксированной системе разные состояния утраты.

Список литературы:

1. Даниэль М. А., Добрушина Н. Р., фон Вальденфельс Р. Говор бассейна Устья. Корпус севернорусской диалектной речи. Электронный источник (2013–2015): <http://www.parasolcorpus.org/Pushkino/> (дата обращения: 15.09.2015).
2. Касаткина Р. Ф. Псевдоартиклъ и предартиклъ в севернорусских говорах // *Slavica Helsingiensi*. 2007. № 32. С. 101–110.
3. Касаткина Р. Ф. Еще раз о статусе изменяемой частицы -то в севернорусских говорах // *Исследования по славянской диалектологии*. 2008. № 13. С. 18–30.
4. Милрой Дж., Милрой Л. Механизмы изменений в городских диалектах: роль класса, социальных сетей и гендера (пер. с англ.) // *Социолингвистика и социология языка*. Хрестоматия. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2012. С. 183–205.
5. Петрунина С. П. Служебное то в среднеобских говорах // *Вестник Томского государственного университета*. 2007. № 294. С. 61–64.
6. Пожарицкая С. К. Русская диалектология: учебник. М.: Академический Проект: Парадигма, 2005.
7. Трубинский В. И. Об участии постпозитивной частицы то в построении сложного предложения (по материалам пинежских говоров) // *Севернорусские говоры*. 1970. № 1. С. 48–66.
8. Milroy L. *Language and social networks*. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 1987.
9. Stadnik-Holzer E. Zur Frage nach der Herkunft der sog. postponeden Partikel in den nordrussischen Dialekten // *Slavica Helsingiensi*. 2006. № 27. P. 347–354.
10. Waldenfels R. von, Daniel M., Dobrushina N. Why Standard Orthography? Building the Ustyia River Basin Corpus, an online corpus of a Russian dialect // *Computational Linguistics and Intellectual Technologies: Papers from the Annual International Conference «Dialogue»* (2014). М.: Izd-vo RGGU, 2014. N 13. P. 720–728.

Мария Волкова
Российский государственный гуманитарный университет (Москва)
Центр типологии и семиотики фольклора, аспирант
Лаборатория фольклористики ШАГИ РАНХиГС, научный сотрудник
greasedfungi@gmail.com

ПОЧЕМУ В СССР БЫЛИ САМЫЕ НАДЁЖНЫЕ СПИЧКИ: ЭТИОЛОГИЧЕСКИЕ ЛЕГЕНДЫ О СОВЕТСКИХ ВЕЩАХ

О том, откуда взялось «Советское шампанское», рассказывают такую историю. В начале 1945 года, когда финал войны нетрудно было предусмотреть, Сталин приказал создать «напиток победы». Праздновать народ должен был с любимым игристым вином вождя. Выполнять задание поручили НКВД. Через несколько дней на Лубянку в «черных воронах» привезли виноделов, уцелевших во время репрессий и войны. Перепуганным специалистам велели срочно разработать рецепт отечественного шампанского, которое бы по качеству не уступало французскому. За полтора месяца приказ был выполнен [Советским шампанским 2007].

Этот нарратив о создании советского шампанского прекрасно характеризует группу текстов, которые можно назвать «советскими этиологическими легендами»³. Наиболее типичными для такого рода текстов являются три вещи:

- 1). «Советское шампанское» рассматривается здесь как гениальное изобретение или, по крайней мере, большой прорыв в виноделии, поскольку специалисты смогли создать высококачественной продукт, ставший впоследствии символом СССР, в очень сжатые сроки.
- 2). Иосиф Сталин лично инициирует и одобряет изобретение.
- 3). Изобретение приписывается времени Великой Отечественной войны.

Мой доклад будет посвящен подобного рода советским этиологическим легендам, представленным в СМИ. Рассматривая их, я хотела бы, во-первых, объяснить, почему выделенные мной выше черты важны для этих легенд, а во-вторых, выдвинуть гипотезу о том, что их появлению и развитию мы обязаны постсоветской ностальгии. Иными словами, эти легенды – на самом деле продукт постсоветской эпохи, создающий, таким образом, мифологизированный и героизированный образ советского быта.

В поддержку этой гипотезы свидетельствуют данные опроса, в котором респондентам задавался вопрос о том, когда и как они услышали легенды о происхождении граненого стакана (всего в опросе приняло участие 342 респондента). В проведенном мной опросе 30 % респондентов были старше 40 лет, 31 % – 30-40 лет, 39 %

³ Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 16-18-00068) «Мифология и ритуальное поведение в современном российском городе».

– 20-30 лет, при этом 75 % сказали, что они слышали о том, кто придумал граненый стакан, в 2000-х годах, 16 % – в 1990-х и только 7 % – до 1990-х. Из респондентов старше 30 лет 69 % слышали об этом только в последние 15 лет, в 1990-е – 21 %, а в советский период всего 8 %. Если учесть, что примерно половина респондентов утверждает, что они узнали эту историю из СМИ, можно сделать вывод, что тексты о граненом стакане особенно сильно распространились под влиянием СМИ уже в постсоветский период, причем пик этого процесса пришелся на последние 15 – 20 лет. В дальнейшем я собираюсь провести подобный опрос для других сюжетов, однако культурный контекст и структурная близость нарративов о граненом стакане и других советских вещах позволяет уже сейчас экстраполировать эти выводы, хотя бы и в качестве гипотезы.

В постсоветский период появляется большое количество ностальгических нарративов, мифологизирующих мир советского быта: в СССР была самая вкусная колбаса, самый вкусный лимонад и т.д. В СМИ стали формироваться канонические списки символов Советского Союза, под такими заголовками как: «Знаковые вещи, ставшие символами советской эпохи» [Знаковые вещи 2013], «Восемь знаменитых образцов советского дизайна» [Восемь знаменитых образцов 2013] и т.д. В эти списки, как правило, входит набор непрестижных бытовых советских вещей (граненый стакан, спички, авоська, пирамидальные пакеты для молока Tetra Pak), а также «советские» блюда (салат «Оливье», салат «Мимоза», селедка под шубой, вареная сгущенка). Для того, чтобы подтвердить свой статус, предметы наделяются особыми свойствами: они описываются как особенно качественные, удобные, многофункциональные.

Советские спички – это уникальный продукт, аналогов которого нет в мире. Такими спичками пользовался весь советский народ. Они были дешевыми и многофункциональными. В советское время коробок спичек стоил одну копейку, а купить его можно было в любом магазине, по сравнению с другими товарами. На сегодняшний день простые спички были вытеснены с бытового пользования и заменены газовыми и электрическими зажигалками, зубочистками и фонариками [Советские спички 2013].

Похожее мы читаем про граненый стакан:

Это вовсе не памятник алкоголизму, ведь стакан имел массу применений. Об этом говорил и Владимир Ленин, предлагая использовать его как пресс-папье или как предмет для метания в противника [День граненого стакана 2013].

Легенды о советских вещах призваны подтвердить, что они действительно были гениальными изобретениями и многофункциональными предметами и что их уход из повседневного обихода – большая потеря для людей. Таким образом, вслед за рассказом о многофункциональности и качестве советских спичек следует изложение легенды, объясняющей, почему они были такими:

Даже говорят, был такой интересный случай. Один раз, Иосиф Виссарионович собрал в своем кабинете всех директоров спичечных фабрик. На то время в Союзе таких фабрик было немного, но раскиданы они были по всей территории, и многим было добираться очень далеко. Когда все собрались, Сталин достал из ящика

любимую трубку, забил ее табаком и взял коробок спичек. Чиркнул спичкой, попытался прикурить, спичка потухла. Взял другой коробок, достал спичку, чирк – та же самая история. Третий коробок – поломалась спичка. И только на седьмой раз ему удалось прикурить. Затянувшись и выдохнув табачный дым, Сталин спросил: «Вопросы есть?». Все было понятно без лишних слов и вопросов не оказалось. «Раз нет, тогда все свободны», – произнес Иосиф Сталин. После этого факта, спичками занимались лучшие химики и технологи. Возможно это была, но спички в Советском союзе действительно были самыми лучшими [Советские спички 2013].

Таким образом, ностальгия наделяет советские вещи особой ценностью. Легенды призваны обосновать этот новый героический статус вещей, поэтому они описывают их как гениальные изобретения. Приказ Иосифа Сталина оказывается необходимым катализатором, заставляющим инженеров, химиков или виноделов напрячь все свои творческие силы для создания этой вещи.

Кроме того, довольно часто изобретение советских вещей приписывается ко времени Великой Отечественной войны: изобретение граненого стакана чаще всего относят к 1943 году; вареную сгущенку, по некоторым версиям, придумали на фронте; шампанское приказал создать Сталин в 1945 как «напиток Победы»; а в блокадном Ленинграде был придуман известный узор ленинградского фарфора – «кобальтовая сетка».

Свойство приписывать изобретение бытовых вещей военному времени кажется странным, учитывая сложность повседневных условий жизни. Однако это можно объяснить тем, что такое приписывание позволяет установить еще одну символическую связь с воевавшими предками, которыми принято гордиться. Паремия «деды воевали» позволяет метафорически назвать это время «временем прадедов» в советской мифологии.

Художница Анна Яцкевич, автор знаменитого синего логотипа ЛФЗ, расписала сеточкой сервиз скульптора Серафимы Яковлевой в память о заклеенных крест-накрест окнах домов и перекрестном свете прожекторов, освещавших небо блокадного Ленинграда [Кобальтовая сетка 2013].

Таким образом, это становится еще одним способом героизировать бытовые вещи и наделять их важным культурным содержанием. Ленинградский фарфор оказывается украшен не абстрактным орнаментом, а напоминанием об окнах блокадного Ленинграда.

В результате мы видим, что все ключевые моменты советских этиологических легенд (связь с Великой Отечественной войной, Сталиным, многофункциональность описываемых предметов) работают на то, чтобы приписать советским вещам новый «героический» статус, отсутствовавший в прошлом.

Список источников:

1. «Советским шампанским» к Новому году запасались с октября // Gazeta.Ua. 27.12.2007. Электронный источник: <http://gazeta.ua/ru/articles/history-newspaper/sovetskim-shampanskim-k-novomu-godu-zapasalis-s-oktyabrya/199971?mobile=true> (дата обращения: 30.01.2016)
2. Восемь знаменитых образцов советского дизайна // National Geographic. Россия. 11.09.2013. Электронный источник: <http://www.nat-geo.ru/planet/45490-vosem-znamenitikh-obraztsov-sovetskogo-dizayna/> (дата обращения: 20.03.2016).
3. Знаковые вещи, ставшие символами советской эпохи // Ультримарин (Умкара). 28.12.2013. Электронный источник: <https://4tololo.ru/content/4116> (дата обращения: 20.03.2016).
4. День граненого стакана // Телеканал Санкт-Петербург. 12.09.2013. Электронный источник: http://www.youtube.com/watch?v=aOby_LgPDJE (дата обращения: 20.03.2016).
5. Советские спички самые лучшие! // Томская спичечная фабрика (официальный сайт). 02.03.2013. Электронный источник: <http://biz2bizz.com/articles/107-sovetskie-spichki-samye-luchshie.html> (дата обращения: 20.03.2016).
6. Кобальтовая сетка. Самый известный узор ленинградского фарфора, визитная карточка ЛФЗ. 27.01.2013. Электронный источник: <http://sadalskij.livejournal.com/1074742.html> (дата обращения: 20.03.2016).

ПОПУГАЙ АРА, МУЖИК С КОТОМКОЙ И БАЛАЛАЕЧНИК: ФОРМУЛЬНЫЕ
ЭЛЕМЕНТЫ НА СЮЖЕТНО-ЭПИГРАФИЧЕСКИХ РУШНИКАХ КОНЦА XIX –
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

В данном докладе речь пойдёт о сюжетно-эпиграфической вышивке, ставшей популярной в народе с конца XIX века. Традиция вышивать натуралистические изображения и вербальные тексты на рушниках просуществовала немногим более полувека – примерно до сер. XX века (хотя следует заметить, что изредка попадаются подобные текстильные изделия, датированные и второй половиной XX века).

Поскольку сюжеты для таких вышивок брались, как правило, из печатных схем для рукоделия, данное явление как предмет научного изучения не особо привлекало отечественных и зарубежных учёных. Более того, некоторые авторитетные исследователи и собиратели фольклора указывали на то, что образцы вышивок могут «портиться, калечиться», имея в виду как раз вышеупомянутые нами сюжетно-эпиграфические рушники [Олена Пчілка 2007: 2].

Мы, однако, разделяем мнение П. Богатырёва и Р. Якобсона, согласно которому «для фольклористики существенно отнюдь не внефольклорное происхождение и бытие источников, а функция заимствования, отбор и трансформация заимствованного материала» [Богатырёв, Якобсон 1971: 377]. Эта мысль подтверждается также и Н. Крестовской, проследившей значительные трансформации в сюжетах лаковой миниатюры XIX века (многие из которых, между прочим, повторяются и в вышивке) и доказавшей их народность, несмотря на тот факт, что прототипом их были авторские работы [Крестовская 1995: 88 – 90].

Целью нашей работы является демонстрация на конкретных примерах того, что сюжеты на рушниках, вышитые по одним и тем же схемам, часто имели различную интерпретацию в народе.

Мы рассмотрим следующие аспекты переосмысления готовых (авторских) сюжетов в народной вышивке:

1. Подбор различных вербальных текстов (надписей) к одинаковым картинкам.
2. Отбор лишь одного (или нескольких) элемента(-ов) из готового сюжета и смешение его (их) с элементами из других сюжетов.

В обоих случаях результатом народного переосмысления является создание иного сюжета, семантически отличного от его прототипа.

Так, одним из печатных рисунков для вышивания в начале XX века был попугай ара, сидящий на ветке [рис. 1 – 3]. На рушниках, где использовали эту схему, можно увидеть

различные надписи: *Ны трудна моя работа угодыть была охота* [рис. 1], *Таємна ничка до розмовы, гарна дивка до любовы* [рис. 2], *Орле сизокрылый, куда лытыш, улїтаешь* [рис. 3]. Логично, что вербальный текст придаёт новый смысл изображению, вышитому по одному образцу.

Надпись и рисунок на первом рушнике наиболее абстрагированы друг от друга, а сам попугай выступает скорее как орнамент (его изображение повторяется дважды на обоих концах рушника). На втором рушнике с надписью «*Таємна ничка до розмовы, гарна дивка до любовы*» попугай, вероятно, мыслится как сказочная птица, которая живёт в стране влюблённых. Интересным с точки зрения смыслового соответствия между рисунком и надписью является и третий рушник с вышитыми строчками «*Орле сизокрылый, куда лытыш, улїтаешь*», поскольку в этом варианте попугай назван «*орлом*» (который символизирует жениха (мужа), идущего в дальний путь).

Остановимся на «орлах» детальнее, так как вышивки такого плана (где надпись «орёл» и рисунок «попугай» якобы не соответствуют) нередко оцениваются негативно. Так, в одной публицистической статье [Когутич 2009: 6] вышитая надпись «*Любі мої орли*» на рушниках с изображением попугая была названа «ляпом» (!).

Надо понимать, что исполнитель фольклорного текста не имеет цели дать точное описание рисунку, поскольку здесь представлен иной тип мировоззрения. Обратимся вновь к П. Богатырёву, который справедливо указывает на то, что в тексте «Ерема за редьку, а Фома за чеснок» редька и чеснок являются синонимами, точнее, признаком одинаково скудной еды (различные в обыденной речи, понятия в фольклоре могут выступать как синонимы) [Богатырёв 1971: 404]. Добавим, что как в случае с «редькой» и «чесноком», так и в нашем случае с «орлом» и «попугаем», синонимами являются видовые понятия («редька» и «чеснок» – два вида одного рода «овощ»; «орёл» и «попугай» – два вида одного рода «птица»). Таким образом, видовые понятия в фольклоре могут использоваться как синонимы, и в этом нет никаких «ляпов».

До сих пор мы рассматривали подбор различных надписей к одному изображению. Теперь проанализируем более сложный вариант трансформации сюжетов – отбор лишь одного (или нескольких) элемента(-ов) из готового сюжета и смешение его (их) с элементами из других сюжетов.

Одним из таких формульных элементов является изображение мужика с котомкой. Как правило, он присутствует на рушниках со следующим сюжетом: муж идёт в дальний путь, а ему вслед смотрит жена, их разделяет изгородь (граница между «своим» и «чужим» пространством), под сценой прощания обычно вышивают надпись: «*Якъ серденько мое бьеться пійшовъ мій Гриц до Китая може й не вернется!*» [рис. 4]⁴. Второй вариант реализации схемы мужика с котомкой [рис. 5] кардинально отличается от предыдущего. Сюжет прощания превращается на этом рушнике в сцену встречи по поводу праздника – дня рождения, о чём свидетельствует надпись: «*Наташа пашилі Петя шїчас купим подарок сивой хазяйці на день рожденіє 25 марто*». Меняется и

⁴ Кстати, в этом вербальном тексте есть приём типизации: «*Китай*» обозначает не конкретную страну, а «чужое» пространство вообще (типизация пространства); «*Гриц*» обозначает не конкретное имя, а мужика вообще (типизация субъекта).

символическое значение котомки за плечами мужика, которая в этом случае, очевидно, содержит уже не «пару сухарей в дорогу», а подарок на день рождения. Наконец, третий вариант [рис. 6] репрезентирует любовную сцену: тот же мужик с котомкой находится в окружении девушек; надпись здесь соответствующая – *«Гарне село Ганчарівка у лузі під вербою розмовляє козак з дівчиною»*.

Рассмотрим ещё один формульный элемент – схему балалаечника. Чаще всего образ этого парня встречается на рушниках со сценками молодёжного гуляния: балалаечник играет, другой парень и девушка танцуют. Самая распространённая надпись в таких сюжетах – *«Пляши Варюшка на моей пирушке»* [рис. 9]. Но есть также и другие варианты реализации этой формулы. Так, на некоторых вышивках балалаечник изображается как гостеприимно приглашающий в свой дом. Приветствиями-приглашениями являются надписи *«Хто мою хату минає тому счастья немає»* [рис. 7], *«Къ моя шалушу»* [рис. 8]. Ещё один вариант сюжета с балалаечником – любовный, где также изображаются девушки и колодец: *«Оцеж тая криниченка що-голуб купався оцеж-тая дівчинька що я любувався»* [рис. 10].

Как мы убедились на приведённых примерах, визуальный текст, как и словесный, может функционировать согласно фольклорным законам. На сюжетно-эпиграфических рушниках мы проследили трансформации разных типов: подбор различных надписей к одному изображению, включение одного или нескольких визуальных элементов в другие схемы. Кроме того, можно рассматривать и варианты одного вербального текста на рушниках как с одинаковыми, так и совершенно различными (а нам попадались и такие!) сюжетами. Всё это приводит нас к мысли о том, что стоит сделать попытку изучения сюжетно-эпиграфической вышивки в русле фольклорных явлений.

Список литературы:

1. Богатырёв П.Г. Импровизация и нормы художественных приёмов на материале повестей XVIII века, надписей на лубочных картинках, сказок и песен о Ерёме и Фоме // П.Г. Богатырёв. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. С. 401 – 421.
2. Богатырёв П.Г., Якобсон Р.О. Фольклор как особая форма творчества // Фольклор как особая форма творчества. М.: Искусство, 1971. С. 369 – 383.
3. Когутич Т. Как орлы стали... попугаями // Киевские ведомости. № 42. 12 марта 2009. С. 6.
4. Крестовская Н.О. О сюжетах в подмосковной лаковой миниатюре XIX века // Народное искусство. Исследования и материалы. Сост. И.Я. Богуславская. М.: Государственный Русский музей, 1995. С. 80 – 91.
5. Пчілка Олена (Косач О.). Українські узори. Новоград-Волинський, 2007.

Источники иллюстративного материала:

6. Электронный источник:
<http://www.volfoto.inf.ua/pagesi/istomist/rushnyky/rushnyky.htm> [Рис. 1].

7. Выставка «Від Трипільля до сучасності» (25.12.2013 – 30.04.2014). Музей истории образования Горловки; рушники из частной коллекции П.В. Яковенко. Фотографии сделаны автором 07.04.2014 (Донецкая обл., г. Горловка) [Рис. 2, 3, 9].
8. Музей рушника: экспозиция. Музей народной архитектуры и быта Средней Надднепрянщины. Фотографии сделаны автором 02.07.2014 (Киевская обл., г. Переяслав-Хмельницький) [Рис. 4].
9. Украинский центр народной культуры «Музей Ивана Гончара»: фонды. Фотографии сделаны автором 23.04.2014 (г. Киев) [Рис. 6, 7, 10].
10. Художественно-мемориальный музей И.Е. Репина: фонды. Фотографии сделаны автором 22.01.2015 (Харьковская обл., г. Чугуев) [Рис. 8].
11. Ярмарка «Свято вишивки» (28.06.2014 – 30.06.2014). Национальный музей народной архитектуры и быта Украины. Фотографии сделаны автором 29.06.2014 (г. Киев) [Рис. 5].

Приложение. Трансформация сюжетов на рушниках



Рис. 1. УГОДЫТЬ БЫЛА ОХОТА (на одном конце) НЫ ТРУДНА МОЯ РАБОТА (на другом конце).



Рис. 2. ТАЕМНА НИЧКА ДО РОЗМОВИ (на одном конце) ГАРНА ДИВКА ДО ЛЮБОВИ (на другом конце). Фотография автора (07.04.2014).

Рис. 3. ОРЛЕ СИЗОКРИЛИЙ (на одном конце) КУДА ЛЫТЫШ УЛІТАЕШЬ (на другом конце). Фотография автора (07.04.2014).



Рис. 4. ЯКЪ СЕРДЕНЬКО МОЕ БЪЕТЬСЯ ПЙШОВЪ МІЙ ГРИЦ ДО КИТАЯ МОЖЕ И НЕ ВЕРНЕТСЯ! (на одном конце). Фотография автора (02.07.2014).

Рис. 5. НАТАША ПАШИЛ ПЕТА ШЧАС КУПИМ ПОДАРОК (на одном конце) СИВОЙ ХАЗЯЙЦІ НА ДЕНЬ РОЖДЕНІЄ 25 МАРТО (на другом конце). Фотография автора (29.06.2014).



Рис. 6. ГАРНЕ СЕЛО ГАНЧАРІВКА У ЛУЗІ ПІД ВЕРБЮ РОЗМОВЛЯЄ КОЗАК З ДІВЧИНОЮ. Фотография автора (23.04.2014).



Рис. 7. ХТО МОЮ ХАТУ МЫНАЄ ТОМУ СЧАСТЬЯ НЕМАЄ (на обоих концах). Фотография автора (23.04.2014).



Рис. 8. КЪ МОЕМА ШАЛУШУ (на одном конце) КЪ МОЕМА ШУЛАШУ (на другом конце). Фотография автора (22.01.2015).



Рис. 9. ПЛЯШИ ВАРЮШКА НА МОЕЙ ПИРУШКЪ (на обоих концах). Фотография автора (07.04.2014).



Рис. 10. ОЦЕЖ ТАЯ КРИНЕЧЕНКА ЩО-ГОЛУБ КУПАВСЯ ОЦЕЖ-ТАЯ ДІВЧИНОНЬКА ЩО Я ЛЮБУВАВСЯ (на обоих концах). Фотография автора (23.04.2014).

ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ЕВРЕЕВ И ЕЁ ТРАНСФОРМАЦИИ В ХОДЕ РЕПАТРИАЦИИ: ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ

В современном мире у евреев, живущих в диаспоре, выстраивается определенный образ Израиля, а также образ еврея, лежащий в основе еврейской идентичности. В процессе миграции всё это меняется – их привычное представление о еврейском народе и о себе как евреях неизбежно подвергается изменениям в ходе переезда и столкновения с реальным «еврейским народом» и реальной «Землей Обетованной». Израильские культура, менталитет, идентичность конструируются в условиях широчайшего культурного разнообразия и разрозненности. При этом они тесно переплетены с еврейскими культурой, менталитетом и идентичностью. А еврейская идентичность, хоть и сведенная в одно понятие и постулируемая как единая, отличалась от диаспоры к диаспоре еще до создания государства. Вопрос, на который я хочу ответить: как протекает трансформация идентичности евреев, решившихся на репатриацию?

В этом контексте интересно посмотреть на судьбу «русских» евреев, решающих на переезд в Израиль. Причины в этом две. Первое – репатриация представляет собой особого рода миграцию, в которой люди возвращаются на родину, где никогда не жили. Евреи из СССР, а затем из СНГ, иммигрировавшие в Израиль, приезжали в абсолютно новую для себя страну, будучи не иммигрантами в привычном смысле, а фактически полноправными гражданами. Второе – культура и идентичность как «русских» евреев, так и представителей других диаспор и жителей Израиля в своей основе имеют одно и то же понятие – понятие еврея и еврейского народа. Постулируемое единство этого понятия и реальные различия в его наполнении – та причина, по которой интересно посмотреть на то, какие изменения претерпевает еврейская идентичность «русских» репатриантов в ходе их интеграции в израильское общество.

Эмпирические материалы исследования были получены при помощи качественных методов сбора и анализа данных – интервью, включающих нарративную и глубинную части, и индуктивного анализа интервью. Исследуемые случаи отбирались на основании этнического происхождения (наличия предков-евреев), места рождения (территория бывшего СССР) и года репатриации (2000-2015 года) информантов (всего 18 человек).

В соответствии с конструктивистским подходом к культуре идентичность и этничность (и, соответственно, этническая идентичность) представляют собой не объективные сущности, четко заданные в социальном пространстве и времени, а эфемерные конструкторы, сменяющиеся и трансформирующиеся, формирующиеся на базе множества внешних факторов. Такими факторами, без которых невозможно определить, понять и изучить эти феномены, являются, к примеру, характер социальной границы, выстраиваемой между группами и в то же время определяющей их наполнение [Barth,

1969], культурные нарративы, в контексте которых происходит самоопределение и взаимодействие индивидов с окружающим миром [Бенхабиб, 2003], символические *Другие*, являющиеся, по мнению некоторых ученых, базисом построения идентичности [Нойманн, 2004; Simmel, 1970].

Идентичность – это предельно изменчивая и непостоянная структура. Как стало видно в результате исследования, в каждом отдельном случае она сконфигурирована неповторимым образом и проходит в своих трансформациях уникальную траекторию. В соответствии с этим, выведенные в исследовании факторы и компоненты идентичности в реальной жизни объединяются в бесчисленное множество конфигураций, создавая разнообразные уникальные идентичности. В результате теоретического и эмпирического исследования была построена теоретическая модель, описывающая структуру идентичности евреев-репатриантов и факторы, влияющие на её формирование и трансформацию. Каждый отдельный случай представляет собой частую вариацию этой общей модели.

Еврейская идентичность по своей структуре (в единомоментном срезе) может включать три элемента (три вида общности). **«Семья»** – идентификация себя со своей семьей, родом, предками – это родственная связь. **«Социум»** – непосредственное окружение индивида – круг друзей и просто всех, с кем он контактирует – это реляционная связь. **«Идея»** (или **«нарратив»**) – постулируемое, ментальное, то есть те общности, которые существуют только в сознании индивида и не имеют соответствующей им группы в реальной жизни – это чаще всего категориальная связь с «воображаемым сообществом».

Любая идентичность может как базироваться на одном из этих компонентов, так и находиться на их пересечении. Например, «еврейская идентичность» может базироваться одновременно и на общности с семьей индивида и на общности с его единомышленниками (например, в общине). В другом случае, она может базироваться одновременно и на связи с предками, и на продвигаемой идеологии (представлении себя частью «мирового народа – евреев», например). Таким образом, любая идентичность, даже имея определенное формальное название («еврейская», «русская», «российская»), может иметь различные наполнения в зависимости от того, на общности с кем она базируется.

Можно также выделить три группы внешних факторов, формирующих еврейскую идентичность, и – с изменением этих факторов в ходе жизни – проследить разные траектории трансформации идентичности.

«Коллективная легенда». Эта группа факторов влияет на постулируемую, вербализованную часть идентичности. К примеру, на этапе жизни до Израиля она включает нарративы, воспринятые в диаспоре, в семье, в еврейском окружении. Во время подготовки к переезду сюда приобщаются нарративы о том, «зачем я еду в Израиль», «почему меня там ждут», «чем там лучше» (это вербализация обоснования переезда). Первое время в Израиле нарратив претерпевает изменения, так как, во-первых, сталкивается с реальностью Израиля, им же описываемого, а во-вторых, попадает в новые дискурсы, соответствующие новой реальности. В течение жизни в Израиле легенду также наполняют и новые нарративы – актуальные в израильском обществе и непосредственно в тех кругах, в которых оказался репатриант.

«Внешние условия». В общем это факторы, являющиеся внешними по отношению к личности индивида и зачастую от его желаний или решений мало зависящие. Эта группа включает в себя жизненный опыт индивида (события из его жизни), наличие и характер идентификации извне (со стороны других людей), значимость и роль этничности в среде, в которой жил информант. На этапе переезда добавляются следующие факторы: какими были на тот момент условия жизни репатрианта, сложно ли такую жизнь бросить и начать всё заново, с кем или к кому репатриант ехал в Израиль, различные жизненные события. В ходе жизни в Израиле сюда может включиться новый жизненный опыт (в частности, армия, школа, высшее образования), новые знания и новые условия жизни. Также имеет немалое значение идентификация извне, со стороны нового общества.

«Место в структуре идентичности (или личности)». Это место, которое еврейская идентичность занимает в структуре всех идентичностей данного индивида (в системе его представлений о себе) – то есть то, как еврейскую идентичность можно охарактеризовать относительно других идентичностей, и то, какие функции и роли она исполняет в процессе взаимоотношений индивида с миром. Еврейская идентичность может связывать человека с его семьей или с нацией (родовая или национальная), со знакомой ему группой людей или с воображаемой общностью (реляционная или категориальная), выполнять функцию включения или, наоборот, противопоставления (самоисключения). На этапе переезда остальные идентичности несколько теряют свою актуальность, не в смысле того, что они ослабевают, а в смысле того, что мало влияют на происходящее – решение о переезде целиком завязано на еврейской идентичности. На этапе знакомства с Израилем еврейская идентичность начинает претерпевать качественные изменения (например, превращается из общности по родственной связи в общность по территории). Также она начинает менять свои взаимосвязи с другими идентичностями (например, начинает противоречить прежней русской идентичности и вынуждать её к трансформации). На этапе жизни в Израиле трансформируются отношения с русской, с израильской идентичностью, изменяется понимание того, кто такие евреи. Также меняются функции идентичности, а именно то, частью каких групп теперь стремится себя чувствовать индивид, в каких категориях себя определяет.

Полученные результаты позволяют лучше понять, как функционирует идентичность в ситуации большого разнообразия конкурирующих источников и факторов её формирования.

Список литературы:

1. Бенхабиб С. Притязания культуры: Равенство и разнообразие в глобальную эру. Перевод с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Логос, 2003.
2. Нойманн И. Использование «Другого». М.: Новое издательство, 2004.
3. Barth F. *Ethnic groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown and Co., 1969.
4. Simmel G. *The Stranger* // Chicago: Univ. of Chicago Press, 1971. с.143–150.

«5 НОЧЕЙ С МИШКОЙ ФРЕДДИ»: ИГРА НА СМАРТФОНЕ В СОВРЕМЕННОЙ ДЕТСКОЙ ИГРОВОЙ КУЛЬТУРЕ И ФОЛЬКЛОРЕ

Магистерское исследование, материалы которого легли в основу данного доклада, посвящено детской игре в современную эпоху медиатехнологий, прежде всего игровых мобильных устройств – планшетов и смартфонов, которые за последние несколько лет стали полноценной частью детской культуры и детской повседневности.

В обществе ведется активная дискуссия о влиянии современных игровых устройств и виртуальных игровых пространств на детскую игру. Распространено мнение об их отрицательном и разрушительном влиянии не только на игру, но и на детский фольклор, работу воображения и развитие социальных навыков. Считается, что виртуальные игры ограничивают фантазию ребенка, так как они представляют собой готовые прописанные образы и миры, с заданными характеристиками, которые пассивно воспринимаются и транслируются детьми. Высказываются опасения, что фольклор и игры, бытовавшие в предыдущие эпохи, скоро будут полностью вытеснены цифровыми игровыми устройствами и массовой культурой.

Научным ответом на эту дискуссию стали исследования взаимосвязи детства, медиатехнологий и коммерческой культуры, и постепенно сформировалось отдельное направление исследований влияния (и взаимовлияния) медиа на детскую игру и детский фольклор.

Мои исследовательские вопросы также лежат в обозначенном концептуальном поле. В докладе я на конкретном примере попытаюсь показать, как продукт современной медиакультуры – игра «Five Nights at Freddy's» («5 ночей с Фредди») или просто «Мишка Фредди» (далее – МФ), существующая в виде игрового приложения на смартфоне/планшете, – функционирует на детской игровой площадке и в детской культуре. На материалах включенного наблюдения в группе продленного дня начальной школы города Санкт-Петербурга (осень-зима 2015 года) я рассмотрю, как виртуальная игра влияет на воображаемую игру (*pretend play*) в физической реальности, а также как происходит ее фольклорное бытование: как она функционирует в этом качестве и какие формы принимает.

Основные исследования в этой области выполнены на английском материале. Их ключевые положения и система понятий оказываются релевантными для данного кейса, поэтому будут служить концептуальной рамкой для его анализа.

В 1960-х-70-х годах британские фольклористы Иона и Питер Опи, проводившие наблюдения на школьных игровых площадках, описывали влияние доцифровых медиа (радио, телевидения, кино) на игру и фольклорные тексты (в широком смысле – включая слова, мелодии, жестикуляцию) [Orie, I. A., Orie, P. 1969]. Они продемонстрировали, что дети использовали в качестве ресурса для стишков, считалочек, анекдотов, прозвищ, физической и воображаемой игры поп-песни, рекламные мелодии, содержание новостей, а также драматические схемы из фильмов и сериалов.

В 2009-2011 годах английские исследователи повторили опыт Опи, чтобы узнать, что происходит с детской игрой и детским фольклором в цифровую медиаэпоху [Willet et al 2013; Burn, Richards 2014]. Они сопоставили свой материал с собранной Опи коллекцией фольклора и обнаружили, что большая часть фольклорных форм продолжает свое активное бытование (при полном, однако, исчезновении некоторых из них). Как и 60 лет назад, было зафиксировано множество случаев медиа-заимствований в детской игре. При этом влияние медиа усилилось с увеличением их количества и разнообразия в повседневной жизни – как детей, так и взрослых.

Вместе с этим исследователи подчеркивают креативность использования детьми медиа-текстов в игре: в большинстве случаев они используются детьми как ресурс, а не просто пассивно принимаются и копируются [Bishop, Curtis 2001; Willet et al 2013; Burn, Richards 2014]. В процессе игры заимствованные элементы (перед этим прошедшие процесс отбора) интерпретируются и наделяются новым значением, переопределяются в зависимости от контекста, а также реконфигурируются. При этом они все-таки варьируются по степени приближенности к оригиналу (например, выделяются такие способы заимствования как аллюзия, синкретизм, мимесис) [Willet 2013].

Компьютерная игра выделяется исследователями из ряда остальных медиа-форм, поскольку в отличие от мультсериалов, фильмов, комиксов, рекламы и т. д., она изначально организована по игровым принципам. Эндрю Берн выделяет два уровня, на которых может происходить заимствование элементов компьютерных игр – *ludic structures*, куда входят, например, собственно правила игры (уровни, экономика игры, состояние «игровой смерти», победы и т.д.) и *representational structures*, куда входят персонажи, нарративы, диалоги [Burn 2014].

Для описания процесса заимствования и адаптации элементов из виртуального игрового пространства в физическое используется понятие *ludic bricolage*. Многие высокоструктурированные элементы компьютерной игры, которые в компьютере регулируются инженерией игры, не могут быть полностью воспроизведены на площадке. Тогда они либо опускаются, либо могут быть воссозданы в форме особой мимикрии (через движения, жестикуляцию, мимику, лингвистические ресурсы) или вообще никак не репрезентироваться, а существовать лишь в воображении, если участники договорятся о соответствующих условиях [Burn 2014].

В рамках полевого этапа исследования я зафиксировала, что виртуальная игра «Мишка Фредди» выступает сценарием (*play scenario*) для воображаемой игры и регулярно воспроизводится с разным составом участников в комнате продленного дня и коридорах начальной школы. В основу воображаемой игры (то есть игры с воображаемой ситуацией и нежесткими правилами, которые могут многократно меняться и переопределяться по ее ходу) была положена образная система, структура и система правил виртуальной игры МФ. При этом участники каким-то образом адаптировали, комбинировали и переосмыслили эти элементы в процессе игры. Например, наблюдались случаи синкретизма [Willet 2013], когда игрушки «Прилипалы», ставшие популярными на время проведения акции в сети магазинов «Дикси», появились в качестве персонажей в воображаемой игре в МФ и функционировали в ней наравне с «оригинальными» персонажами.

В соответствии с изложенными выше теоретическими положениями я попытаюсь показать, как происходит перевод [Marsh 2013] одного виртуального мира в другой

(воображаемый) и ответить на следующие вопросы: Насколько игроки отходят от исходных данных и правил виртуального «оригинала»? В какой степени они являются «пользователями» готового материала, а в какой – создателями, дизайнерами и модераторами собственной игры? Каким образом происходят изменения, переосмысление, добавление нового и какие ресурсы для этого используются?

Мои наблюдения также показали, что, помимо источника для воображаемой игры, медиа-продукт «Мишка-Фредди» становится полноценной частью детского фольклора и функционирует по его принципам, передаваясь через горизонтальные структуры от ребенка к ребенку.

За время полевого этапа исследования мне удалось увидеть некоторое развитие этого процесса: репрезентационная структура МФ (содержание игры, нарративы, персонажи, образная система) постепенно заполняла все большее разнообразие уже существующих «традиционных» фольклорных форм. Например, если сначала воображаемая игра в МФ не сопровождалась никакой игровой прелюдией, то через несколько недель такая прелюдия появилась и закрепилась: «Тай-тай-налетай, в Мишку-Фредди играй!». Еще через несколько дней она превратилась в «Тай-тай-налетай, в Мишку-Фредди 3-ю часть играй!» (у игры «Five Nights at Freddy's» есть несколько частей с различающимися условиями). Здесь явным образом наблюдается явление, которое Ребекка Уиллет называет *remixing children's cultures* [Willet 2013]: в ранее существовавшую форму помещается современный медиа-персонаж.

Исследователи связывают это явление с диалектичностью детской культуры, в которой заимствования из современной массовой культуры скрещиваются с устойчивыми «застывшими» формами, передающимися из поколения в поколение, то есть одновременно присутствуют преемственность и изменчивость, динамизм и консерватизм [Bishop, Curtis 2001].

В докладе я подробнее расскажу о формах и функциях фольклорного бытования МФ и попытаюсь продемонстрировать, что – как и другие медиа-источники – игра формирует общее знание (*common knowledge of media references*) [Willet 2013], общую систему символических значений и образов, разделяемой детскими сообществами.

Список литературы:

1. Bishop J., Curtis M. (Eds.). *Play Today in the Primary School Playground*. Buckingham: Open University Press, 2001.
2. Burn A. *Children's Playground Games in the New Media Age* // A. Burn, C. O. Richards (Eds.). *Children's games in the new media age: Childlore, media and the playground?*. Ashgate Publishing, Ltd.: 2013. P. 1-30.
3. Burn A., Richards C. O. (Eds.). *Children's games in the new media age: Childlore, media and the playground*. Ashgate Publishing, Ltd.: 2014.
4. Opie I. A., Opie P. *Children's games in street and playground: chasing, catching, seeking, hunting, racing, duelling, exerting, daring, guessing, acting, pretending*. Clarendon Press: 1969.
5. Willet R. *Remixing Children's Cultures: Media-Referenced Play on the Playground* // A. Burn, C. O. Richards (Eds.). *Children's games in the new media age: Childlore, media and the playground*. Ashgate Publishing, Ltd.: 2013. P. 133-152.

БРАК УМЫКАНИЕМ В СОВРЕМЕННОЙ АДЫГЕЕ

Брак умыканием, или похищение невесты, – давняя традиция, распространенная на территории постсоветского пространства, в том числе на Кавказе. Настоящий доклад посвящен изменению традиции и современному состоянию практики на территории Республики Адыгея и основан на материале полевых исследований, проведенных в июле 2015 г. и июле 2016 г. в аулах Нешукай (Теучежский район) и Ходзь (Кошехабльский район).

Похищение невесты следует рассматривать как альтернативу традиционной процедуре заключения брака с выплатой *уасэ* (калыма). Каждый раз похищение невесты происходит по-разному, но в многообразии личных историй можно увидеть общую структуру:

1. Друзья жениха (иногда вместе с женихом, хотя он не должен принимать участие) похищают девушку, сажают ее в автомобиль и, сигналив, везут в дом жениха;
2. В доме невесту отводят в отдельную комнату, где женщины из семьи жениха уговаривают невесту «остаться», то есть выйти замуж;
3. Похитители сообщают о похищении родителям невесты;
4. Молодые родственники невесты (родителям участвовать запрещено) приезжают в дом жениха и спрашивают у невесты, хочет ли она остаться в этом доме;
5. Если невеста отказывается выходить замуж, родственники отвозят ее к родителям. Если она соглашается, она остается в доме жениха, а родственники уезжают;
6. Обычно через несколько дней после похищения *эфенди* проводит обряд *никях* и регистрирует брак (хотя это также не разрешается).

Похищение невесты исторически является агрессивным актом, запрещенным как нормами шариата, так и нормами адата (обычного права)⁵. Согласно [Абазов 2014: 4-5], еще в XIX веке кража невесты наказывалась денежным взысканием или даже изгнанием из аула, вне зависимости от того, соглашалась ли девушка выйти замуж. В Советском Союзе похищение невесты считалось «пережитком местных обычаев» и каралось лишением свободы сроком до двух лет. С распадом СССР черкесы начали восстанавливать свою этническую идентичность. Случаи похищения участились, поскольку эта практика оправдывалась возвращением к «своей» культуре.

⁵ Согласно правовым нормам шариата, при заключении брака родственники должны договариваться не о *калыме* (имущество отходит семье невесты и возвращается жениху после развода), а о *махре* (имущество отходит будущей жене и остается у нее после развода), иначе обряд мусульманского бракосочетания не может быть совершен. На практике брак регистрируется не только в случае традиционной для черкесов выплаты калыма (норма адата), но и в случае похищения невесты. Информанты не видят в этом противоречия и считают, что брак может быть заключен, поскольку невеста дала свое согласие.

Как отмечают информанты, в 1990-е годы кража невесты была распространенным явлением, бывали и случаи изнасилования. Иногда девушка соглашалась выйти замуж, поскольку понимала, что, если она не согласится, ее репутация может быть испорчена. Именно поэтому семья жениха пыталась продержаться девушку у себя в доме как можно дольше и целую ночь не пускать в дом ее родственников.

В современной Адыгее случаи похищения встречаются намного реже и концепт «стыда» уже не играет такой большой роли в культуре черкесов. Сейчас кража обычно происходит с согласия невесты.

В работе [Ayres 1974: 238-239] выделяется два типа похищения невесты: подлинное похищение (*genuine abduction*) и фиктивное похищение (*mock abduction*). Подлинное похищение подразумевает использование силы и попытку принудить девушку к заключению брака. В Адыгее это может произойти, если девушка и ее родители отказывают жениху, например, потому что девушка хочет окончить университет и считает, что ей рано выходить замуж. Девушка имеет полное право отказаться, и это не будет воспринято жителями аула отрицательно. Фиктивное похищение происходит с согласия невесты в том случае, когда ее родители против вступления в брак. Жених и его друзья разыгрывают похищение, ведь тогда родители невесты не имеют права влиять на ее решение.

Данные, собранные в ходе экспедиций, позволяют выделить еще один тип кражи невесты, который условно можно назвать «ритуальным похищением». Молодое поколение романтизирует практику умыкания, ведь она позволяет продемонстрировать независимость от родителей, подчеркнуть различие между гендерными ролями и показать окружающим свои чувства друг к другу. В пользу такого анализа свидетельствуют не только комментарии информантов, но и видеозаписи похищения невест, выложенные на YouTube. Эти видео часто снимаются на заказ и даже являются постановочными, иногда на них заметно, что девушка будто ждет похищения. Мужчины приезжают на лимузине, танцуют народный танец, сажают девушку в автомобиль и увозят ее под аплодисменты присутствующих. Похищение может сопровождаться выстрелами в воздух. Кроме того, сейчас жених иногда выплачивает калым родственникам невесты, хотя похищение этого не предполагает. Таким образом, умыкание приобретает форму театрализованного представления, носящего ритуальный характер и не сопровождающегося насилием.

Список литературы и источников:

1. Ayres B. Bride theft and raiding for wives in cross-cultural perspective // *Anthropological Quarterly*. 1974. P. 238-252.
2. Borbieva N. Kidnapping women: Discourses of emotion and social change in the Kyrgyz Republic // *Anthropological Quarterly*. 2012. №85 (1). P. 141-169.
3. Werner C. Bride abduction in post-Soviet Central Asia: marking a shift towards patriarchy through local discourses of shame and tradition // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2009. №15 (2). P. 314-331.
4. Абазов А.Х. «Брак умыканием» как институт соционормативной культуры кабардинцев в последней четверти XIX в. // *Женщина в российском обществе*. 2014. № 3. С. 3-9.

5. Бабич И. Республика Адыгея: ислам и общество на рубеже веков // Центральная Азия и Кавказ. 2004. № 6. С. 67-89.
6. Уголовный кодекс РСФСР (утв. ВС РСФСР 27.10.1960; ред. от 30.07.1996), гл. 11, ст.ст. 231-236.
7. Кража невесты на адыгэ джэгу. Электронный источник: <http://www.youtube.com/watch?v=Cvk9WWk5jSk>. Опубликовано 20.05.2014 (дата обращения: 04.08.2015).
8. Кража невесты. Электронный источник: <http://www.youtube.com/watch?v=XN5u9Lh1gAU>. Опубликовано 25.09.2013 (дата обращения 04.08.2015).

СЕМАНТИКА ВЕЩИ В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ РИТУАЛИСТИКЕ РУССКИХ-ЮРЛИНЦЕВ: КАДИЛЬНИЦА

В похоронно-поминальной обрядности жителей Юрлинского района Пермского края большое значение придается *кажению* (окуриванию ладаном или его заменителями), которое осуществляется с помощью специальных самодельных *кадильниц*⁶. В данной работе делается попытка обобщить этнографические и фольклорные источники, а также непосредственные наблюдения автора, имеющие отношение к ритуалу *кажения*, используемым в нем предметам, их актуальной семантике и функциям в юрлинской похоронно-поминальной обрядности. Основные материалы были собраны в 2013–2015 гг. на территории Юрлинского района в ходе полевых исследований Лаборатории культурной и визуальной антропологии (руководитель Е.М. Четина) и студенческой краеведческой практики (руководитель С.Ю. Королёва) филологического факультета ПГНИУ.

В этнолингвистическом словаре «Славянские древности», отражающем основные концепты славянской мифологии и ритуалистики, нет специальной статьи о кадильнице (возможно, в силу первостепенной связи этого предмета не столько с народной культурой, сколько с церковным богослужением). В этом же издании окуривание ладаном рассматривается в ряду других традиционных обрядов окуривания, которые характеризуются как «ритуально-магическое действие, создание ароматического или едкого дыма с целью защиты и изгнания болезни, нечистой силы, гадов и т. п. (поджигают пахучие травы, смолы, шерсть и прочее)» [Плотникова 1999 (1): 541]. Отмечается, что в похоронной обрядности окуривание проводится с целью очищения всех предметов, которые были в контакте с покойным. В похоронно-поминальной ритуалистике Юрлинского района эта функция кажения сохраняет свою актуальность. Однако *пускание ладана* воспринимается носителями традиции еще и как способ связи двух миров – земного и загробного, потустороннего.

Из интервью с пожилыми местными жительницами следует, что кажение сопровождает такие домашние обряды, как обряжение усопшего (*кадят* пустой гроб, затем – помещенное туда тело умершего), его «отпевание» или «отчитывание» перед выносом из дома, совершаемое иногда без приглашения священника (*кадят* гроб с усопшим и все помещение по периметру), а также похороны на кладбище (*кадят* выкопанную могилу, а потом свежую могильную насыпь). Является этот обряд обязательным и для всех поминок, где он предшествует началу поминальной трапезы (первая из них осуществляется на третий день после смерти; обычно она начинается на кладбище и продолжается в доме умершего): «...когда могилу покроют дерном, на ней

⁶ Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РГНФ, проект № № 15-14-59003а(р) («Похоронно-поминальный фольклор Прикамья в системе русской традиционной культуры»).

расстилают скатерть и раскладывают еду для пришедших проститься. Перед началом трапезы еду *кадят* <...> [п]ри этом между церковными молитвами произносится молитвенная формула-обращение: *Ангелы господни, донесите запахи дьямянского ладана до усопшей (усопшего)*... (называется имя). Эти же слова говорят при подготовке к домашним поминкам, когда комнаты обносятся ладаном, а также непосредственно перед началом поминальной трапезы» [Королёва 2015: 320].

Поминальная обрядность «Русского острова» (Юрлинский район – место компактного проживания русских в окружении коми-пермяков) выделяется устойчивостью и высокой степенью сохранности. Из поминальных дней в местной ритуалистике четко зафиксированы 9-ый и 40-ой день, години. В селах и деревнях, тесно связанных со старообрядческой традицией, поминки проводятся и на 20-ый день. Также распространено поминание на кладбище в Семик и – несколько реже – в Троицкую субботу и другие *родительские дни*.

В поминальные дни обязательно приглашают *старушек*, которые поминуют покойного чтением церковных молитв (часть из них могут быть значительно фольклоризованными). До сегодняшнего дня здесь широко распространен обряд *проводов души* с участием живого заместителя умершего – родственника или близкого человека; обычно обряд этот проводится в *сорочины*. Жители деревень, где сохранилась традиция исполнения духовных стихов, заботятся о присутствии пожилых женщин, которые могли бы исполнить такие стихи после поминальной трапезы.

Окуривание ладаном – неперенная составляющая поминального обряда: она предшествует домашнему молению и поминальному застолью. Отметим, что *кажение* всегда предваряет дальнейшие действия, что подчеркивает значимость этого обряда у юрлинцев: «(А с чего начинать [поминки]? С молитвы? Или сначала всю еду на стол?) На стол сначала всю еду выставляют. Потом покрывают её ладаном, окуривают. (А как у вас кадят? По солнышку?) По солнышку. (Двумя руками держать [кадильницу]?) У нас тоже так же» (пос. Усть-Пышья, 2014); «На стол всё поставят, приготовят пиво, брагу деревенскую, бутылки всегда поставят, вот это всё на столе покадят, ладан разделают, запах вот этот. Потом уже садятся» (с. Юм, 2015).

В календарные поминальные дни, когда принято ходить на кладбище, окуривание могилы также предшествует остальным поминальным действиям: «Поздороваешься: “Здорово, родители!” – перекрестишься: “Здорово, родители! Пришла я к вам”. Потом ладан распускаем, да едим, пьем» (д. Чёрная, 2015). Полевые исследования показали, что окуриваться может не только отдельная могила, но и целое кладбище. Это производится в связи с необходимостью помянуть тех, кто покоится в забытых и одиноких могилах: «Сначала свои кадим [могилы], потом пройдем и всякие, у которых нету своих [родственников], тоже всех кадим. (Всё кладбище кадите?) Да» (пос. Усть-Пышья, 2014).

Известно, что в народной культуре дым «воспринимается как медиатор, связующее звено между землей и небом, земным и потусторонним мирами» [Плотникова 1999 (2): 168]. Однако если во многих региональных и локальных традициях мифологическая семантика окуривания уже не эксплицируется носителями, то в Юрлинском районе она, пусть не всегда, формулируется прямо. Кажение позволяет *разбудить душу* и позвать ее на поминки, без чего обряд теряет смысл: «Мы кадимся ходим, чтоб разбудить душу покойного. Вот кадимся, смотрите, кадилком. А они [жители другого района – О.К.] не

кадятся. Они приходят, разлаживаются и за хлебом-солью, значит, поминают. А если душу у ево не расшевелишь, покойного зачем поминать? Это бесполезно. <...> Покадишься, потом уже поминают за едой» (с. Юм, 2015).

В ходе визуальных обследований кладбищ нами не раз были замечены самодельные кадилашницы (кадиленки, кадилки). В культуре славянских народов отмечается многообразие предметов, которые используются в качестве кадилашницы: «лемех от сохи или кочерга, черепица (болг.), печная заслонка, куб с отверстием (рус. диал. *куряшка*), черепок от глиняной посуды, горшок, сковорода, изношенный лапоть (рус.), например, с правой ноги (вологод.)» [Плотникова 1999 (1): 542]. В Юрлинском районе в подавляющем большинстве случаев используется жестяная консервная банка, что подтверждают и записанные интервью: «(А кадиленки из чего делают?) Банка консервная» (д. Чёрная, 2015). Реже употребляется испорченная посуда, прохудившиеся банные ковши: «Ковшик. В бане побежит ковшик, туды [на кладбище– О.К.] несём. (То есть, старый банный ковш, его могут как кадиленку использовать?) Да, побежит – и всё туда» (д. Чёрная, 2015).

На дно кадилашницы вместе с ладаном кладут угли, которые приносят из дома. Кадилашницу принято держать двумя руками. У жестяной банки ручкой выступает крышка, отогнутая вертикально вверх, реже прикрепляется ручка из проволоки. Конструкция кадилашницы зависит и от того, какое вещество используется для окуривания. Отверстия в дне проделываются в том случае, если вместо ладана используется смола деревьев: «...чтобы он стекал, чтобы не пах сильно. Насобирают смолу, даже на том же могильнике, серу с деревьев. Ладан не всегда бывает у людей. Её разжигают, хвою добавляют. Собирают с сосны. Больше с сосны, с ёлки» (пос. Усть-Пышья, 2014). После совершения поминок кадилашницу оставляют на кладбище для дальнейшего использования. Её кладут рядом с памятником, вешают на крест или дерево, растущее рядом с могилой.

В народной традиции вместо ладана может использоваться смола кедра, сосны, реже ели (кедр в Юрлинском районе почитается как *заветное дерево*, образ *святой кедры* встречается и в юрлинских духовных стихах). Реже церковный ладан могут заменять сухие листья и даже бумага: «Листики ложись, какие на могилке, они же сухие уже, а нету, дак можешь бумажку зажечь. Дымом-то всё это покадишь, могилку-то свою, всё потом уже выкладываешь» (пос. Усть-Пышья, 2014).

Ладан обычно кладется и в *котомочку* (мешочек с милостыней), которую собирают для покойного на сороковой день; в поминальном причете, который поется в этот момент, он называется *росный*, *демянский*, *восковой* и даже *вересовый* (верес – местное наименование можжевельника). Упоминание о кадилашнице и кажении встречается и в духовных стихах: «Кадить-то будут, да тожно провожать будут» (о грешной душе и ее загробной участи); «Перед святыми лежит да старая старушечка, / в сголовях у неё кадиленка курится» (о святой Елене) и др. [Духовные стихи 2009: 25]. Упоминание кадилашницы и ладана в произведениях религиозного фольклора, возможно, поддерживают целостность и устойчивость локальной похоронно-поминальной традиции.

Список литературы:

1. Плотникова А.А. Окуривание // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1999. Т. 3. С. 541–545.
2. Королёва С.Ю. Юрлинские народные поминальные молитвы (материалы русско-коми-пермяцкого пограничья) // Рябининские чтения–2015: Мат-лы VII конф. по изучению и актуализации культ. наследия Русского Севера. Отв. ред. Т.Г. Иванова. Петрозаводск, 2015. С. 320–323.
3. Плотникова А.А. Дым // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 168–170.
4. Духовные стихи Пермского края: сборник. Сост. Н.Н. Успенская. Екатеринбург: Свердловский обл. Дом фольклора, 2009.

СМЫСЛ ЖИЗНИ И ЖИЗНЕННЫЕ ЦЕННОСТИ В АКТУАЛЬНОМ АРМЯНСКОМ ДИСКУРСЕ

В докладе рассказывается о результатах экспедиций УНЦСА РГГУ в Армению в 2015 – 2016 гг. Исследования проходят в рамках изучения жизненных ценностей и структурирования смысла жизни в России и сопредельных странах: Армении, Украине, Белоруссии, Грузии. Полевая работа проводилась в Ереване и в малых городах: Апаране, Дилиджане, Севане, в селах Апаранского района Армении.

Исследования проводились методом включенного наблюдения и глубинного интервью. Опрошено 78 респондентов в возрасте от 16 до 94 лет. Во время второй экспедиции проводилась съемка документального фильма. Полученные результаты указывают на наличие дискурсов, которые условно можно назвать «общим», «мужским» и «женским».

Общий дискурс

На вопросы о смысле жизни и ценностях респонденты давали традиционные ответы: семья, дети, внуки. Однако анализ нарративов, сопоставление их с наблюдаемыми реалиями жизни выявляют некоторые аспекты мировоззрения армян, которые выходят за рамки классической триады «дом-семья-дети».

«В Армении люди буквально выживают» – основной эмоциональный лейтмотив нарративов, независимо от возраста и места жительства информантов [ПМА 2015]. Абсолютное большинство опрошенных заявили, что живут плохо и / или недовольны жизнью. В качестве основной причины недовольства указывалось отсутствие работы. Недостаточное количество денег для «нормальной» жизни представлялось как следствие отсутствия работы. Наличие «достойной» работы, что означает, по мнению большинства опрошенных, не только хорошо оплачиваемую, но и перспективную работу, – необходимое условие для счастья и получения удовольствия от жизни. Работа для армян обладает не только мерой практической пользы, но и является символом полноценности жизни. Не всякая работа обладает одинаковой символической ценностью.

Мужской дискурс

Необходимость работать за небольшие деньги в нескольких местах респонденты-мужчины оценивают негативно: общий размер заработка, по их мнению, не соответствует затраченному времени и усилиям. Такая работа приводит к ощущению несвободы, суеты, усталости. Невозможность достаточно зарабатывать и обеспечивать достойную жизнь

семьи вызывает у мужчин смесь чувства вины и стыда, ощущение униженности, уязвимости и второсортности, что, вероятно, не соответствует представлению их о собственном статусе, входит в конфликт с чувством удовлетворения от жизни и чувством внутреннего комфорта.

Доступ к работе, очевидно, есть не столько способ получить высокий статус, сколько возможность вообще занять какое-либо положение в меняющейся социальной иерархии армянского общества. Большинство опрошенных мужчин не ощущает себя надежно включенными в какую-либо профессиональную корпоративную сеть, дающую опору и уверенность в завтрашнем дне. У представителей старшего поколения данный конфликт усиливается также постоянным сравнением между тем, что было в СССР, и тем, «как стало». «Какую страну Горбачев развалил!» – типичная оценка произошедшего в конце 1980-х гг. представителями старшего поколения [ПМА 2016].

Следствие отсутствия «достойной» работы – высокий уровень трудовой миграции мужского населения, а также развитие так называемой «женской экономики». Трудовая миграция постсоветского периода – это миграция ради выживания, что отличает ее от подобной практики в советские времена. За последние 10-15 лет это явление приобрело характер национальной катастрофы и угрожает национальной безопасности страны [Абрамян 2008: 56].

На момент проведения первой экспедиции в августе 2015 г. практически все трудоспособное мужское население в одном из сел отсутствовало и находилось на заработках, в основном, в России. По свидетельствам местных жителей, уехать стараются все: от только что окончивших школу юношей до мужчин преклонного возраста; уезжают, пока позволяет состояние здоровья.

Основной ресурс поиска работы за пределами Армении – широко разветвленная сеть родственных связей, а также персональные знакомства с людьми, хорошо интегрированными в российское общество. Вместе с тем эти связи, по свидетельствам подавляющего числа опрошенных мужчин, сезонно работающих в России, являются также и основным препятствием для «хорошего» заработка и, как следствие, обуславливают нежелание многих опрошенных работать в России с армянами в целом: «Русские люди – надежные, а армяне – хитрые, обманут. С армянами больше работать не хочу» [ПМА 2016].

Женский дискурс

На плечи оставшихся женщин ложатся все тяготы сезонных работ, уход за домашними животными, заготовки на зиму, работа по дому, поддержание и ремонт жилища, а также уход за стариками и детьми. В дополнение к традиционным женским обязанностям женщины вынуждены выполнять чисто «мужские», физически тяжелые работы. Счастье женщин, по их словам, зависит от того, дома ли муж. Это не только психологическое удовлетворение от присутствия любимого человека, но и потребность во вполне конкретной физической помощи (о жизни сельских семей см. [Варданян и др. 2012: 518]).

И в зимний период практически все работы, связанные с поддержанием дома и хозяйства также выполняются женщинами. Мужчины, возвращаясь с сезонных работ, отдыхают. Основные занятия мужчин зимой – общение с родственниками, поиск работы и составление стратегического плана на следующий сезон.

Удаленное проживание мужчин рассматривается и мужчинами, и женщинами как нечто неизбежное, вынужденное и безальтернативное. В некоторых семьях подобная практика продолжается годами и десятилетиями, стала «хронической». Наше предположение, что мужчины совместными усилиями могли бы организовать в родном селе предприятие и работать, не покидая семьи, опрошенные мужчины и женщины расценили как невозможное.

Многие женщины высказывали пожелание воссоединиться со своими мужчинами не в родном городе или селе, а более благополучной и счастливой среде. Большинство высказавших такое пожелание считают такой средой Россию, независимо от региона.

Некоторые выводы

Несмотря на то, что подавляющее большинство опрошенных воспроизводило дискурсивную модель «жалобы», мы заметили некоторое несоответствие между ней и контекстом наблюдаемой жизни. Все опрошенные, несмотря на эмоциональные заверения, не находились на грани выживания. Большинство опрошенных в городе и в селе, их дети, родственники имели современные модели телевизоров, смартфонов и компьютеров, автомобили немецких, японских, российских, реже французских марок, собственные дома или квартиры.

В процессе общения с информантами и при последующем анализе стало очевидным, что за индивидуальным опытом восприятия определяется общая культурная модель, усвоенная подавляющим большинством армянского общества и довольно точно в целом воспроизводимая в индивидуальных рассказах. В этих рассказах некое общеармянское культурное знание превращается в личностное знание, повторяется и присваивается индивидуальными рассказчиками, переходит с коллективного уровня на индивидуальный и обратно, обогащаясь личным опытом, пропущенным сквозь фильтр общеармянского дискурса. Постоянно воспроизводимый в интервью бином «было-стало», по нашему мнению, указывает на одну из опорных точек этой модели.

Уровень жизни в советской Армении был одним из самых высоких в СССР. В условиях распада СССР, последующей войны и кризиса, уровень жизни резко снизился [Тер-Саркисянц 1998: 357]. Однако, не только и не столько резкое снижение уровня жизни является причиной недовольства респондентов, в особенности представителей молодого поколения, своей жизнью. Постоянно звучащая в интервью тема движения, потребности развиваться, расти, тема наполненности / неполноценности, по нашему мнению, отражает другую опорную точку армянской культурной модели и особенностей армянского мироощущения. Движение задается наличием цели.

Работа, по нашему мнению, является одной из базовых ценностей для армян, поскольку дает возможность ставить цели и достигать их, двигаться и развиваться.

Естественная потребность в развитии и отсутствие возможности делать это дома приводит армянских мужчин в движение буквально вовне, за пределы города, села, страны. При этом формальные и неформальные связи с родиной не прерываются. Складывается своеобразная форма присутствия в своей стране при фактическом отсутствии, развитие за пределами страны, но активное участие в ее жизни в форме импорта финансов, оплаты налогов, поддержания и воспроизведения традиционных форм семейных и родственных взаимоотношений.

Текущая ситуация в стране воспринимается большинством опрошенных как стагнация, не дающая проявлять индивидуальные способности, реализовать присущую каждому человеку потребность в саморазвитии. Это, а также опыт проживания в диаспоре, определяет, по нашему мнению, тотальное принятие армянами трудовой миграции как естественного и безальтернативного способа разрешения данного конфликта [Абрамян 2000: 57; Мелконян 1988: 99]. Подобное отношение, распространенное в обществе, затянувшийся экономический кризис ведут к постоянно растущему оттоку трудоспособного населения Армении – по меткому выражению одного из респондентов, к утечке «мозгов и мастеров» – что не может не сказаться на будущем страны.

Список литературы и источников:

1. Абрамян Л. А. Армения и армянская диаспора: расхождение и встреча // Диаспоры. Независимый научный журнал. 2000. № 1-2. С. 52-76.
2. Абрамян Л. А. Глобализация по-деревенски: армянский вариант // Сельские метаморфозы. Ред. А.А. Касьянова. Краснодар, 2008. С. 41-74.
3. Варданян Л. М., Саркисян Г. Г., Тер-Саркисянц А. Е. Армяне. (Серия «Народы и культуры»). М.: Наука, 2012.
4. Мелконян Э. Л. Армянская семья в условиях диаспоры // Советская этнография. 1988. № 6. С. 98–104.
5. ПМА 2015, ПМА 2016: Полевые материалы автора, собранные в городах и селах Армении в 2015-2016 гг.
6. Тер-Саркисянц А. Е. Армяне. История и этнокультурные традиции. М., 1998.
7. Galstyan M. The Migration Of National Minorities Of The Republic Of Armenia (Ethno-sociological Research). Yerevan. 2015. p. 184-191.
8. Kharatyan H. Life Is Very Sad (Poverty In Armenia). Yerevan, 2007.

Ольга Кузнецова
Европейский университет в Санкт-Петербурге
Факультет антропологии, магистрант I курса
Институт лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург), научный сотрудник
siilille@yandex.ru

Дарья Мищенко
Langage, Langues et Cultures d'Afrique Noire (LLACAN CNRS, Париж), докторант
Институт лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург), младший научный
сотрудник
zenitchiki@yandex.ru

СУЕВЕРИЯ В ТОРГОВЛЕ

Исследование, результаты которого будут представлены в данном докладе, родилось из неформального разговора с одной из наших будущих информанток, продавцом из небольшого торгового центра. За чашкой кофе она с увлечением рассказывала одному из авторов настоящего исследования о забавных ритуальных действиях, которые осуществляют её коллеги, чтобы привлечь покупателей. Однако вскоре выяснилось, что сама она тоже соблюдает целый ряд обрядов с той же целью: «приманить» клиентов и, шире, привлечь удачу и отпугнуть неудачу. Так сами собой возникли вопросы, на которые нам захотелось получить ответы:

- а) какие именно «магические» действия совершает продавец?
- б) какова мотивировка этих действий?
- в) в какой момент и почему человек начинает соблюдать определённые обряды?
- г) как человек узнаёт, что нужно делать? как распространяется это знание? каково его происхождение?
- д) коррелирует ли суеверность в профессиональной сфере с бытовой суеверностью?

Дальнейшая наша работа была основана на анализе интервью, записанных нами в Санкт-Петербурге в 2015–2016 гг. с людьми, чьим основным видом деятельности является в настоящий момент или являлась в недавнем прошлом торговля. При этом мы решили ограничить круг информантов сотрудниками небольших торговых центров, где торгуют индивидуальные предприниматели (таким образом, ТЦ Купеческий Двор имел шансы попасть в нашу выборку, а ТРЦ Галерея или ТЦ Мега – нет), и непродуктовых рынков (таких как рынок сувенирной продукции). Отчасти это решение было продиктовано доступностью для авторов именно этих «полей», отчасти же наличием у таких мест работы общих, типичных именно для них черт. В первую очередь речь идёт о сходстве финансовой модели, в рамках которой трудятся продавцы (о ней мы скажем подробнее ниже), но также и о некоторых других особенностях: низкая степень специализации отделов, возможность беспрепятственных контактов между продавцами во время рабочего дня и даже относительная гомогенность сотрудников по крайней мере в отношении пола и возраста: в подавляющем большинстве случаев в таких местах работают женщины старше 40 лет.

Исследователи неоднократно отмечали, что вера в действенность магических приёмов возрастает в ситуации риска и / или неопределённости [Мегрелидзе 1935: 163–166; Mullen 1972: 66–72; Vyse 1997; Малиновский 1998: 27–37; Топорков 1998: 36; Назарова 2010: 108]. В нашем случае риск появляется в силу особенностей организации финансовых отношений между продавцом и его работодателем: индивидуальный предприниматель («хозяин», «хозяйка») нанимает нескольких (обычно двоих) продавцов, которые работают в отделе посменно, в то время как сам он организует поставку товара. Фиксированной зарплаты у продавцов при этом нет: их дневная выручка составляется из суммы выплаты «за выход» и процента от продаж. Поскольку «за выход» продавец обычно получает очень немного, порой 200–500 рублей, он оказывается в высшей степени заинтересован в том, чтобы сумма продаж была как можно больше. «Разумные» методы при этом не помогают: несмотря на то, что продавцам известны различной степени рациональности приёмы работы с покупателями (некоторые наши информанты – преданные почитатели книг типа «Как продать что угодно кому угодно»), применить их можно только в случае, если покупатель уже зашёл в отдел или подошёл к прилавку. Однако на сам поток клиентов влияет множество факторов, таких как погода, день недели, число месяца (в конце месяца, когда многие получают зарплату, покупателей больше), сезон, близость праздников и многое другое, вплоть до политических событий. При этом даже самое благоприятное стечение обстоятельств не гарантирует большое количество покупателей, а при наплыве клиентов продаж может быть мало. Таким образом, в своей профессиональной деятельности продавец по сути оказывается пассивен. Типичное решение проблемы заключается в прибегании к магическим практикам. Действия магического свойства создают иллюзию активности и дарят успокоительное убеждение, что человек по крайней мере «сделал всё, что мог».

Вторым источником риска в профессии для наших информантов являются конкурентные отношения как между продавцами из разных отделов (в небольших ТЦ, где едва ли не 90% отделов продают «женскую одежду» и покупатель легко может уйти к другому продавцу, такая конкуренция чрезвычайно высока), так и между продавцами, работающими на одного хозяина (продавцу, стабильно приносящему высокую выручку, хозяин будет давать больше рабочих дней и будет ставить его на наиболее «трудные» дни, когда ожидается большой поток покупателей и когда, следовательно, ожидаемый доход самого продавца будет выше). Таким образом, привлечь удачу оказывается мало: нужно ещё и не отдать её другому, и это, очевидно, также требует выполнения определённых действий. Наши информанты вполне предсказуемо утверждали, что сами никогда не совершают каких-либо действий, направленных на то, чтобы навредить другому продавцу, однако охотно рассказывали о случаях наведённой «порчи» со стороны своих коллег или по отношению к ним. И здесь даже не столь важно, существуют ли подобные практики на самом деле: главное, что разделяемым в данной субкультуре оказывается знание о том, как «теоретически» это делается.

Конкретные действия, осуществляемые продавцом, эксплуатируют несколько основных объяснительных моделей:

а) возлагание ответственности за удачу или неудачу по принципу смежности на тот или иной предмет или действие. Обратив внимание на то, что удачным оказался день,

когда некое действие было совершено определённым образом, продавец будет стремиться «на всякий случай» совершать его и дальше точно так же. Например, заметив, что в удачный день ручка лежала на кассе определённым образом, он может и дальше класть её в такое же положение. В ряде случаев ответственность возлагается на некий объект или лицо, якобы изначально несущее в себе отрицательное или положительное. Некоторые из таких представлений можно отнести к общераспространённым, например, отношение к женщине как носительнице неудачи: многие продавцы отмечали, что удачным день будет, если первым покупателем будет мужчина. Простор для «активных» действий продавца остаётся и здесь: «Если покупают двое – муж и жена, лучше идёт продажа, когда расплачивается муж»; продавец в этой ситуации будет стремиться общаться с мужчиной и брать деньги у него.

б) поддержание привычного хода событий, «исключающего» нежелательные неожиданности, так как новое воспринимается как потенциально опасное: «[п]ривычная чередa событий представляется единой системой; любые изменения нарушают ее внутреннее единство и способны вызвать утрату присущей данному делу “удачи”» [Назарова 2010]. Отсюда стремление соблюдать определённую последовательность действий, в первую очередь перед началом смены.

в) перенос по принципу сходства: определённое действие уподобляется желаемому или, наоборот, нежелаемому, и потому продавец может стремиться к нему или избегать его. Например, передавать деньги в начале смены кому бы то ни было – значит «отдавать» свою выручку. Поэтому продавцы не любят, когда начальство приезжает забирать деньги в начале смены и иногда специально просят производить расчёт в конце дня, когда удаче уже ничто не угрожает. Не менее необдуманый поступок – размен денег по просьбе коллег, потому что он тоже предполагает отдавание денег, а с ними удачи. Делать это можно только после первой продажи. Аналогичное объяснение имеет и убеждённость в том, что нельзя ничего покупать до тех пор, пока сам не продашь первый товар. Вообще же подобное привлекает подобное, и потому многие действия, направленные на привлечение удачи, предполагают манипуляции с деньгами: купюрой водят по прилавку, на прилавок, в кассу или в карман кладут игрушечные изображения банкнот и монет и т.д.

Интересно, что «несрабатывание» действия не является достаточным основанием для того, чтобы отказаться от него: наши информанты часто говорили о том, что если, несмотря на правильное соблюдение всех ритуалов, день оказался неудачным, они скорее постараются найти объяснение неудачи в каком-либо неучтённом событии, но не откажутся от совершения привычных обрядов и продолжат соблюдать их «на всякий случай». Таким образом, сложившаяся система оказывается очень устойчивой и склонна скорее к разрастанию и усложнению, а не к упрощению.

Расширение репертуара практик происходит не только за счёт поиска причинно-следственных связей в собственных действиях, но и внутри профессионального сообщества от одного его члена к другому. Естественно, этот способ оказывается затруднён в ситуации, когда каждое неосторожное действие может привести к «сглазу». Наши информанты отмечали, что не рассказывают друг другу о своих собственных специфических действиях, но при дружеских отношениях между продавцами они могут

делиться друг с другом «общими» знаниями о действиях, которые могут принести удачу в торговле: например, рассказывают о том, какому святому нужно молиться. Кроме того, они могут обсуждать действия других продавцов, обсуждать их ошибки или правильные поступки.

Часть магических действий и представлений может быть отнесена к общим суевериям, присущим данной культурной среде в целом. В их числе можно назвать и уже упоминавшееся наделение женщины негативным влиянием, и представления о рассыпанной соли как предвестнице несчастья, и многое другое. Однако в профессиональной среде продавцов эти представления наделяются особым значением, на их основе формируются специфические действия. К примеру, в одном из торговых комплексов ходит легенда о начальнице, разорившейся из-за того, что её продавщица посыпала отдел солью в надежде привлечь покупателей, хотя каждый знает, что подманить можно сладким – сахаром, а соль приводит к несчастью.

В то же время наши материалы показывают, что обязательной связи между суеверностью в повседневной жизни и в профессиональной деятельности у продавцов нет: во-первых, многие наши информанты, имеющие опыт работы в другой сфере или в торговле, но с фиксированной зарплатой, отмечали, что начали практиковать определённые «магические» действия только на новой работе. Таким образом, именно неопределённость их финансового положения и невозможность гарантировать достижение результата при помощи собственных навыков вынуждает их компенсировать пассивность выполнением ритуальных действий. Во-вторых, очевидно, что соблюдение специфических ритуалов в торговле направлено на достижение результата в конкретной области, а их несоблюдение не может оказать влияние на «удачу вообще». К примеру, нарушение последовательности действий во время утренних сборов в выходной день не ведёт к фатальным последствиям и не может отпугнуть удачу в работе.

Собранный нами материал также позволяет утверждать, что суеверия в торговле являются живыми логическими структурами. Для тех, кто ими пользуется, мотивировка всегда прозрачна: наши информанты никогда не испытывали затруднения с объяснением внутренней логики своих действий. Следствием этого является жизнеспособность системы суеверий и способность к потенциально бесконечному разрастанию, ведь набор конкретных ритуальных действий каждый продавец создаёт для себя сам на основании собственных наблюдений о причинно-следственных отношениях.

Список литературы:

1. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Рефл-бук, 1998.
2. Мегрелидзе К. Р. О ходячих суевериях и «пралогическом» способе мышления (реплика Леви-Брюлю) // Академику Н. Я. Марру. Под ред. И.И. Мещанинова (АН СССР. Т. XLV). М., Л.: Изд-во акад. наук СССР, 1935. С. 461–496.
3. Назарова И. Приметы в профессиональной сфере // Профессии.doc. Социальные трансформации профессионализма: взгляды снаружи, взгляды изнутри. М., 2007. С. 295–312.

4. Назарова И. Почему мы (не) верим в приметы? // Антропологический форум. 2010. № 13 Online. С. 107–116.
5. Топорков А. Л. Суеверные приметы и мифология повседневности // Мифология и повседневность. СПб.: Издательство РХГИ, 1998. С. 32–42.
6. Mullen P. B. The Function of Magic Folk Belief among Texas Coastal Fishermen // The Journal of American Folklore. 1972 (Jan.– Mar.). Vol. 85. No. 335. P. 66–72.
7. Vyse St. A. Believing in Magic: The Psychology of Superstition. N.Y.; Oxford: Oxford University Press, 1997.

СООБЩЕСТВО РУССКОЯЗЫЧНЫХ РОДИТЕЛЕЙ В ЛОНДОНЕ: ВОСПИТАНИЕ ДВУЯЗЫЧНЫХ ДЕТЕЙ КАК АДАПТАЦИОННЫЙ РЕСУРС

Русскоязычные в Великобритании (и особенно в Лондоне) – это множество очень разных по целому ряду параметров людей, среди которых: эмигрировавшие в 2000-х гг. программисты; выпускники британских университетов, оставшиеся в стране из-за карьерных перспектив; молодые неквалифицированные мигранты (преимущественно с постсоветского пространства), к моменту приезда не имевшие твердой почвы под ногами. Отдельную категорию составляют смешанные семьи, экономическое положение которых позволяет одному из родителей сосредоточить свои силы на воспитании детей. Принимающее сообщество в Великобритании также расколото по социально-классовому признаку, и иммигранты интегрируются не в общество в целом, а в какую-то из этих социальных подсистем. Одной из таких подсистем является сообщество русскоязычных родителей, о котором и пойдет речь в данной работе.

Русскоязычные мигранты воспитывают детей в условиях доминирования английского языка и английской культуры, и русский язык становится для них не просто средством общения, а частью культурного капитала, который они хотят передать своим детям. Поддержание русского языка в семейном контексте как материнского, по мнению многих родителей, является их прямой обязанностью, и эта задача обычно существует параллельно с желанием ускорить адаптацию детей в принимающем сообществе. Семья, таким образом, выступает «сообществом практики», располагающим собственными нормами использования языка, в котором взрослые сознательно выбирают и применяют определенные стратегии языкового выбора [Lanza 2007]. Более того, воспитание детей в двуязычной среде заставляет родителей пересматривать свой взгляд на функции образовательных учреждений, организацию домашнего пространства и досуга, выбор собственного круга общения, а также на сам процесс воспитания. Имея иной опыт взросления, мигранты первого поколения задаются вопросом, какое место займут их дети в принимающем сообществе, став взрослыми, и каким образом на их становление повлияет, с одной стороны, их «русскость», поддерживаемая внутри семьи, а с другой – среда, в которой они растут.

Данными для исследования послужили интервью с мигрантами первого поколения старше 30 лет, которые имеют как минимум одного ребенка, рожденного в Великобритании. В большинстве своем семьи, с которыми мне удалось встретиться, принадлежат к среднему классу, а значит, хотя бы один из родителей располагает временем и силами для поддержания русского языка в семейном контексте. Мои информанты также активно вовлечены в жизнь русскоязычного сообщества, чтобы, по их словам, дать детям возможность общаться на русском языке не только в домашней обстановке. Знакомство с другими русскоязычными семьями позволяет взрослым продемонстрировать, что русский язык является полноценным средством взаимодействия с окружающим миром, а не секретным кодом, который используется только в семейном

кругу. Таким образом, стремление родителей (преимущественно женщин) включить детей в русскоязычную среду заставляет их самих интегрироваться в сообщество русскоязычных семей и постепенно менять свой образ жизни и круг общения. В результате они обрастают большим количеством связей в сообществе, что подталкивает их к самореализации внутри него.

Ознакомившись с существующими исследованиями, посвященными русскоязычному сообществу в Великобритании, которые в большинстве своем обнаруживали неустойчивое положение иммигрантов, я никак не ожидала, что русскоязычные родители будут представлять собой группу людей, обладающую чувством групповой солидарности, а также услышать, что сами информанты считают себя частью сообщества, которое десять лет назад описывалось как «невидимое» [Korpiņa 2005]. Мне близка позиция О. Моргуновой [Morgunova 2006], которая рассматривает русскоговорящее сообщество не только в реальном, но и в виртуальном контексте, и приходит к выводу, что оно существует лишь в сети Интернет. Исследовательница утверждает, что с развитием электронных средств связи и Интернета для иммигрантских сообществ возросли возможности сохранения связей со страной происхождения, что способствует сохранению этнической идентичности и культурных практик. Ею также рассматривается семантика концептов «Европа» и «Запад», актуальных для участников Интернет-форумов русскоязычных эмигрантов в Великобритании, и риторические стратегии, к которым прибегают эмигранты, конструируя образ «другого». Другая точка зрения принадлежит А. Печуриной, которая пишет, что сообщество обнаруживается и в реальном контексте: «русская» идентичность конструируется и поддерживается внутри семьи, проявляясь в способе организации домашнего пространства, а сообщество образуется при объединении нескольких таких семей [Pechurina 2010]. В конце 2000-х гг. исследователи приходят к выводу о том, что русская миграция в Великобритании проявляется публично: «видимым» русскоязычное сообщество становится в памятные для его членов даты. Так, Э. Байфорд [Byford 2012], опираясь на данные, полученные в ходе наблюдения и интервьюирования, а также на теорию социального взаимодействия И. Гофмана и антропологию ритуального действия В. Тернера, обнаруживает центральный механизм кристаллизации диаспоральной идентичности – перформативные публичные акции (фестиваль «Русская зима» на Трафальгарской площади, великосветские балы, маскарады с советской атрибутикой), через которые социально и символически конструируется русская диаспора в Великобритании. По мнению автора, диаспоральное сообщество проявляется и обретает свой смысл именно в процессе самого исполнения.

На основе взятых мной интервью с русскоязычными родителями и наблюдением за их активностью в социальных сетях, а также во время культурных и общественных мероприятий (или, пользуясь терминологией Э. Байфорда, «перформансов “сообщества” русскоязычных мигрантов»), я изложу свою точку зрения на то, что представляет собой и за счет чего растет сообщество русскоязычных родителей, стремящихся сохранить «русскость» в своих детях; каким образом русскоязычный иммигрант может войти в данное сообщество и какие факторы влияют на успех в нем. В этой связи мне представляется необходимым осветить характер взаимоотношений между русскими и русскоязычными внутри сообщества, их языковые идеологии и практики, поскольку эта тема не раз поднималась моими информантами, а потому представляется мне значимой для осмысления полученного материала.

В данной работе также предпринимается попытка рассмотреть вопросы гендерных различий родительства и детства; того, как осуществляются материнство и отцовство в

мигрантских семьях; какую роль в поддержании миноритарного языка играет каждый из членов семьи; можно ли говорить о стратегиях языкового поведения, более характерных для матерей / отцов [Kopeliovich 2009]; в какой степени присутствие бабушек и дедушек влияет на языковую ситуацию и как это влияние оценивают сами родители [Kenner, Ruby, Jessel, Gregory & Arju 2007].

Список литературы:

1. Byford A. The Russian Diaspora in International Relations: «Compatriots» in Britain // *Europe-Asia Studies*. 2012. Vol. 64 (4). P. 715-735.
2. Kenner C., Ruby M., Jessel J., Gregory E., Arju T. Intergenerational learning between children and grandparents in East London // *Journal of Early Childhood Research*. 2007. Vol. 5 (3). P.219-243.
3. Kopeliovich S. Reversing language shift in the immigrant family: A case study of a Russian-speaking community in Israel. Saarbrücken, 2009.
4. Копнина Н. East to West Migration: Russian Migrants in Western Europe. Aldershot, 2005.
5. Lanza E. Multilingualism and the family // P. Auer and L. Wei (Eds.). *Handbook of multilingualism and multilingual communication*. 2007. Vol. 5. P. 45-67.
6. Morgunova O. Europeans, not Westerners: How the Dilemma «Russia vs. the West» is represented in Russian Language Open Access Migrants' Forums (United Kingdom) // *Ab Imperio*. 2006. Vol. 3. P. 389-410.
7. Pechurina A. Creating a home from home: Russian communities in the UK. The University of Manchester, 2010.

ОТ ИЗБАЛОВАННОСТИ К ИНВАЛИДНОСТИ: АФФЕКТЫ (НЕ)УЗНАВАНИЯ АУТИЧНОГО РЕБЕНКА В ГОРОДЕ

Дети с ранним детским аутизмом (РДА) или расстройством аутистического спектра (РАС) относятся к категории индивидов, чья стигма не является зримой вне коммуникации, в отличие от детей с ДЦП, синдромом Дауна и прочими очевидными признаками инвалидности. Имея нарушения в области эмоционально-волевой сферы, поведения и социального взаимодействия, аутичные дети производят впечатление капризных, избалованных, а иногда жестоких. Отсутствие очевидных для глаз обывателей дефектов, связанных, в первую очередь, с телесной инаковостью, не позволяет посторонним обнаружить симптомы отклоняющегося от нормы развития. Внимание зачастую привлекает неприемлемое поведение ребенка с РДА. Именно оно делает его присутствие заметным. Не отягощенный правилами, в том числе городской жизни, он плохо встраивается в городской порядок, нарушает его привычные ритмы и множественные режимы ограничений.

Предметом анализа в данной работе являются аффекты превращения ребенка с ментальными нарушениями, скрытыми от посторонних глаз, в очевидно «ненормального». Поскольку местом действия выбран город, особое внимание уделяется практикам потребления города семьями с аутичными детьми. Доклад основан на наблюдениях, сделанных во время сопровождения небольшой группы детей и их родителей в городе Ростове-на-Дону в рамках одного из проектов реабилитационного центра «Содействие»⁷, в ходе личных прогулок и поездок в общественном транспорте, также использовались данные нарративных интервью с родителями детей с РДА и РАС.

На первый взгляд кажется, что город является конгломератом всевозможных впечатлений для ребенка. Однако специфика диагноза такова, что аутичные дети неравномерно чувствительны и предельно избирательны в фокусировке на чем-либо, что, по мнению обыкновенного человека, не заслуживает внимания, являясь лишь фоном или шумом городской повседневности. В их поле зрения попадает незаметное для большинства горожан переделывание, обустройство или утилизация городских объектов, будь то смена маршрута, ремонт дороги, гаджеты в общественном транспорте или ликвидация магазина. Например, исключительное значение для девятилетнего К. имеют ступени и лестницы (*К. всегда надо подниматься по ступенечкам, потом проходить возле входа и уже дальше ну немножко, как говорится, круг делать*), а для

⁷ Речь идет о программе центра «Содействие», направленной на расширенное освоение города семьей с особым ребенком. Программа предполагает посещение парков, аквапарков, зоопарков, катков, театров, музеев и других развлекательно-развивающих учреждений в составе небольшой группы детей (5-6) и родителей в сопровождении одного или двух специалистов в выходной день. Задачей программы в том числе является работа с нежелательным поведением особых детей в условиях городской среды.

четырёхлетнего Т. источником удовольствия особого рода выступает галька (*Наберет полный кузовок камней, которые мы должны были бросать в фонтан [смеется] возле Дворца спорта и, причем камни ему нравилось набирать – плоскую галечку возле Стоматологии [смеется]*). Подобная расстановка акцентов маскирует или нивелирует огромный массив уличной информации – она ускользает от взгляда особого ребенка, не трогая и будто отскакивая. Та же, что попадает в фокус (следы животных, реклама), завораживает и приостанавливает, олицетворяя собой пространство, маркируя маршрут и, наконец, превращаясь в секретное знание о городе. Захватывая целиком, это «знание» делает ребенка с РДА и без того уязвимым, тревожным, не способным к эмоционально-волевой регуляции, склонным к протестам и истерике.

В то же время город с его внятыми, а иногда и жесткими способами обращения с пространством диктует свои правила демонстрации эмоциональных регистров и поведения, не всегда соответствующих здравому смыслу. Причудливость и затейливость правил, противоречащие комфорту и экономии времени, отчетливо видны на примере порядка пользования общественным транспортом: *«[Неудобно ехать стоя – Л.К.] Ему [уже упоминавшемуся мальчику П. – Л.К.] не понятно, почему, допустим, автобус подъехал, да, а мы в него не садимся; Вот сели в маршрутку, но маршруточник ждет, пока наполнится. Мы сидим 5 минут, 10 минут сидим, он уже устал сидеть, народа нет, мы уже вышли на улицу подождать. Он кричит, прогинается».*

Во многих случаях именно детский крик и «бессилие» взрослых становятся поводом для вовлечения равнодушных очевидцев в контакт с особым ребенком и его родителями:

Мы пошли в Леруа Мерлен. Нам нужно было купить обои. П. не нравится Леруа Мерлен. Обои вообще ему не нравятся <...> Он начинает падать. Если он в тележке, уже планирует не планирует – выкидывать все, и в тележке выгибаться, и начинает криком орать, просто визжать как будто бы его режут <...> Охранник тут подошел «Что? Вам может быть нужна помощь?».

Другой пример: автор⁸ с мальчиком 6 лет П. вышла из Трогательного зоопарка в парке Революции, чтобы продолжить прогулку. П. хотел вернуться в зоопарк, упал на землю в нескольких шагах от центральной аллеи и начал кричать. Автор вела себя в соответствии с методом АВА-терапии⁹, то есть не пыталась успокоить П., договориться с ним или поднять его с земли, а стояла рядом, отвернувшись немного в сторону. Подошла женщина лет пятидесяти, которая остановилась и обратилась к П.: *«Посмотри, двухлетние так себя не ведут, а ты <...> А то пойдем со мной к Екатерине Андреевне – она ПЕДАГОГ, она с тобой быстро справиться!»*

Оба эпизода демонстрируют реакцию горожан на сбой в привычном социальном порядке. Крик и слезы дестабилизируют нормативность города, вызывая волнение и упрощение коммуникативной текстуры. В то же время современные программы помощи аутичным детям, например, АВА-терапия, напротив, предписывают игнорирование нежелательного поведения и контроль эмоций. Второй случай характеризует отношение к

⁸ Автор является специалистом центра «Содействие» и по просьбе матери П. проводила с ним время в парке в выходной день.

⁹ АВА-терапия (Applied Behavior Analysis) – один из основных методов работы с детьми с РДА и РАС, в основе которого бихевиористские принципы обучения.

подобного рода практикам воспитания в современном российском обществе. Очевидно, что упомянутые техники не нормализованы за пределами сферы особого детства. А действия вооруженных ими родителей, точнее их бездействие, из перспективы городских обывателей попадают в зону повышенного внимания и заботы.

Совершенно другой аффект, схожий с «эмоциональной турбулентностью» [Cahill, Eggleton 1994], производится в момент озвучивания диагноза. Во время посещения детской площадки в ТРЦ «Мега» 11 летний О. отобрал у 3-х летнего ребенка игрушку. Мужчина, по-видимому отец малыша, решительно направился к О., рассматривающему игрушку, со словами «Ты что делаешь?». Специалист центра «Содействие», оказавшаяся у него на пути, произнесла: «Успокойтесь. У него аутизм!» Мужчина приподнял руки, развернутые ладонями вперед, а затем опустил их, сделал пару шагов назад и сел. Специалист вернула игрушку ребенку и увела О. с детской площадки.

Обнаружение невидимой детской стигмы вызывает у горожан особый эмоциональный отклик – замешательство. Оно возникает как реакция на разрушение повседневных фоновых ожиданий [Гарфинкель 2007]. Замешательство затрудняет интерпретацию происшествия из-за невозможности его узнавания и понимания, ведет к потере способности управлять ситуацией и прерывает коммуникацию.

Во время прогулки в парке Островского П. привлек детский аттракцион «Рыбалка». Автор с ребенком и его мамой подошли к бассейну с плавающими рыбками. П. не хотел ловить рыбу с помощью намагниченной удочки и стал доставать ее руками. Глядя на это, женщина лет 45, обслуживающая аттракцион, сделала нам несколько недвусмысленных замечаний и бросилась показывать П., как правильно ловить рыбу. После того как автор озвучила диагноз (*У нас особый ребенок. У него аутизм*), она сказала: «Ой, девочки, простите!» – и отошла в сторону.

Из эпизода видно, как сообщение о ненормативности мальчика деконструирует подразумеваемый очевидицей статус и ребенка, и его сопровождения как «некомпетентных» или «нерадивых» родителей. Говоря словами И. Гофмана, привычное обращение участницы действия к категоризациям, которые, как выяснилось, не отвечали ситуации, заставили ее испытать неловкость [Goffman 1990: 31]. Неловкость и замешательство в обоих случаях сопровождалось физическим дистанцированием.

В большинстве случаев родители аутичных детей озвучивают диагноз только в безвыходных или неконтролируемых ситуациях. Им свойственен отказ от стигматизации ребенка и жертвование статусом собственной родительской успешности. Личное знание удерживается в резерве, поскольку сообщает случайным прохожим больше, чем они могут и хотели бы сказать.

Члены семьи аутичного ребенка изобретают специфические тактики обращения с пространством внутри города с учетом особых пристрастий ребенка: «*Проезжаем мимо Зоопарка мы чаще с истерикой жуткой «Как же мимо?» <...> Очень редко там кто-то понимает [речь идет о водителях такси – Л.К.], что мне лучше постоять в пробке 20 минут, чем проехать мимо того заведения, которое вот не нужно сейчас <...> Стараемся как бы этих маршрутов избегать*». Подобные нарративы, с одной стороны, демонстрируют связь между эмоциями и пространством, а с другой – показывают

альтернативные способы регуляции аффекта посредством обращения с местом¹⁰. Практика ограничения и исключения отдельных городских сегментов не предполагает легкого взаимодействия с городом – спонтанной навигации на дорогах, незапланированного посещения публичного места, но минимизирует работу с эмоциями аутичного ребенка на виду у горожан.

Список литературы:

1. Амин Э., Трифт Н. Внятность повседневного города // Логос. 2002. № 3/4.
2. Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии. СПб.: Питер, 2007.
3. Blum A. The imaginative Structure of the City. Quebec: McGill-Queens University Press, 2003.
4. Cahill S.E., Eggleton R. Managing emotions in public: the case of wheelchair users // Social Psychology Quarterly. 1994. № 57 (4). P. 300–312.
5. Goffman E. Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. London: Penguin Books, 1990.
6. Ryan S. «Meltdowns», surveillance and managing emotions; going out with children with autism // Health & Place. 2010. № 16. Электронный источник: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2927009/> (дата обращения: 20.03.2016).

¹⁰ В исследованиях К. Anderson, S. Smith и J. Davidson рассматривается взаимосвязь между эмоциями, воплощением и пространственностью и содержится призыв к более пристальному вниманию к эмоциям как средству, позволяющему понять взаимосвязи между людьми и пространством [Ryan 2010].

ПЕРЕВОД С ГОРОДСКОГО НА ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ: КОДЫ КОММУНИКАЦИИ С ПЕРСОНИФИЦИРОВАННОЙ УРБАНИСТИЧЕСКОЙ СРЕДОЙ

Современная постиндустриальная среда своим стержнем мыслит город (часто – мегаполис), поэтому работы по восприятию человеком городского пространства давно перестали быть новаторством. Урбанистика открыла новую страницу в изучении взаимосвязей между физическими характеристиками городов и районов (планировкой, озеленением, организацией коммунальных служб) и антропологическими характеристиками населения. Однако, к сожалению, ряд явлений остается практически неосвещенным¹¹ в литературе. В частности, это относится к кругу современных представлений об одушевленности города, для исследования которых необходимо обратиться к инструментарию фольклористики.

Не надеясь охватить все аспекты персонификации города, настоящий доклад предлагает анализ текстов, посвященных одному из них – мифологическому представлению о том, что город способен коммуницировать с человеком на правах равного, а иногда и иерархически более высокого существа. Этот контакт может реализовываться разными путями и на разных «языках», обзор которых будет представлен в данном докладе.

Материалом исследования послужили 30 устных интервью, 14 письменных, а также 64 текста из социальных сетей (преимущественно «Живого Журнала», ВКонтакте, Facebook, Diary.ru).

Выборка текстов представляется достаточно репрезентативной, т.к. во всех типах источников встречаются одни и те же модели – как языковые, так и мифологические, – что доказывает их неслучайность и достаточно широкое распространение.

¹¹ Можно назвать несколько работ, фокусирующихся непосредственно на вопросе персонификации городов или касающихся его в рамках более широких, обычно семиотических, исследований: [Неклюдов 2005; Brown, Sampelo 2014; Лотман 1992; Топоров 2003] и др., однако, к сожалению, не существует работ, сосредоточенных на анализе персонификации городов как современного реального представления, бытующего не в литературе, а в городской мифологии, эксплицирующегося в нарративах и порождающего действующие практики. Кроме того, стоит учитывать, что многие работы, посвященные поиску «genius loci» и специфике городского текста, имплицитно содержат персонификацию города в своём языке описания (примеров тому огромное количество, приведу два: знаковую работу [Джекобс 2011], в посвящении которой стоит следующий текст: «Городу Нью Йорку, куда я приехала в поисках счастья <...>», а также первые предложения статьи [Смотрина 1993] из сборника «Метафизика Петербурга»: «Города появляются на свет, растут, живут своей неповторимой жизнью и даже умирают. Они похожи на людей, и это не удивительно, поскольку город и есть плод замыслов и деяний человеческих». На месте последнего примера могло быть начало практически любой статьи, посвященной городу, и написанной с помощью инструментария философии, литературоведения или культурологии.

Итак, после анализа материалов (посредством структурно-семиотического метода и контент-анализа) стало возможным достаточно чёткое выделение основных типов «контакта» человека и города. Кроме того, были выявлены основные семиотические механизмы, позволяющие людям его конструировать.

1. Пространственный код коммуникации.

Человек делает вывод о том, что «город говорит с ним», в первую очередь, опираясь на свой топографический опыт. В этом случае значимыми информационными единицами оказываются успех или неудача преодоления маршрута, блуждание или, наоборот, легкая ориентировка в пространстве. Сложности достижения той или иной точки городского ландшафта человек связывает с волей локуса и его реакцией на конкретного человека. Примером подобных текстов может послужить следующий:

Берлин <...> говорит: ну давай, давай, давай бегать и играть, давай я тебе покажу ещё вот это, а давай я тебя сейчас заведууу вон тудаа!.. <...> например, в первый вечер поехала встречаться с Аней и Ильёй и потерялась на станции Фридрихштрассе. бегала вниз-вверх; чувство такое, будто указатели вроде и есть, но я НЕ МОГУ ПОНЯТЬ <...> и вот, ровно после того, как прооралась и посмеялась, нужный переход нашёлся, причём, было непонятно, как я его не видела всё это время. и так почти всякий раз, стоит мне остаться с городом наедине [Орико-сан 2013].

2. Событийный код.

Несколько шире представлены те мифологические представления, которые базируются на идее коммуникации города с человеком посредством событий, происходящих в нем. Воля города может быть выражена через управление судьбой человека в городе, удачный или неудачный исход его дел, результат начинаний, совпадения, «роковые» встречи т.д.

Мне кажется, она [Москва – Е.М.] со мной смирилась. В какой-то момент она просто подумала: «Ну, что делать?» Это как первая седина. Я – ее седина. Она в начале меня закрашивала <...> Например, когда мы приехали в Москву впервые,

Статус Фото / Видео Событие из жизни

16 Апрель в 22:29



первое, что я сделала – это потерялась в метро, конечно же. Когда мы приехали второй раз с концертом, у нас на концерте было ровно 5 человек. Ну и так продолжалось какое-то время. Все было ужасно, дорого, страшно, много людей. <...> все это было странно, ну а потом как бы... я привыкла, она привыкла – и мы успокоились [ЕГ].

3. Вербальный код.

3.а. Разговор города с человеком

Предыдущие маркеры участия города (Города с большой буквы) в жизни людей

необходимо угадывать, вычитывать, интерпретировать – фильтрация хаоса впечатлений и событийного потока, в который человек погружается в городе, требует развитого абстрактного мышления, умения подгонять конкретику под обобщенные модели, подниматься (хоть и в рамках мифологического дискурса) на мета-уровень анализа. В случае со следующим, вербальным кодом коммуникации, этого не происходит. Люди считают непосредственные «послания» города без дополнительной перекодировки, так как они выражены на «человеческом» языке. Например, таковыми могут служить удачно попавшиеся на глаза афиши, вывески, билл-борды, названия улиц и т.д.

Питер «подбрасывает» таблички с именами знаковых для меня людей и юморит вывесками и граффити с понятными мне скрытыми смыслами [МЭ].

На рисунке представлен скриншот поста в социальной сети Facebook, в котором девушка подписывает фото граффити хештэгом #городговорит, воспринимая надпись на заборе на свой счет. Фотографию сопровождает следующий текст: *как-то так. #городговорит #streetart #streetrtmoscow*. Первый хештэг апеллирует к сложившейся ровно на том же материале традиции, бытующей в соответствующих пабликах в соцсетях. Интернет-сообщества «город_говорит», «#городговорит» и т.п. специализируются как раз на фотографиях граффити и других вербальных «высказываниях» города.

3б. Разговор человека с городом.

Помимо говорения, выражения собственных воли и позиции, город может оказываться и слышащим существом. В большинстве случаев это происходит также на вербальном уровне – его можно просить (и он слышит), с ним нужно здороваться и прощаться, его можно благодарить, предъявлять претензии и т.д.

а) *И... я, короче, еду такая... и просто говорю с Москвой <...> говорю: «Слушай. Ну, блин, ну, я понимаю, что... ну, что ты... ты хочешь, чтоб я тут осталась...» Потом говорю: «Ну слушай, я щас не в силах вообще... тут остаться... давай, я обязательно к тебе приеду, ты же знаешь, что я приеду еще, и еще, и еще, и в конце концов скорее всего даже останусь» и так далее, потом говорю: «давай ты сейчас меня отпустишь, чтобы я смогла вырасти до тебя, и заработать денег, как бы... и приехать достойной тебя, вообще... давай, пожалуйста, я щас уеду в Питер обратно»... и я успела на поезд [ММ]¹².*

б) *У меня бывает так, что я запарываюсь и... гуляю... и могу, там, не знаю, вести рукой по стене и разговаривать со стенкой... ну, условной. Или с домом. Бывает так, что-о-о... типа, ну, я даже не знаю... ну, какой-то такой диалог! Ну, я не знаю, как это сказать. Ну, то есть просто могу идти, ну и, там, с домом или с улицей разговаривать. И... там, могу сидеть, куда-то прислониться спиной и говорить просто что-то там... «Что было? Как дела? А... что видел?» Ну, и придумывать всё подряд. [При этом ты ответ какой-то ловишь?] Ммм... Да. Ну, мне нравится представлять, что там... что становится теплее, например. Ну, складывается... Поэтому я говорю, что город принимает, условно, потому что мне всегда... То есть я понимаю, что это больше в воображении, наверное... Я не хочу верить в*

¹² Здесь и далее при помощи многоточий «...» я обозначаю паузы в речи информантов.

это, ну я понимаю, что это скорее больше воображение, чем... действительность... Но... мне очень нравится так думать [улыбается]. У меня со Стокгольмом связывается так особенно [ДГ].

Интересно, что на примере последнего текста, в частности, видно, что город и человек общаются с использованием разных кодовых систем (вербальной и термической).

Кроме того, очень интересна рефлексия информантов над степенью достоверности их представлений. Автор первого нарратива в этом блоке убеждена в истинности контакта с городом. Она подчеркивает, что именно благодаря просьбе, адресованной городу, она успела на поезд – так как не указывает никаких других (физических!) действий, предпринятых ею для этого, не описывает ускорение шага или поиск перрона. Финальная фраза «я успела на поезд» является для нее логическим завершением рассказа о диалоге с пространством. В то же время для автора второго текста ощущения от контакта с городом – скорее игра, чем реальность, однако это игра, на которую она тратит силы и время, которая ей нравится и от которой она не собирается отказываться.

4. Перцептивный код.

Неочевидным, но реально существующим кодом коммуникации города и человека в представлениях информантов выступает ещё один, названный нами перцептивным. Многие информанты эксплицируют представление о том, что *город принимает* в том случае, когда человеку в городе хорошо, приятно, психологически комфортно, когда он живет в каком-то особом состоянии восприятия реальности (или наоборот, распространены представления о том, что *город давит*, что информанту в определенном городе *всегда грустно*). К этому же присоединяются представления о том, что какие-либо города, районы или кварталы могут быть *живыми, одушевленными, настоящими*, в то время как другие – *пустыми, мертвыми, никакими* и т.п.

Это с трудом формализуемое представление касается рефлексии не просто над событиями или пространством, но над собственным восприятием, и, более того, касается рефлексии над рефлексией. Имеются в виду практически не категоризируемые особенности рецепции городского текста, выражающиеся, например, в следующем тексте (и ему подобных):

[Говорит о приезде в Венецию после долгой подготовки поездки] А тут [район – Е.М.] Сен-Поло. Он такой, самый никакой, пожалуй. У него нет... для меня, по крайней мере, никакой отличительной... там, не знаю... индивидуальности никакой. Там такие же стены, такие же эти самые... но вроде бы такие же, а души там за ними почему-то не наблюдается. Не знаю, почему <...> И я по нему иду-иду... я понимаю, что я должна чувствовать там, не знаю, радость, восторг, всё остальное, потому что [шепотом] блядь, это Венеция! Я! За неё! То-сё! И понимаю, что мне здесь... вот прямо здесь мне неуютно и не хочется. Мне... и... ну там... Вот здесь мне не нравится. И вот это ощущение – «блин, как это может быть, это же Венеция» – ну подумай, разуй глаза, это же Венеция, блин, где ты находишься! Вот это вот противоречие – что мне должно быть хорошо, а мне почему-то нехорошо, оно вот меня прям очень тогда накрыло. Оно ещё добавлялось

на вот это вот ощущение того, что я... вот там бедный гасконец, приехал э... вот... а меня [со смешком] отвергают. Она [Венеция – Е.М.] не хочет со мной разговаривать. Вот, вот... <...> Этот вот момент начала, что ты пришёл, а тебя [шепотом] не хотят... Ойй. Вот это было прям ужас [ОВ].

Подводя итог вышеприведенному анализу, необходимо заключить, что коммуникация с городом может проходить на самых разных уровнях. «Реакции» и «ответы» города могут быть сконструированы носителем мифологических представлений из его успешного или неуспешного опыта построения маршрутов (*пространственный код*); благодаря фильтрации через ту или иную рамку событий, происходящих с ним в городе (*событийный код*); на основании «вычитывания» городских посланий из лишающихся непосредственного авторства вербальных артефактов города (афиш, граффити) (*вербальный код*); а также на основании анализа своего субъективного состояния в той или иной городской среде и ощущения её более или менее эмоционально заряженной (*перцептивный код*).

Таким образом, человек конструирует своё общение с городом через восприятие полученных в нём впечатлений как знаков. При этом референт может быть приращен практически к любому явлению городской реальности, вне зависимости от того, к чему оно относится – к городскому ландшафту, событиям из жизни информанта, вербальным (обычно рекламным) городским текстам или к психологическому состоянию человека.

Список источников:

1. Орико-сан (Небель О). Ещё про Берлин и не только // Блог на Livejournal.com. 01.08.2013. Электронный источник: <http://olga-nebel.livejournal.com/1429791.html> (дата обращения: 20.03.2016).
2. [ЕГ]: 1989 г. р., жен., род. в Тюмени, обр. высшее; устное интервью, зап. Е.К. Малой, Москва, февраль 2015 г.
3. [МЭ]: 1979 г. р., жен., род. в Красноярске, обр. высшее; анкетирование с откр. вопр., февраль 2015 г.
4. [ММ]: 1991 г. р., жен., род. в Барнауле, обр. высшее; устное интервью, зап. Е.К. Малой, Москва, ноябрь 2014 г.
5. [ДГ]: 1995 г. р., жен., род. в Москве, обр. незаконченное высшее; устное интервью, зап. Е.К. Малой, Москва, ноябрь 2015 г.
6. [ОВ]: 1989 г. р., жен., род. в Санкт-Петербурге, обр. высшее; устное интервью, зап. Е.К. Малой, Москва, декабрь 2015 г.

Список литературы:

1. Brown S., Campelo A. Do Cities Have Broad Shoulders? Does Motown Need a Haircut? On Urban Branding and the Personification of Place // Journal of Macromarketing. 2014. Vol. 34. № 4. P. 421-434.
2. Джекобс Д. Смерть и жизнь больших американских городов. Пер. с англ. Л. Мотылева. М.: Новое издательство, 2011.

3. Лотман Ю.М. Символика Петербурга и проблемы семиотики города // Ю.М. Лотман. Избранные статьи: в 3 т. Т. 2. Таллин: Александра, 1992. С. 9-21.
4. Неклюдов С.Ю. Тело Москвы. К вопросу об образе «женщины-города» в русской литературе // Тело в русской культуре. Сост. Г.Ф. Кабакова, Ф. Конт. М.: НЛО, 2005. С. 361-385.
5. Смотрина М. Истоки // Метафизика Петербурга: Петербургские чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 1. СПб., 1993. С. 25-37.
6. Топоров В.Н. Петербургский текст русской литературы. // СПб.: Искусство, 2003.
7. Уваров М.С. Поэтика Петербурга: очерки по философии культуры. // СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2011.

ОБЩИННЫЕ СБЕРЕГАТЕЛЬНЫЕ ГРУППЫ (ОСГ) КАК ФОРМА МОБИЛИЗАЦИИ НАСЕЛЕНИЯ НА ПАМИРЕ

Доклад выполнен на материале полевого исследования, которое я провела в Горно-Бадахшанской Автономной Области (Республика Таджикистан) в сентябре 2015 года. В его основе лежит кейс-стади одной из Общинных Сберегательных Групп (Community-Based Savings Groups)¹³ кишлака Ёгед, расположенного в Дарвазском районе ГБАО. Общинные Сберегательные Группы, о которых пойдет речь, представляют собой совместный проект MasterCard и Агентства Ага-Хана по микрофинансированию. Последнее входит в группу организаций, занимающихся вопросами социального, экономического и культурного развития в беднейших странах по всему миру [Rippey & Fowler 2011].

Целью доклада является попытка ответить на вопрос: удалось ли идее ОСГ привиться и получить развитие в локальной культуре памирцев?

Общинные Сберегательные Группы представляют собой производную форму Кредитно-сберегательных Ассоциаций (Accumulating Savings and Credit Associations) [Davis 2014], появившихся в 1992 году в Нигерии по инициативе Международной гуманитарной организации CARE [Rippey & Fowler 2011]. В 2004 Консультативная группа по оказанию помощи бедному населению¹⁴, собрав воедино лучшее из опыта реализации проектов ОСГ различными некоммерческими организациями (Oxfam, Plan, CRS), представила свой вариант организации общинных сберегательных групп [CGAP 2014]. Агентство Ага-Хана по микрофинансированию, взяв за основу эту версию ОСГ, впервые запустило свой проект Общинных Сберегательных Групп в 2006 году в Африке.

Общинные Сберегательные Группы предполагают собрания 18-25 человек из числа жителей кишлака. Все участники делают «ставку» (от 20 до 100 сомони, то есть \$2-\$10), внося свой вклад в сбор общего пула денежных средств. Обычно каждый из участников старается внести максимальную сумму – \$10, так что количество денежных средств в общем пуле может достигать \$250. Каждый имеет право взять заём, предоставляемый под небольшой процент (в нашем случае 2%), выплатить который необходимо будет согласно правилам «игры ГАЧА»¹⁵. Обычно собранное делится на две части, возможность взять деньги предоставляется всем желающим участникам, ещё не бравшим заем или уже вернувшим его. Если желающих больше, чем два человека, то решение о предоставлении

¹³ Вариант перевода, встречающийся в русскоязычных документах Фонда Ага-Хана.

¹⁴ Основана на базе Всемирного Банка и включает в себя 34 организации, в том числе MasterCard.

¹⁵ Термин, используемый информантами. На обложке официального сборника правил ОСГ обозначено: «КОМИТЕТ УПРАВЛЕНИЯ ГАЧА».

принимается старейшиной. Правила ГАЧА гласят, что отдавать заём можно в течение 2-3 месяцев, внося по 200-400 сомони (\$20-\$40), причем о количестве месяцев и размере первого взноса договариваются с каждым участником индивидуально. В случае отсутствия возможности внесения полной суммы сразу, ее можно «растянуть» на более долгий срок. В игре может принять участие «любой желающий» (со слов жителей Ёгеда), но, согласно документам Фонда Ага-Хана, игра ориентирована в основном на женщин и молодежь [Allen & Panetta 2010].

Во время визита в кишлак Ёгед мне удалось попасть на собрание одной из общинных сберегательных групп, полностью состоящей из женщин старшего поколения, в ходе которого всё происходящее переводила и объясняла моя проводница – одна из участниц ГАЧА. В результате мне удалось получить интерпретацию происходящего глазами «игрока». Затем я выясняла мнение об «игре» других участников общинных сберегательных групп и расспрашивала о ГАЧА ключевых фигур в кишлаке (халифу, библиотекаря, директора школы) в ходе слабоструктурированных интервью. Кроме того, я задала несколько уточняющих вопросов об организации работы ГАЧА работнику отделения Фонда Ага-Хана в Калаи-Хумб, затем проанализировала данные по работе микрофинансовых программ, которые размещены в свободном доступе на сайте Фонда. Вышеназванные документы помогли мне понять, как выглядит идеальная модель работы ОСГ, получить представление об основных принципах их функционирования, заложенных авторами.

На основе анализа интервью и дневниковых записей мне удалось прийти к следующим выводам:

1. Описывая практики общинных сберегательных групп, жители кишлака используют терминологию игры: «поиграем в коробочку», «наше казино», «это наша игра», «сейчас разыграем деньги». Следует отметить, что процедура собрания содержит ролевой элемент – пять участников выполняют функции старейшины, казначея, секретаря и т.д., но в отличие от привычной игры, ГАЧА не подразумевает неопределенность или, например, развлекательный характер.

2. Некоторые пункты, прописанные в правилах ГАЧА, выполняются не полностью или попросту игнорируются. Например, штрафы за разговоры во время подсчета денег или штрафы за опоздания (от 1 до 3 сомони, то есть \$0,1 - \$0,3), предусмотренные правилами, не взимаются. Кроме того, позднее я узнала, что правило ГАЧА подразумевает невозможность вхождения одновременно в две сберегательные группы, однако моя проводник сообщала мне, что «играет в двух коробочках».

3. Некоторые жители кишлака имеют негативное представление об игре. Например, с пренебрежением говорят о собраниях: «ну вот, опять ЭТИ собираются», «казино», «устроили тут банк». Когда я выразила желание пойти на собрание, меня пытались отговорить: «там нет ничего интересного», «там не на что смотреть». Я старалась расспросить, почему информантам не нравится игра, на что в ответ чаще всего получала «это не наше все», «это не для меня». Позже из разговора с одной из участниц я узнала, что в кишлаке изначально было три набора для ГАЧА, один из которых в конце цикла (то

есть с максимальным количеством денег внутри ящика) был украден вместе со всеми сбережениями. Она также назвала нескольких людей, которые вкладывались в эту третью «коробочку». Сопоставив свои записи, я поняла, что в основном это были негативно отзывавшиеся об игре и активно отговаривавшие меня посещать собрание.

4. Общинные сберегательные группы действительно помогли многим участницам приобрести дорогостоящие предметы быта: бытовую технику, одежду, иногда при помощи займа даже оплачивался перелет в Россию.

При анализе документов, содержащих отчеты¹⁶ и инструкции Фонда Ага-Хана, я выделила две большие группы функций, которые должны нести в себе ОСГ:

1. Общинные сберегательные группы должны предоставлять доступ к микрозаймам для беднейших слоев населения.

2. ОСГ должны увеличивать ценность принадлежности к группе или совместной деятельности внутри сообщества, содействовать формированию участниками ГАЧА выходящих за рамки микрозаймов групп, проявлению ими инициативы.

Из основных положений, выявленных при анализе интервью, пункт четыре подтверждает успешную реализацию обеспечения доступа к микрозаймам для населения Ёгеда. Однако исходя из пункта три и пункта один (наименование «казино» несет в себе негативную коннотацию), можно говорить скорее не об объединении, а о небольшом разобщении, возникшем в сообществе на почве ГАЧА (противопоставление групп играющих и неиграющих). Кроме того, внутри группы играющих усиливается расслоение: в конце цикла денежные средства, поступившие в общий пул в результате уплаты процентов теми, кто брал заём, распределяются между всеми участниками группы пропорционально размеру внесенных денег. В итоге состоятельные ёгедцы, делающие максимальные вклады в ГАЧА, в результате деления получают большую часть процента, а бравшие заём (то есть менее обеспеченные) не покрывают своих расходов на «кредит». Возможно, установленные вновь и извне («это не наше всё») отношения излишне формальны для ёгедцев (или противоречат привычным формам организации взаимопомощи), способствуют установлению социальной дистанции, ранее не характерной для жителей кишлака. Дело в том, что ёгедцы ещё до внедрения проекта ОСГ в 2012 году имели развитые практики взаимопомощи. Например, выстраивали дома для соседей внутри «махала» (соседская община), могли попросить в долг у соседей или у халифы, обрабатывали земельные участки соседей в расчёте на взаимопомощь.

Список литературы:

1. AKF Synthesis on Savings Groups – Beyond Financial Services. Электронный источник: http://www.akdn.org/akf_beyond_financial_services.asp (дата обращения: 20.01.2016).

¹⁶ Для качественной оценки эффективности ОСГ и их влияния на самоорганизацию /мобилизацию населения Фонд Ага-Хана провел ряд исследований в разных регионах внедрения программ микрозаймов: Мозамбик (2011), Мадагаскар (2012), Индия (2012) и Танзания (2013)

2. АКФ. Community-Based Savings Groups in Bihar. 2012. Электронный источник: http://www.akdn.org/publications/2014_india_cbsg_bihar.pdf (дата обращения: 20.01.2016).
3. АКФ. Community-Based Savings Groups in Cabo. 2011. Электронный источник: http://www.akdn.org/publications/2014_mozambique_cbsg_cabo_delgado.pdf (дата обращения: 20.01.2016).
4. АКФ. Community-Based Savings Groups in Mtwara and Lindi. 2013. Электронный источник: http://www.akdn.org/publications/2014_tanzania_cbsg_mtwara.pdf (дата обращения: 20.01.2016).
5. АКФ. Community-Based Savings Groups in the Sofia Region. 2012 Электронный источник: http://www.akdn.org/publications/2014_madagascar_cbsg_sofia.pdf (дата обращения: 20.01.2016).
6. Allen H., Panetta D. Savings groups: What are they. Washington DC: SEEP Network, 2010.
7. CGAP. About. 2014. Электронный источник: <http://www.cgap.org/about> (дата обращения: 20.01.2016).
8. Davis P. D. et al. CCAAP 1 Year Later: Challenges and Accomplishments // Nurse Leader. 2014. Т. 12. №. 3. С. 62-66.
9. Rippey P., Fowler B. Beyond Financial Services: A Synthesis of Studies on the Integration of Savings Groups and Other Developmental Activities. Aga Khan Foundation. 2011.
10. Бодурбеков М. Сберегательные Общинные Группы программы ПРОГР // Форум по устойчивому развитию горных регионов Центральной Азии 2009: тез. докл. междунар. конф. Душанбе, 8–9 октября 2009. С. 24–25.
Электронный источник: www.camp.tj/images/projects/report-rus.pdf (дата обращения: 20.01.2016).

«ЧАСЫ ДЛЯ КРАСЫ, А ВРЕМЯ ПО СОЛНЦУ»:
ИЗМЕРЕНИЕ ТЕНИ И МОДЕРНИЗАЦИЯ ВРЕМЕНИ В РУССКОМ СЕЛЕ

Современное привычное для нас понимание суточного времени, завязанное на часы, имеет свою историю. Ключевым процессом здесь является модернизация времени, которую можно вслед за Б. Адам разложить на пять элементов: создание искусственного часового времени, коммодификация, компрессия, контроль и колонизация времени [Adam 2003]. Однако именно создание часового времени, по её мнению, стало толчком и фундаментом для остальных процессов.

Исследование распространения часового времени как ключевого фактора модернизации обычно фокусируется на изучении технологической и социальной истории механических часов [Ле Гофф 2000; Landes 1983; Glennie, Thrift 2009; Birth 2012]. Куда менее изучены практики измерения часового времени, не опосредованные вещами.

Темпоральное измерение русского села также является малоисследованной темой, за исключением сельскохозяйственного и праздничного календаря. В модернизации сельского времени можно выделить три важных рубежа: 1) эпоху индустриализации в конце XIX – начале XX вв., когда широким слоям населения стали доступны часы (к этому времени отсылает вынесенная в название поговорка); 2) коллективизация 30-х годов XX в., когда усилилось дисциплинирование труда с помощью часового времени, а работа в своем хозяйстве сменилась работой в колхозе; 3) 1960-е годы, когда получили распространение наручные часы.

Вместе с механическими часами до 1960–70-х годов продолжали массово бытовать разные практики ориентации во времени по солнцу. В данной работе будет описан и проанализирован только один тип практик, заключающийся в измерении длины тени.

Под временем, вслед за Н. Элиасом, понимается отношение, «которое группа людей как существ, биологически наделенных способностью к запоминанию и синтезу, устанавливает между двумя или более континуумами изменений, один из которых используется как система координат или измерительный стандарт для другого или других» [Elias 1992: 46]. Практика ориентации во времени в таком случае есть умелое установление соотношения между референциальным и определяемым ритмами (между которыми могут быть промежуточные элементы).

Основными источниками для исследования выступают материалы Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева и полевые материалы, собранные в 2015 году в Красноуфимском районе Свердловской области.

1. Использование тени, отбрасываемой человеком, было широко распространенным, хотя и не единственным способом определения времени по солнцу: «На воле вне своего дома крестьянин определяет время двояко: или положением солнца на небе, или длиной тени» [Русские крестьяне 2007: 588]. Определение времени по длине тени широко практиковалось в Красноуфимском районе в детстве и юности информантов (1927–1954 гг. р.). Большинство описаний касается измерения тени *стопами*: «А мне надо знать, а часов-то не было в то время. Вот тень, встаешь, и начинаешь [шагает пяткой к носку – С.П.] вот раз, два, три – три это около часу. Там больше – там высчитываешь. Вот как определяли» (М., 1936 г.р.). Также в экспедиции удалось записать метод, ранее не встречавшийся в известных автору источниках. Это измерение тени *пальцами*:

- [В]от берешь веточку какую-нибудь с палец [безымянный – С.П.], отлочишь ее, потом тоже по солнцу зажимаешь ее сюда [между безымянным пальцем и мизинцем – С.П.] вот и – сколько пальцев она [тень] дает?
- Каждый палец – это сколько времени?
- Час (М., 1930 г.р.).

2. Британским историком Э. Томпсоном модернизация описывается как переход от природного, иррегулярного и человеческого времени с неразличением труда и отдыха (task orientation) в архаичных, аграрных обществах к искусственному коммодифицированному времени, управляемому часами и работой по расписанию (time orientation) обществ современных [Thompson 1967]. Если же вернуться к практикам ориентации во времени, то, по Томпсону, в первом случае референциальными ритмами являются природные циклы и длительности разных хозяйственных операций, бытовых дел, а во втором – часы. Важно, однако, не путать часы как устройство и часы как временную шкалу, отрезки времени.

Если следовать Э. Томпсону, то практики измерения тени, производные от солнца как референциального ритма, должны быть расценены как задачно-ориентированные (task orientation), но если посмотреть на определяемые ритмы, то картина усложняется. Одни практики измерения тени (тип А) призваны определить надлежащее время для некоего действия, например: «Как-то по пальцам люди делали. Допустим, сколь обед – вот в этом пальце, иль в другом как-то» (М., 1927 г.р.). Другие же были направлены на определение часа дня (тип Б): «Вот на солнце встанешь – тень, дак следками, встаешь и идешь по тени, и сколько здесь следков – столько времени [часов]» (М., 1930 г.р.). При этом измерение времени в часах определяемым ритмом имело бытовые дела, трудовую деятельность – время не измерялось ради себя самого. Кажется допустимым соотнести тип А с ориентацией на задачи, а тип Б с ориентацией на время. Но что подразумевает такое сопоставление и каково историческое соотношение двух выявленных типов?

3. Первое упоминание о счете времени посредством измерения тени встречается в псковском календаре XIV в. [Латышев, Свирлова, Симонов 1983]. В нем содержится таблица, где каждому часу дня (в средневековой системе 12 «косых» часов) соответствует определенная длина тени в стопах на 12 месяцев. Измерение тени для ориентации во времени описывается и в грамоте о пасхалиях с фрагментом о часах XV в. [Симонов 2004: 338]. Основной целью подобных практик в среде книжников и грамотных людей, вероятно, было знание литургических часов.

Таким образом, если предположить историческую преемственность анализируемых практик, то измерение тени изначально было направлено на часовое время. Однако измерение тени в XIX–XX вв. измеряло равные часы, а не «косые». Истоки этой трансформации обнаруживаются в средневековых городах и крупных монастырях, где с XV в. появляются первые часы, отбивающие равные часы длительностью 60 минут. Но только «реформа часа» Петра I (1706 г.) на государственном уровне утвердила переход на европейскую систему нераздельного счета часов [Болтунова 2006: 85-86]. В данной перспективе эволюционистская дихотомия Томпсона упрощает действительность и игнорирует многомерность времени и разнонаправленность процессов [Glennie, Thrift 1996].

4. Как было показано выше, измерение тени определяло или А) надлежащее время для некоего действия или Б) время в часах. Осуществление этих практик различалось: тень или 1) считали или 2) высчитывали в стопах / пальцах. Во втором случае было несколько арифметических операций – надо было посчитать общую длину тени, полуденную длину тени, вычесть из первого вторую [Русские крестьяне 2007: 587–588]. В первом случае процесс упрощался – показания общей длины тени напрямую увязывались с какими-то действиями, событиями, независимо от часов: «Как стинь будет в семь шагов, значит и коров пора домой гнать» [Русские крестьяне 2007: 445].

Имеет ли значение сам факт вычислимости времени? По П. Гленни и Н. Трифту смена «косых» часов равными знаменует переход от наблюдаемого времени к вычисляемому, искусственному [Glennie, Thrift 2009: 25-26]. Впрочем, с точки зрения пользователя, это различие не работает: как сложности наблюдения за солнцем в небе (в случае солнечных, «пастушьих» часов и др.), так и трудности равномерного измерения длительностей (в случае механических, водяных, песочных часов) делегируются разного рода когнитивным артефактам. Считывание времени с них не предполагает никаких вычислений ввиду наличия стрелки и циферблата, знание устройства также не требуется. Вспомним, что и средневековый способ измерения тени включал использование когнитивного артефакта – записанной на бумаге таблицы соответствий числа стоп и часов.

В данном контексте высвечивается отличительная черта сельских практик измерения тени (тип Б): ввиду отсутствия специализированных когнитивных артефактов (хронометров) и неграмотности калькуляция времени интернализировалась. Необходимость рассчитывать время в быту сближает практики измерения тени с товарно-денежными отношениями – основной сферой вычислений¹⁷ в дореволюционном русском селе, – что могло косвенно способствовать коммодификации времени. При производстве арифметических расчетов (независимо от того, что считается) иные крестьяне оперировали не абстрактными числами, а ментальными репрезентациями монет: «Несколько крестьян сознавались: “Чего бы я ни считал, а на уме все гривенники да копейки держу, так ничто и сосчитаю”», т.е. что они производят комбинации не с

¹⁷ В сакральной сфере (см., например [Толстая 2002]) имело место только пересчитывание, но не вычисление.

отвлеченными числами, а с соответствующим им числом конкретных предметов, гривенников (десятков) и копеек (единиц)» [Русские крестьяне 2009: 234].

Практики измерения тени XIX–XX вв. разделяются на два типа, являющихся продуктами разнонаправленных процессов. Оба типа, вероятно, возникают вследствие упрощения «книжного» метода, известного по средневековым письменным источникам, в среде сельского неграмотного населения. Но тип Б также произведен от модернизационного перехода от косых к равным часам. Тип А предстает скорее упрощением типа Б (или общего «предка»), его адаптацией к аграрному, «патриархальному» чувству времени и традиционным практикам ориентации во времени, не знавшим часовой шкалы. Но практики измерения тени (тип Б), как источник вычисляемого часового времени, также являлись фактором модернизации времени. Измерение тени позволяло крестьянам, не имевшим часов, не умевшим ими пользоваться или находящимся от них далеко, успешно взаимодействовать с институтами и категориями людей, уже жившими по часовому времени. В этом ракурсе практики измерения тени подготовили почву для экспансии часов, которым они окончательно уступили место в 60–70-х годах XX в.

Список литературы:

1. Болтунова Е.М. «Новое время»: реформа летоисчисления и категория времени в период царствования в период царствования Петра I // Календарно-хронологическая культура и проблемы ее изучения. М., 2006. С. 80-86.
2. Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2000.
3. Латышев И.Н., Свирлова А.К., Симонов Р.А. Анализ астрономических данных псковского календаря XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 37. Л., 1983. С. 184-187.
4. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния, ч. 2. Грязовецкий и Кадниковский уезды. СПб., 2007.
5. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. Т. 6: Курская, Московская, Олонецкая, Псковская, Санкт-Петербургская и Тульская губернии. СПб., 2008.
6. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. Т. 7: Новгородская губерния, ч. 2. Череповецкий уезд. СПб., 2009.
7. Симонов Р.А. Сакрализация времени на Руси // Древнерусская космология. СПб., 2004. С. 316-359.
8. Толстая С.М. Счет и число в народной традиции: семантика, оценка, магия // Семиотика и информатика. Вып. 37. М., 2002. С. 43-58.
9. Adam B. Reflexive Modernization Temporalized // Theory, Culture & Society. 2003. Vol. 20 (2). P. 59–78.
10. Birth K.K. Objects of Time: How Things Shape Temporality. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

11. Glennie P., Thrift N. Reworking Thompson's Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism // *Time & Society*. 1996. Vol. 5. № 3. P. 275-299.
12. Glennie P., Thrift N. *Shaping the Day: A History of Timekeeping in England and Wales 1300-1800*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
13. Elias N. *Time: An Essay*. Oxford: Blackwell, 1992.
14. Landes D.S. *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
15. Thompson E.P. Time, work-discipline and industrial capitalism // *Past and Present*. 1967. № 38. P. 56-97.

ПРИЧИНЫ ОБРАЩЕНИЯ В ПРОТЕСТАНТИЗМ НА САХАЛИНЕ: ОТ АЛКОГОЛЬНОЙ ЗАВИСИМОСТИ ДО ЗЕМЛЕТРЯСЕНИЯ

Данное исследование основано на материалах, собранных в ходе экспедиционной практики кафедры этнологии МГУ в Сахалинскую область РФ в июле 2015 г. (руководитель экспедиции – Д. А. Функ). Объектом изучения являются церковь «Свет Евангелия» евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) пгт. Ноглики и церковь «Христа Спасителя» христиан веры евангельской (ХВЕ) г. Охи. Цель доклада – выявить причины прихода людей в протестантские церкви на Сахалине. В процессе работы было проведено более двадцати глубинных интервью. Нашими информантами стали прихожане и служители «Света Евангелия» и церкви «Христа Спасителя».

С распадом Советского Союза и отказом от коммунистической идеологии в России возник определенный духовный вакуум. Чтобы заполнить духовную пустоту, люди вновь обратились к религии. В 1990-ые годы параллельно с возрождением православия в России начинают развиваться ранее малораспространённые верования, в том числе протестантские [Бадмаев 2006: 8]. Остров Сахалин не стал исключением. Скорее наоборот, ввиду своего географического положения сюда активно проникали протестантские миссионеры, причем сразу с трех сторон света: с запада – с материковой части России, юго-запада – из Южной Кореи и с востока – миссионеры из Северной Америки. Об активизации зарубежных миссий говорит тот факт, что в 1993 г. к народным депутатам области поступило обращение общественных и политических объединений с просьбой ограничить деятельность зарубежных религиозных организаций на территории Сахалина [Потапова 2006: 139].

Бурному развитию протестантизма способствовало не только географическое положение острова, но ещё и особенности его исторического развития. Сахалин являлся в разное время местом каторжной ссылки, японским владением, частью советского атеистического государства¹⁸. Всё это определило слабость здесь православной традиции. Примером могут послужить Ноглики, где проходила часть нашего исследования. Евангельская церковь «Свет Евангелия» была основана в поселке в мае 1994 г., зарегистрирована 27 декабря того же года. Православный приход был создан здесь значительно позже, в 1996 году, а храм построен ещё через шесть лет, лишь в 2002 г.

К настоящему времени протестантские церкви получили широкое распространение на всем острове, даже в небольших населенных пунктах. В г. Охе, на крайнем севере Сахалина, действуют баптистская, пятидесятническая церкви, адвентисты седьмого дня. В Ногликах, помимо «Света Евангелия», существует корейская пятидесятническая церковь

¹⁸ Подробно см. в [Культура и ресурсы 2015].

«Благодать». И власти, и местные жители, которые не посещают протестантские церкви, относятся к их прихожанам и служителям вполне лояльно. О конфликтах с администрацией нам рассказал только проповедник «Света Евангелия». Например, на праздновании Рождества в Доме культуры местные власти запретили выступать детям прихожан «Света Евангелия» со сценкой про рождение Иисуса Христа [ПМА¹⁹].

Ногликская церковь несколько лет назад построила для себя собственное здание. В Охе же церковь «Христа Спасителя» уже долгое время располагается в здании бывшего заброшенного магазина. «Свет Евангелия» посещают постоянно 50-60 человек, у церкви «Христа Спасителя» – около 100 прихожан. Так как многие жители летом уезжают за город, на летние службы в Охе приходит в среднем 40–50 человек. Среди прихожан «Света Евангелия» есть представители коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока (далее – КМНС) – несколько нивхов и одна эвенкийка. Один из нивхов стал пастором «Света Евангелия» и проводит богослужения в окрестных селах. У церкви «Христа Спасителя» есть прихожанка-нивх, проживающая в селе Некрасовка Охинского района. При этом среди прихожан православных церквей пгт. Ноглики и г. Охи представителей КМНС нет [ПМА].

Первые две причины успеха протестантских миссионеров на Сахалине довольно типичны для всей территории России. Одна из них – это тяжелая жизнь в стране в 1990-ые годы: именно в это время в протестантские церкви пришло большинство наших респондентов. Распад Советского Союза, потеря жизненного ориентира заставили людей искать новую духовную опору. *«Я конкретно верила в Советский Союз, в коммунизм, в Ленина и всё»*, – говорит одна из прихожанок «Света Евангелия» [ПМА]. Некоторые нашли новую духовную поддержку в протестантизме.

Кроме того, есть прихожане, которых, как они говорят, привела в церковь *«греховная жизнь»*. Чаще всего под этим подразумевается алкогольная зависимость [ПМА]. Когда люди решают изменить свою жизнь, они приходят в церковь. Чтобы человеку было разрешено креститься, он должен отказаться от курения и алкоголя. Крещение становится стимулом для того, чтобы избавиться от зависимости и начать новую жизнь.

Особая причина, с которой мы не раз столкнулись во время общения с респондентами, – это разочарование в православии. Среди прихожан «Света Евангелия» и церкви «Христа Спасителя» есть люди, некоторое время ходившие в православные храмы. Эти люди были крещены в детстве по православному обряду, но затем сменили веру. *«Православные стоят на Пасху всю ночь с куличами [пауза] Я не понимал, зачем я стоял, что я там делал»*, – говорит прихожанин «Света Евангелия». А вот слова прихожанки охинской церкви: *«Однажды я видела, как батюшка один ставил свечку, свечка наклонилась, и женщина решила ее поддержать. И она, видимо, хорошее дело хотела сделать – поправить свечку. Он ее так отругал, он так ее унизил. И я думаю: “Нет, к такому Богу ходить не хочу!”»* [ПМА].

¹⁹ Здесь и далее: ПМА – полевые материалы автора.

Разочарование в православии, конечно же, способствовало притоку людей в протестантские церкви. Красочная служба, жизнеутверждающие псалмы, проповедь пастора, который говорит на современном русском языке простыми словами, чаепития после богослужений: человека, ищущего Бога, это привлекает больше, чем строгая православная служба.

Есть и локальные причины обращения в протестантизм. Наиболее значимая из них связана с трагедией, произошедшей на Сахалине 28 мая 1995 г., – с землетрясением, полностью разрушившим посёлок Нефтегорск на севере острова. Погибло 2040 человек из 3197 жителей посёлка. Это событие стало поворотным в деятельности протестантских церквей на Сахалине – особенно в Охе, где 28 мая 1995 г. тоже были подземные толчки. Во-первых, некоторые из испугавшихся людей начали искать защиту от природных катаклизмов и решили, что спасти их сможет лишь вера в Бога. *«У нас все началось с землетрясения, да, с 1995 года»*, – рассказывает прихожанка церкви «Христа Спасителя». Пасторы тут же начали использовать память о землетрясении для привлечения новых членов. Они стали объяснять произошедшую трагедию *«развратностью нравов»*, бытовавшей в Нефтегорске [ПМА]. Кроме того, пастор охинской церкви считает, что землетрясение – это наказание для Нефтегорска за то, что там не разрешили проповедовать евангелистам: *«Приехала туда группа евангелистов, и обратились они к руководителю поселка: “Разрешите нам проповедовать?”. И им запретили, и они уехали, наши евангелисты. И через сколько землетрясение произошло? И исчез совсем поселок, 2 тысячи погибли. Это очень опасно»*. Прихожане тоже стали считать, что в Охе землетрясение было слабым, потому что *«здесь уже были верующие, и оно [землетрясение – Ф.Р.] свернуло в сторону моря, не на север пошло»* [ПМА].

В Нефтегорске во время трагедии часть людей спаслась. Служитель ногликской церкви «Свет Евангелия» считает, что среди них были жившие в посёлке верующие. И Бог их уберег от гибели. *«Там спаслись дядя Ваня с тетей Катей – пожилые бабушка и дедушка [пауза] В посёлке все дома порушились, а у них в квартире только шкафчики открылись и всё. Бог сохранил»* [ПМА].

Обращение жителей Сахалина в протестантизм обусловлено целым комплексом причин. Среди них есть общие причины, характерные для протестантских церквей по всей России (трудная жизнь в стране после распада Советского Союза; алкогольная и другие зависимости). Но есть также и причины, которые можно объяснить особенностями исторического развития острова (непопулярность православия на Сахалине) или таким значимым событием, как Нефтегорское землетрясение.

Список литературы:

1. Культура и ресурсы. Опыт этнологического обследования современного положения народов Севера Сахалина. Под ред. Д. А. Функа. М., 2015.

2. Потапова Н.В. Религиозная жизнь населения Сахалина в конце XX – начале XXI вв. (основные тенденции и проблемы) // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Вып. 3. Сборник статей. М., 2006. С. 139-157.

3. Протестантизм и народы Южной Сибири: история и современность. Под ред. А. А. Бадмаева. Новосибирск, 2006.

КОНСТРУИРОВАНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ ГОРОДА В РАМКАХ ПРАЗДНОВАНИЯ 2000-ЛЕТИЯ ДЕРБЕНТА

Такие зрелищные, дорогостоящие и широко освещаемые в СМИ мероприятия, как многосотлетние юбилеи городов (празднование 850 лет Москве в 1997 году, 300 лет Санкт-Петербургу в 2003, 1000-летия Казани в 2005 и 700-летия, но не города Сергиева Посада, а его основателя Сергия Радонежского в 2014 году), могут дать богатый материал для исследования идентификации города на официальном уровне и стать поводом для разговора об идентичности его жителей – на неофициальном.

В 2012 году было принято решение о праздновании 2000-летнего юбилея Дербента (республика Дагестан) с отдельным фокусом на том, что Дербент – самый древний город России. Основное празднование юбилея города было проведено в сентябре 2015 года; однако праздничные события проходили в течение всего года, некоторые из них были вынесены в 2014 г., другие – продлены до 2018 года.

Исследование было проведено в мае 2015 года в рамках ежегодной экспедиции Школы культурологии НИУ ВШЭ. В качестве экспедиционной задачи планировалось выяснить, как на официальном и неофициальном уровнях идентифицируется город Дербент в рамках празднования его 2000-летия: насколько спорен вопрос о возрасте города, будет ли важна постсоветская или мусульманская идентичность, репрезентируется ли причастность города к древним цивилизациям и есть ли где-то за пределами официальных анонсов обращение к его многонациональной и многорелигиозной культуре.

В качестве материала для анализа выступили:

– программы праздничных мероприятий: Историко-музыкальное шоу «2000 лет за 2 часа», конференция «Дербент – колыбель трех религий» (организаторы которой в качестве своей задачи решили показать, что «Дербент – это не только самый древний, но и самый толерантный город»), предъюбилейный фестиваль «Дербент – перекресток цивилизаций», а также содержание юбилейных акций – «100 дней до 2000летия» и «Я люблю Дербент».

– визуальное и текстовое праздничное оформление города (свежие информационные таблички, афиши, плакаты, украшения и т.д.).

– ответы жителей города на вопросы интервью о том, что они думают о предстоящем празднике и его значении, как оценивают идею репрезентации города в СМИ «как самого древнего» и «самого толерантного», какие исторические периоды считают основными для города.

Интервью были проведены на вокзале, в книжном магазине, ресторанах и кафе, Дербентском музее-заповеднике (в Архитектурном комплексе «Цитадель “Нарын-Кала”» и в Музее ковра и декоративно-прикладного искусства.), у людей на улице в центре города, в Управлении культуры Дербентского района.

Дербент – город с древней многонациональной и многокультурной историей. Скифы, сарматы, аланы, гунны и хазары, Великий шелковый путь, Арабский халифат и Дербентский Эмират, персидский поход Степана Разина и персидский поход Петра I, противостояние Персии и Российской империи, Дагестанская АССР, – все эти разнородные события, народы и государства могли бы служить основанием для построения идентичности современного города Дербента.

Однако большинство этих событий не отражены в рамках празднования города. Например, в планируемом Историко-музыкальном шоу «2000 лет за 2 часа» анонсированы «ключевые события (появление крепости, строительство Великой стены, объединение народов, говорящих на разных языках, рождение самобытной и богатой культуры, дружба с Россией)» [Общая программа праздничных мероприятий 2015].

А одна из немногих исторических фигур, изображение которых можно встретить в городе, – это Петр I с изречением «Поставив ногу на землю Дербента, мы обрели крепкую основу России на волнах Каспия». Однако подобные баннеры встречаются значительно реже по сравнению с портретами действующего президента с цитатой о том, что «Дербент – уникальное для человеческой цивилизации место» без прочих уточнений.





Большинство остальных праздничных плакатов можно условно разделить на три подгруппы.

1). Нейтральные: такой праздничный плакат мог бы появиться в любом городе, по любому поводу и не несет специфических черт.



2). Локальные: обращаются к неспецифичным темам дома, семьи, родного места, малой истории.



Аналогично многие участники проекта «Я люблю Дербент»²⁰, несмотря на просьбы организаторов рассказать о значимых местах и ассоциациях с городом, отвечали «люблю, потому что это мой дом» (ж., около 25 лет), «потому что это город моего детства» (ж., около 40 лет) и так далее.

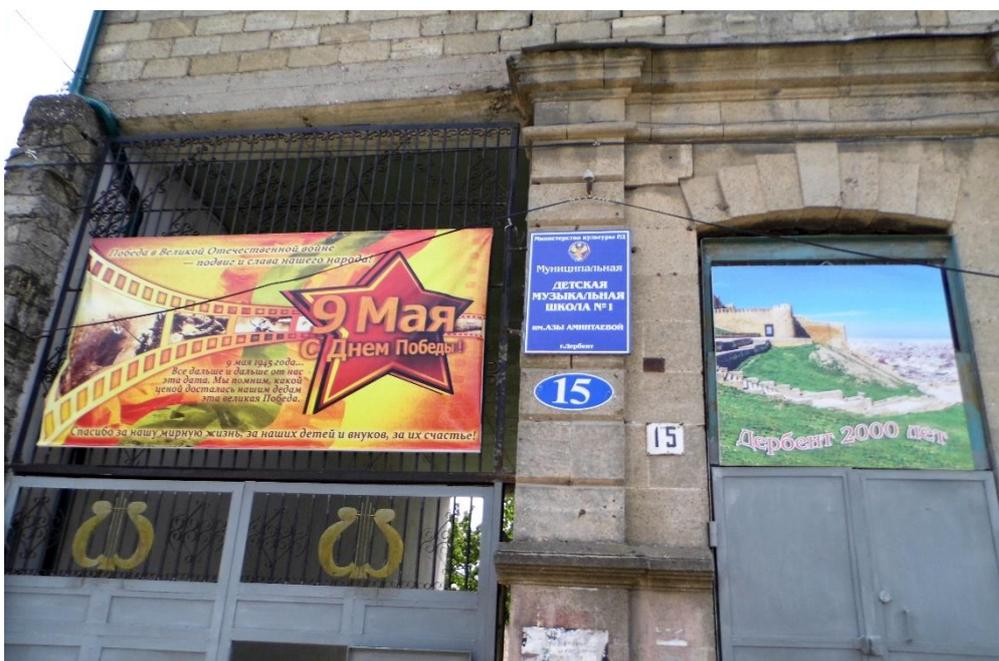
3). Связанные с достопримечательностями: прежде всего, с крепостью Нарын-Кала, строительство которой оказалось единственным историческим событием, отражаемым в Историко-музыкальном шоу, и возраст которой ряд респондентов ошибочно завышал на несколько тысячелетий.



²⁰ См. Электронный источник: <http://ilovederbent.ru/yalyublyuderbent/> (дата обращения: 20.03.2016).



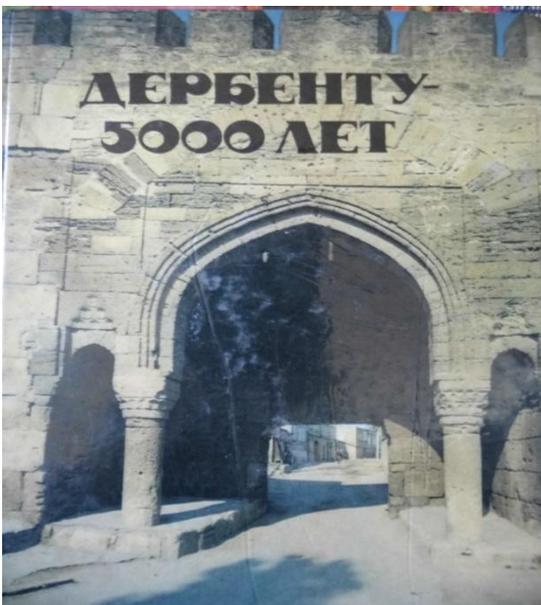
При этом многие респонденты не знали о празднике, некоторые обозначали его как «день города», не указывая на юбилей. Ряд жителей города, зная о празднике, называли его неважным и бессмысленным, например: «Наши праздники вообще – это 9 мая, Ураза-байрам и Праздник весны. А это ерунда какая-то» (м., около 55 лет). Кстати, на уровне оформления города плакаты, посвященные 2000-летию Дербента, зачастую соседствовали с баннерами Года культуры или поздравлениями с Днем победы.





При утилитарном отношении к празднику со стороны отдельных респондентов («Должны были к празднику сделать дороги, водопровод. А ничего не делают»; м., около 40 лет), для многих юбилей оказался эмоционально заряженным событием.

Возмущение было вызвано сменой потенциального 5000-летнего юбилея (от древнейшей археологической находки) на 2000-летний, не привязанный к конкретному событию: крепость Нарын-Кала была построена в VIII веке, соответственно, 2000-летний юбилей не привязан и к этой дате. Среди мнений прозвучало: «Нам 5000 лет. Нашей крепости 5000 лет. Археолог Кудрявцев это доказал» (ж., около 35 лет); «Это несправедливо, что 2000 лет праздник. В Москве неправильно проголосовали, я слышал» (м., около 20 лет); «Президенту неправильно доложили о дате», «У меня в детстве был значок 5000 лет. А сейчас мне говорят, что всего 2000» (м., около 45 лет); «Фигурка Дербентской Мадонны датирована 4-3000-летием до нашей эры. Так что мы могли бы и 6000 лет праздновать, а нам даже 5000 не дают» (м., около 40 лет). В управлении культуры мне сообщили, что «за XX век успели отметить и 1400, и 1800 лет Дербенту, потом 5000, потом 2000. Главное, чтобы был праздник» (ж., около 45 лет).



Тем не менее, ни один из отметивших несправедливость респондентов, за исключением музейного экскурсовода, не смог назвать, откуда отсчитываются 5000 лет. Для жителей города имеет ценность самая идея абстрактной древности: «Не важно, сколько тысяч лет, главное, что город у нас очень древний, а люди очень добрые» (ж., около 60 лет). Принципиально, что в ответах на вопросы интервью ни разу не прозвучала идея соревновательности, древности города по отношению к другим городам и даже официального слогана праздника «Дербент – самый древний город России».

Наконец, одной самых важных тем в культурной памяти жителей города оказался «Старый Дербент», под которым подразумевался город в XX столетии. Старый Дербент, по мнению респондентов, был «городом интеллигенции» (м., около 60 лет), «в Дербенте не было национальных конфликтов» (ж., около 55 лет), «Дербент был один такой особенный» (м., около 25 лет), «Дербент был самый толерантный город. Это не слоган. Это так и есть» (ж., около 50 лет). Так, идеальным символическим пространством, общим местом для идентичности опрошенных горожан оказался город в XX веке, а также идея

его древности, не привязанная к конкретным историческим периодам, фигурам, народам или государствам.

Список источников:

1. В подготовке Дербента к юбилею есть еще немало проблемных вопросов // Администрация городского округа город Дербент. 26.03.2015. Электронный источник: http://derbent.ru/about/info/news/?ELEMENT_ID=2477 (дата обращения: 20.03.2016).
2. Дербент // Вокруг света. Энциклопедия. 2015. Электронный источник: <http://www.vokrugsveta.ru/encyclopedia/index.php?title=Дербент> (дата обращения: 20.03.2016).
3. Конференция «Дербент - колыбель трех религий» пройдет в Дагестане // РИА Новости. 25.03.2015. Электронный источник: <http://ria.ru/religion/20150325/1054301570.html> (дата обращения: 20.03.2016).
4. Общая программа праздничных мероприятий // Дербент-2000. Официальный сайт празднования 2000-летия г. Дербент. 2015. Электронный источник: <http://xn--2000-9veuib4f4a1a.xn--p1ai/index.php/2015-07-16-17-47-24> (дата обращения: 20.03.2016).
5. План основных мероприятий, связанных с подготовкой и проведением празднования в 2015 году 2000-летия основания г. Дербента Республики Дагестан // Правительство России: официальный сайт. 12.09.2013. Электронный источник: <http://government.ru/media/files/41d48e1c8b635947f416.pdf> (дата обращения: 20.03.2016).
6. Проценко Н. Дербенту стукнет две тысячи // Expert Online. 26.11.2012. Электронный источник: <http://expert.ru/2012/11/26/derbentu-stuknet-dve-tyisyachi> (дата обращения: 20.03.2016).
7. Султанов-Барсов М. И снова о Дербенте // Экоград. 07.06.2014. Электронный источник: <http://ekogradmoscow.ru/eko/eko-disput/magomed-sultanov-barsov-i-snova-o-derbente> (дата обращения: 20.03.2016).
8. Указ о праздновании 2000-летия основания Дербента // Президент России. 23.11.2012. Электронный источник: <http://www.kremlin.ru/acts/16886> (дата обращения: 20.03.2016).

ЛИЧНЫЕ ЦИФРОВЫЕ ИСТОРИИ В РОССИЙСКИХ МЕМОРИАЛЬНЫХ МЕДИАПРОЕКТАХ: ПАМЯТЬ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ

В ситуации цифровой культуры единый исторический метанарратив не может быть безальтернативным источником знаний о прошлом и, следовательно, отправной точкой конструирования личных воспоминаний: в «единой версии истории» отбрасывается все второстепенное, но именно эти элементы часто являются основой индивидуальных историй и, следовательно, культурных идентичностей человека.

Представить более широкий спектр разнородных репрезентаций прошлого помогают цифровые архивы, электронные базы данных и другие типы мемориальных проектов, которые появляются в российском медиaprостранстве в последние десять лет. Постепенно становясь заметной частью медиаландшафта, мемориальные проекты в России остаются малоизученными, несмотря на то, что являются важным объектом изучения для digital anthropology, медиа исследований и memory studies. В немногочисленных существующих работах, где рассматриваются репрезентации прошлого в социальных сетях, не применяются положения такой области гуманитарных исследований, как media memory [Hoskins 2009; Garde-Hansen 2011].

Без сомнения, возникновение подобных медиапроектов стало возможным благодаря технологическим изменениям последних десятилетий, которые принято объединять понятием «дигитализация». Как пишут Хорст и Миллер, «технология определяет наше понимание того, что значит быть человеком, а не наоборот» [Horst, Miller 2012: 13]. Делиться своими воспоминаниями и слушать воспоминания других было и остается важным элементом «человеческого». Медиатизация памяти, социальной и культурной, дает не новое, но иное цифровое пространство для формирования идентичности и ее проявления в публичной сфере [Horst, Miller 2012: 13]. Быть человеком – значит иметь память, которая не существует вне горизонтальной коммуникации. Соответственно, для «реализации» памяти в цифровом пространстве нужны специфические культурные формы.

Исходя из этих положений и работ в направлении media memory [Neiger, Meyers, Zandberg 2011: 16], я формулирую исследовательский вопрос так: какова роль конкретного медиума с его технологическими особенностями в формировании памяти? Соответственно, цель моего доклада – определить, какие новые возможности репрезентации прошлого в медиа дают мемориальные медиапроекты, аккумулирующие личные цифровые истории. В качестве объекта исследования был выбран российский проект Relikva [Реликва].

Гипотеза работы: персональные цифровые истории создают основу для специфической формы коммуникации, которая позволяет пользователям конструировать полифоническую картину прошлого.

Методологическая основа исследования опирается на подходы digital anthropology и media memory, которые за счет анализа технологий коммуникации позволяют определить, в каком качестве аудитория воспринимает и интерпретирует медиаконтент [Neiger, Meyers, Zandberg 2011: 15]. В эмпирической части исследования использован анализ экспертного интервью с основателем Relikva Д. Перушевым.

Репрезентации прошлого в проекте «Реликва», что заметно даже при самом беглом анализе, принципиально отличаются от традиционных медиа – телевидения, кино, радио, печатной прессы. В них роли непосредственных создателей контента (журналистов) и его потребителей (аудитории) четко разделены. «Реликва» же осуществляет партиципативную модель: здесь аудитория состоит из просьюмеров, одновременно создающих и потребляющих контент [Hors, Miller 2012: 20]. От прочих мемориальных медиапроектов, также созданных для сохранения индивидуальных историй, «Реликву» отличает специфика содержания: эти проекты транслируют свидетельства прошлого, первоначально созданные без намерения публиковать их в цифровом пространстве – личные дневники [Прожито], ретро-фотографии [Retro Photo], письма с фронта [Живая память].

Единицу контента «Реликвы» создатели предложили называть *реликвой* – это «одна (или несколько) фотографий предмета и сопровождающая ее история» [Реликва: О проекте]. Предмет должен быть дорог пользователю, активизировать механизмы «меня-памяти» [Ассман 2014: 75], служить триггером воспоминаний, которые пользователь излагает в тексте, создаваемом специально для публикации на сайте.

Обращает на себя внимание «предметная материальность» воспоминаний на «Реликве». Она выражается визуально – через фотографию или серию фотографий, намеренно демонстрирующих фактуру, детали, надписи на предмете. Кроме того, пользователи описывают бытовые практики, связанные с предметом – например, обсуждают, как использовали рубель в их детстве [Рубель]. Цифровизация памяти не означает ее дематериализации, скорее наоборот. Исследования memory studies стремятся преодолеть разделение сознания и материальности в том, что касается изучения памяти. Они говорят, что память всегда материальна и рассказывается через предметы, а единственный способ существования вещи, в свою очередь, – «воплощать память» [Freeman, Nienass, Daniell 2016: 4].

Как пишут Фриман и др., говоря об отношении памяти и материальности, люди, материальные объекты и воспоминания (нарративы памяти) связаны в «мнемонические ассамбляжи» (mnemonic assemblages) [Freeman, Nienass, Daniell 2016: 5]. В соответствии с перечисленными элементами этой концепции, от рассмотрения проявлений материальности в «Реликве» обратимся к анализу состава пользователей.

Кроме составляющих большинство частных пользователей, официальные институции в «Реликве» также являются равноправными «агентами памяти» [Neiger, Meyers, Zandberg 2011: 6]. Есть аккаунты государственных и корпоративных музеев

(Политехнический музей, Музей компании IBS), медиа (Meduza Project), учебных заведений (Московский многопрофильный лицей им. Красина) и городов (Суздаль, Ереван, Мытищи). В «Реликве», что ново для российского восприятия прошлого, официальные институции не имеют преимуществ перед другими «историками», например, частными лицами, а создаваемый ими контент, наравне с остальными историями, может служить «отправной точкой» выстраивания нарратива о прошлом.

Для ответа на вопрос, какие технологические особенности «Реликвы» дают возможность конструировать стереоскопическую картину прошлого, обратимся к анализу организации коммуникации в рамках проекта. Комментарии к личным историям служат площадкой для объединения пользователей, основанного на узнавании предмета («у меня такое тоже было»), запроса на дополнительные сведения, межпоколенческой коммуникации – когда человеку младшего поколения объясняют назначение или название предмета, которое он не знал. Основанная на принципе комбинаторности [Manovich 2008] возможность объединять *реликвы* в коллекции позволяет создавать оформленные нарративы из личных историй. Возможность соплагать *реликвы* разных пользователей потенциально дает возможность конструировать «собранную» память (collected memory) [Hoskins 2009], однако пока большинство коллекций на «Реликве» собрано из историй одного пользователя. Еще один инструмент – расследование, то есть «вопрос, связанный с вашей реликвией, ответ на который вам было бы интересно получить от пользователей сайта» [Реликва: О проекте]. Посредством обращения к цифровому сообществу пользователь стремится преодолеть недостаток информации, найти подтверждение своим догадкам или уточнить атрибуцию предмета.

Таким образом, *реликвы* воспринимаются пользователями как повод к коммуникации разной степени включенности (что соответствует первоначальному замыслу продюсеров): память из коллективной (collective) превращается в объединяющую (connective) [Garde-Hansen 2011]. Взаимодействие по поводу прошлого через медиатизированное рассказывание индивидуальных историй дает человеку доступ к конструированию множественных исторических нарративов. Становится возможной трансляция памяти о травме (советские репрессии, голодомор, конфликт в Нагорном Карабахе) и повседневности. Решается «проблема голоса»: люди, прежде не имевшие подобного опыта конструирования истории, учатся, используя технологии, говорить о личном прошлом в публичном пространстве. Одновременно формируется цифровое сообщество «просьюмеров», готовых воспринимать личную историю «другого» [Horst, Miller 2012: 20].

Теоретики digital anthropology подчеркивают, что «невозможно стать человеком иным способом, кроме как через общение внутри материального мира культурных артефактов» [Horst, Miller 2012: 20]. Конструирование памяти о прошлом, становящейся в настоящий момент одновременно более медиатизированной и более материальной, дает возможность искать новые ответы на базовый вопрос антропологии «что значит быть человеком?».

Список литературы и источников:

1. Garde-Hansen J. Media and Memory. Edinburgh University Press, 2011.
2. Hoskins A. Digital Network Memory // Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory. Berlin: Walter de Gruyter, 2009.
3. Horst H., Miller D. Digital Anthropology. London and New York: Berg, 2012.
4. Neiger M., Meyers O., Zandberg E. On Media Memory – editors' introduction // M. Neiger, O. Meyers and E. Zandberg. On Media Memory: Collective Memory in a new Media Age. London: Palgrave McMillan, 2011. P. 1-26.
5. Реликва: главная страница. Электронный источник: <https://relikva.com/popular> (дата обращения: 06.01.2016).
6. Прожито: главная страница. Электронный источник: <http://prozhito.org/> (дата обращения: 06.01.2016).
7. Retro Photo of Mankind`s Habitat: главная страница. Электронный источник: <https://pastvu.com/> (дата обращения: 06.01.2016).
8. Живая память: главная страница. Электронный источник: <http://pisma.may9.ru/#/> (дата обращения: 06.01.2016).
9. Реликва: О проекте. <https://relikva.com/about> (дата обращения: 06.01.2016).
10. Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. Перевод с нем. Б. Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение, 2014.
11. Рубель // Реликва. Электронный источник: <https://relikva.com/@kogansofya/r/rubel> (дата обращения: 06.01.2016).
12. Freeman L., Nienass B., Daniell R. Memory | Materiality | Sensuality // Memory Studies. 2016. Vol. 9 (1). P. 3-12.
13. Manovich L. Software takes command. Version 11/20/2008.
Электронный источник:
http://softwarestudies.com/softbook/manovich_softbook_11_20_2008.pdf (дата обращения: 07.01.2015).

ТЕАТР ИЛИ ТЕЛЕВИЗОР? ГОРОДСКИЕ КУЛЬТУРНО-ДОСУГОВЫЕ ПРАКТИКИ ТРУДОВЫХ МИГРАНТОВ ИЗ СРЕДНЕЙ АЗИИ

В данном докладе мне бы хотелось обратиться к сфере досуга мигрантов из Средней Азии и на примере Екатеринбурга рассмотреть их культурно-досуговую деятельность, особенности отдыха. Для данного исследования в августе 2015 года была проведена серия мини-интервью на рабочих местах с мигрантами из Кыргызстана и Узбекистана, а также небольшой опрос сотрудников сферы культуры и отдыха. В данной работе я постараюсь выявить определяющие мотивы при выборе досуга, а также показать, что объединяет екатеринбургских мигрантов с жителями больших городов.

В рамках опроса в учреждениях культуры выяснилось, что они практически не посещаются мигрантами: выбранные для опроса два театра и три музея посещаются либо крайне редко, либо этого не происходит вовсе. При этом сотрудники данных учреждений в большинстве согласны, что причиной непопулярности представленного типа времяпрепровождения является отсутствие у мигрантов времени. Эта же причина отмечается и самими мигрантами. Одна из женщин, работающая в Екатеринбурге 8 лет, отмечает, что отдыхает дома: *«Отдыхаем дома: телевизор, газеты читаем, когда выходные на другую работу стараемся <...> Отдыхаем, работаем, когда выходной - всё равно работаем»*. При этом цены на развлекательные услуги она считает вполне доступными. Более того, респонденты старше 30 лет отметили свое желание посетить театр или концерт, так как на родине это было для них привычным мероприятием.

Сотрудница одного из кинотеатров отметила, что достаточно долго работает в данной сфере и популярностью среди трудовых мигрантов пользуются кинотеатры, которые находятся в районах с повышенной плотностью квартиросъемщиков из Средней Азии. Кино, на мой взгляд, является одним из универсальных средств адаптации и предоставления средств для диалога между представителями разных культур, поскольку язык кино (в особенности массового) универсален, стереотипен и воспринимается людьми с разными габитусами. Не случайно кино активно развивалось в городах – перекрестках культур [Брук 2014], где в разные периоды истории кинотеатры одновременно посещали представители различных классов и культур.

Если же считать кино медийным продуктом, то кинотеатры и его посетители, независимо от пола и национальности, вписываются в так называемое *пространство отношений*, описанное Скоттом Маккуайром. *«В медийном городе характерен феномен, который я называю пространством отношений. <...> Конечно, распределение в пространстве – разделение вещей – всегда в каком-то смысле предполагает какие-то отношения. Однако под пространством отношений я подразумеваю современную ситуацию, когда горизонт общественных связей радикальным образом открывается <...>*

Эта открытость несет с собой новую свободу выстраивания социальных отношений в пространстве и времени» [Маккуайр 2014: 51] – свободу, доступную любому городскому жителю.

Опрос среди сотрудников культурно-досуговых учреждений показал, что кинотеатры – самый посещаемый мигрантами объект. Не скованный правилами и нормами поведения, в отличие от театров и музеев, кинотеатр позволяет перестроить отношения *приезжий – коренной житель*: в темном зале кинотеатра не видно различий. «Беньямин и Каркауэр отводили кинематографу <...> революционную роль в городской жизни. Но кино <...> служило также одним из важнейших адаптивных механизмов – по сути, формой подготовки органов чувств к современному городскому существованию» [Маккуайр 2014: 96]. Можно сказать, что кино позволяет соответствовать темпам современной городской жизни.

Также хотелось бы отметить, что многие участники интервью одним из первых желаний называли посещение ЦПКиО им. В. Маяковского. Парк занимает просторную территорию, имеет множество площадок. В парке регулярно проводятся массовые праздники для горожан, большинство из которых не подразумевает плату за посещение. Более того, хотелось бы отметить, что две девушки, работающие в клининговой компании, которая занимается уборкой в центре города, отметили, что им нравится гулять в Харитоновском парке. «*В Харитоновский парк ходили гулять*», – отвечает на вопрос о местах отдыха одна из девушек. Харитоновский парк является старейшим в городе, примыкает к усадьбе Расторгуевых-Харитоновых. Это одно из мест, ассоциирующихся у горожан со «старым» Екатеринбургом; на территории парка проводятся фестивали, например, «Усадьба-джаз». Это место было упомянуто информантками после вопроса о ЦПКиО им. Маяковского. Возможно, это связано с тем, что данный парк находится в непосредственной близости от работы, однако не хотелось бы оставлять без внимания тот факт, что место, обладающее культурно-эстетической ценностью, было отмечено девушками. Это не согласуется со стереотипом «коренных горожан» о том, что эстетические формы не понятны и далеки для трудовых мигрантов: «*Они ничего такого не понимают*», – заметила сотрудница одного из театров Екатеринбурга. В опровержение этих слов также можно привести высказывание продавца самсы из Бухары, который с радостью стал описывать историческую и культурную ценность родного города:

И: А у себя на родине куда-нибудь ходили так же?

Р: Да, конечно.

И: Больше, чем здесь, наверное.

Р: Да, конечно <...> Бухара у нас ремесленный <...> Архитектура богатая. Жемчужина Востока. Открытый музей под небом. Мы оттуда. У нас много места, где отдыхать и природа хорошая. Особенно весной. Весной все отдыхаем.

Проводя параллели с исследованием практик трудовых мигрантов в Москве [Рочева 2015], стоит отметить, что, как и мигранты Москвы, которые отмечают праздники дома и отдыхают у телевизора, мигранты в Екатеринбурге так же проживают совместно с родственниками, отдыхают за просмотром телевизора.

Также респондентами был отмечен торговый центр Радуга-парк. Торговые центры занимали второе место по упоминаниям в речи интервьюируемых. Роль торговых центров

в городском пространстве уже давно перешагнула отношения «группа продавцов – потребитель товаров». Сейчас торговые центры представляют собой средоточия разнообразнейших связей и отношений людей, репрезентирующих огромное количество групп. В свою очередь, «отношения между торговыми центрами и сферой развлечения и отдыха – до настоящего времени бывшей исключительной прерогативой городских центров и окраин – часто состоит из функциональной отсылки к сфере развлечения и отдыха в торговых центрах. Следует подчеркнуть, что мультиплексы не только продолжают сеть городских кинотеатров, но и также могут брать на себя их функции, предлагая больше возможностей в плане ассортимента, частоты показа фильмов, числа мест для зрителей и лучших предприятий общественного» [Malec 2014: 204]. Именно торговые центры выделялись всеми женщинами – участницами опроса как основное место отдыха, помимо просмотра телевизора дома. Торговые центры расположены не только в центральной части Екатеринбурга, но и в спальных районах, поэтому они доступны для посещения работающих ежедневно людей, а удобный график работы позволяет спланировать посещение после рабочего дня. На вопрос «что продвигает привлекательность торговых центров и чем в нем является сама структура и иерархия его построения» Михал Дзэбэк отвечает, что «привлекательность оказывается движимой (в порядке важности): атмосферой, социальным позиционированием, развлекательным потенциалом, торговлей, плотностью людей и шума [называемыми в данной статье “стрессорами” – Д.С.], планировкой и сотрудниками, наряду с безопасностью» [Dębek 2015: 98]. Архитектура современных моллов позволяет разводить не просто большие потоки людей, но и затмевать блеском своих витрин и реклам социальные различия своих покупателей.

Наблюдения показывают, что не менее популярными среди трудовых мигрантов являются крупные городские мероприятия, такие как празднование Дня Победы, Дня города и другие. Сами опрошенные не упоминали данный тип отдыха в первую очередь, но наблюдения показывают, что подобная форма отдыха очень популярна среди трудовых мигрантов Екатеринбурга. Этому, на мой взгляд, может быть несколько причин: во-первых, это массовость данных мероприятий – в шуме городской праздничной толпы отдыхают различные представители городских жителей. Во-вторых, большое количество бесплатных мероприятий, в-третьих, политический контекст многих общегородских праздников включает утверждения о дружбе народов – в случае Дня Победы, к примеру, совместной победы советского многонационального народа над фашизмом.

В заключение хотелось бы отметить невозможность сказать однозначно, что одна из сторон идентичности трудовых мигрантов – национальность или классовая принадлежность – является решающей при выборе формы свободного времяпрепровождения или отдыха. Решающим фактором в выборе досуга является наличие свободного от работы времени, а также доступность отдыха: торговые центры, кинотеатры и праздничные площадки работают в большинстве случаев, если и не круглосуточно, то предлагают достаточно продолжительные часы доступа – что позволяет посещать их практически в любое время, например, после работы. Традиционные культурные площадки города – театры и музеи, даже несмотря на доступные цены на входные билеты, не вызывают интереса у трудовых мигрантов Екатеринбурга. С одной стороны, отсутствие времени остается решающим фактором, с другой – интонации в ответах респондентов на вопросы о посещении театров и концертов заставляют

задуматься о наличии классовых барьеров, которые включают театры и музеи в зону, не комфортную для посещения. При этом на родине многие из участников интервью с удовольствием посещали подобные культурные учреждения.

Список литературы:

1. Брук Д. История городов будущего. М.: Strelka press, 2014.
2. Маккуайр С. Медийный город: медиа, архитектура и городское пространство. М.: Strelka press, 2014.
3. Malec T. E. Can shopping malls improve resilience city centers? Relation between shopping malls and urban space // UIA 2014 DURBAN Architecture OTHERWHERE materials. Durban, 2014. P. 199-208.
4. Dębek M. What Drives Shopping Mall Attractiveness? // Polish Journal of Applied Psychology. 2015. Vol. 13 (1). P. 67–118.
5. Рочева А.Л. Исследование позиций «Карьеры квартиросъемщика» и модели проживания мигрантов из Киргизии и Узбекистана // Социологический журнал. 2015. Т. 21. № 2. С. 31-50.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ НА ТЕЛЕВИДЕНИИ, ИЛИ ОБОРОТНИ РЯДОМ С НАМИ (НА ПРИМЕРЕ ТЕЛЕПЕРЕДАЧИ «ТАИНСТВЕННАЯ РОССИЯ»)

На настоящий момент тексты о «сверхъестественном» в большом количестве производятся массовой культурой, о чем свидетельствует число документальных (или псеводокументальных) фильмов и проектов на телевидении (особенно, на таких каналах как ТВ-3 и Рен-ТВ). В фокусе доклада находится телепроект «Таинственная Россия» (транслировавшийся на НТВ в период с 2011 по 2013 годы), который можно отнести к жанру журналистских расследований и который был представлен зрителю как научно-познавательный. Проект состоит из серии выпусков, в каждом из которых съемочная группа посещает один из субъектов Российской Федерации и демонстрирует зрителям все таинственное и необъяснимое (иными словами, «сверхъестественное»), что характерно для определенного региона, края или республики.

Анализируемая телепередача вписывается в ряд других, например, таких как «Городские легенды» и «Параллельный мир» (ТВ-3), «Секреты древних красавиц» и «Великие тайны» (Рен-ТВ); в эту же группу попадают «Битва экстрасенсов» и «Экстрасенсы ведут расследование», снятые по заказу ГНТ. Перечисленные телепередачи частично опираются на традиционные фольклорные мотивы, ставшие для городской культуры «сверхъестественными», однако тележурналисты эти мотивы трансформируют. Фольклорный текст реактуализируется и приобретает новые смыслы внутри многоголосного, включающего в себя различные типы дискурсов текста телепередачи: в одном выпуске происходит контаминация сюжетов с мифологическим / сказочным персонажем, сюжетов о православных святых и сюжетов об НЛЮ.

Один из выпусков телепередачи «Таинственная Россия» – «Тамбовская область. Оборотни рядом с нами?!» – посвящен оборотням. Слово «оборотень» звучит в выпуске преимущественно из уст ведущего, тогда как некоторое количество нарративов информантов – это, скорее, истории о встрече с лешим (рассказы типа «я перекрестилась – он исчез»). Авторы «Таинственной России» транслируют представления об оборотне, присущие в большей степени не фольклору, а популярной культуре, где оборотень изображается как существо, покрытое шерстью, с клыками, то есть похожее на волка. Кроме того, тележурналисты утверждают, что оборотни связаны с проживающей на территории области народностью мордва (конструируя тем самым образ чужого), сравнивают их одноглазыми существами, по описанию схожими с псоглавцами, а также проводят параллель между появлением ураганов и оборотней (ветер и вихрь связаны в славянской традиции с нечистой силой, но для авторов важна акцентуация их связи именно с оборотничеством).

Фольклорный текст (в данном случае про оборотничество) как в этом выпуске, так и в других, адаптируется под основную идею, существующую у авторов: показать телезрителям, что «сверхъестественное» – реально, и доказательства его реальности можно найти, если искать правильно (например, *«Если местные жители не только верили в них, но даже делали оружие против них, то эти существа действительно могут быть не только плодом фантазии, а реальными живыми тварями»* [Таинственная Россия 2012: 07.08]²¹). Для раскрытия своей идеи и конструирования документальности авторы трансформируют традиционные фольклорные тексты, в том числе ориентируясь на локальную специфику. Создатели телепроекта ищут оборотней именно в Тамбовской области, в чем проявляется общая тенденция передач «Таинственная Россия» – «закрепление» персонажа за конкретной местностью. Выбор Тамбовской области в качестве локуса обитания оборотней отчасти проговаривается тележурналистами. В самом начале ведущий выдает за общеизвестную истину следующее утверждение: *«Тамбовская область. Этот край у всех россиян давно ассоциируется с волком. Но разве дело только в стародавней поговорке?»* [Таинственная Россия 2012: 00.31]. Вероятно, что под стародавней поговоркой подразумевается «Тамбовский волк тебе товарищ», что в очередной раз подкрепляет наличие заданной тележурналистами связи «оборотень = волк»; для достижения той же цели служит визуальный и звуковой ряд (вой волков).

Телепроекты, подобные «Таинственной России», опираются на парадигму научного знания как на авторитетную и, следуя ей, «проверяют» тексты на достоверность. При этом журналисты проверяют не тексты, полученные от местных жителей, а свой же собственный сконструированный на основе фольклора и преломляемый в призме массовой культуры текст. Таким образом, в качестве одной из особенностей проекта необходимо отметить претензию авторов на верификацию и производство знания. Так, характерным в данном случае является использование «специальной» лексики (в том числе предикатов *«изучить»*, *«выяснить»*, *«доказать»* и т.д., а также фраз типа *«специальное оборудование»* и *«особый эксперимент»*): *«На первый взгляд, сплошные вопросы без ответов, но мы попытались сами проанализировать информацию»* [Таинственная Россия 2012: 34.54]. В телепроекте важная роль, заключающаяся в предоставлении доказательств, отводится информантам – местным жителям и экспертам. Последние представляют собой специалистов в различных областях – от библиотекаря и краеведа до физика и криптобиолога. Многие интервью с экспертами сопровождаются проведением экспериментов, например, таких как измерение уровня электромагнитного поля, гарантирующего наличие отрицательной или положительной энергии. В выпуске «Тамбовская область. Оборотни рядом с нами!?» в качестве экспертов выступают кандидаты наук и краеведы, а за доказательствами в пользу одной из своих гипотез (наличием зависимости появления оборотней в Тамбовской области и распространения в местности ураганов) съемочная группа отправляется в Тамбовский центр по гидрометеорологии и мониторингу окружающей среды.

²¹ Здесь и далее: Таинственная Россия. Тамбовская область. Оборотни рядом с нами?! (2012). Электронный ресурс: <https://www.youtube.com/watch?v=4III6nDNqFM> (дата обращения: 18.03.2016).

Рассмотренный в докладе парадокс современной городской культуры состоит в следующем: масс-медиа, транслируя тексты о «сверхъестественном», с одной стороны, представляют его как таинственное и необъяснимое, с другой стороны, «объясняют» его и объективируют для зрителя, предоставляя возможность познания. В телепередачах «Таинственная Россия» и в проанализированном выпуске «Тамбовская область. Обратни рядом с нами!?» «сверхъестественное» экзотизируется за счёт реактуализации и трансформации фольклорных текстов и осваивается при помощи научного обоснования действительного существования реалий этих текстов (*«Мы привыкли считать, что мифы хороши лишь для детей и совсем забыли, что они несут в себе часть страшной правды, правды, которая должна напоминать – зло здесь, совсем рядом, не теряйте бдительность»* [Таинственная Россия 2012: 43.18]). Таким образом, сами фольклорные тексты становятся оборотнями, меняющими свое обличье, в зависимости от целей и задач создателей телепроекта и запросов зрительской аудитории.

РОЛЬ ВЬЕТНАМСКИХ РЕСТОРАНОВ В ФОРМИРОВАНИИ ВЬЕТНАМСКОГО СООБЩЕСТВА САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

Как только мы говорим «вьетнамцы Санкт-Петербурга», мы создаём некую совокупность, объединяющую всех выходцев из Вьетнама, проживающих в Санкт-Петербурге. В реальности за этим выражением не стоит обособленная гомогенная группа. Это одновременно и вьетнамцы-старожилы (граждане РФ, получившие образование в СССР), и их дети (часто от «смешанных браков»), и студенты, и трудовые мигранты (от строителей и работников швейных фабрик до продавцов на рынке). Значимы и другие аспекты социальной дифференциации: место происхождения, время и обстоятельства приезда в Россию, возраст и пол, занятость, владение русским языком, материальное благосостояние, сохранение транснациональных связей и участие в совместных мероприятиях. За счёт каких сил поддерживается представление о «вьетнамском сообществе» именно в разнородной среде выходцев из Вьетнама? Что сплачивает и организует это сообщество?

Изучение совокупностей людей одного происхождения, живущих за пределами страны исхода, попадает в сферу исследований диаспор (Diaspora Studies). О значении самого понятия «диаспора» не сложилось единого мнения, но оно используется и в миграционных исследованиях наравне с понятиями «община», «сообщество», (этническая) «группа». Теоретики диаспоральных исследований подчёркивают значение коллективной памяти [Safran 1991; Tololyan 1996] и деятельности специфических социальных институтов [Тощенко, Чаптыкова 1996], усиливающих осознание групповой идентичности [Butler 2001]. При этом не существует одного организующего принципа, подходящего для разных мигрантских сообществ.

Обычно функции поддержания коллективного самосознания, необходимого для развития диаспоры, исследователи возлагают на общественные организации. В Петербурге они также есть (например, «Вьетнамское землячество в Санкт-Петербурге»), но их аудитория очень ограничена. Есть категории вьетнамцев, которых не только не затрагивает деятельность этих организаций, но которые даже не имеют представления об их существовании.

Вьетнамские рестораны / кафе были неслучайно выбраны в качестве объекта изучения. Этническое предпринимательство часто рассматривается как конституирующая сила для сообществ вьетнамских иммигрантов. Кроме того, существуют исследования, подчёркивающие роль места в создании чувства солидарности внутри групп вьетнамцев. Принадлежность к сообществу может реализовываться во взаимодействии человека с конкретным районом, зданием и, наконец, магазином или предприятием общественного питания [Aguilar-San Juan 2009; Nguyen 2007].

Районы или кварталы с заметной концентрацией магазинов, кафе/ресторанов, салонов красоты, туристических агентств, визуально маркированных и ориентированных на вьетнамцев, часто становятся объектом исследования за рубежом. Но в Петербурге нет мест компактного проживания вьетнамцев, появление мигрантских «этнических анклавов» до сих пор мало представимо в российском контексте. Возможно, в силу малочисленности петербургских вьетнамцев ни одна из общественных организаций не обладает своим «местом» – зданием, «домом культуры», куда можно приехать, чтобы почувствовать себя вьетнамцем, ощутить свою причастность к сообществу.

В этой ситуации на первый план выходит еда, кулинарная традиция и связанные с ней практики, в которых реализуется культурная идентичность выходцев из Вьетнама [Sutherland 2007; Thomas 2004].

В Санкт-Петербурге есть четыре ресторана вьетнамской кухни, одно кафе и сеть «ресторанов быстрого питания» из девяти точек. Также в поле моего зрения попали два уже закрытых, но широко известных вьетнамских ресторана, находившихся в центре Петербурга. Основой для доклада послужило полевое исследование, проведённое в Санкт-Петербурге с января 2015 года по январь 2016. В числе информантов – вьетнамские мигранты, в том числе занятые в ресторанном бизнесе, а также работники и посетители вьетнамских кафе и ресторанов Санкт-Петербурга невьетнамского происхождения.

Руководство вьетнамских ресторанов подчёркивает особую миссию своих заведений – здесь осуществляется знакомство местных жителей с культурой Вьетнама, это частичка Вьетнама на территории России, поданная понятным и приемлемым образом. Блюда адаптированы дважды – сначала на этапе отбора для меню, затем во время приготовления. Яркая специфичность вьетнамской кухни сглажена присутствием паназиатских, более привычных китайских и европейских блюд.

Для руководства существует чёткое разделение: на кухне работают только вьетнамцы, которые, впрочем, могут не иметь специального образования; остальные – официанты, бармены – не обязательно должны быть вьетнамцами. Языковой барьер очень ограничивает общение между этими двумя группами работников ресторанов.

С одной стороны, пространство вьетнамского ресторана в Санкт-Петербурге ориентировано не на вьетнамцев и предназначено не для них. Это место демонстрации культуры, что подчёркивается бросающимися в глаза визуальными символами Вьетнама: конусными шляпами, изображениями пагод и специально отобранными блюдами – «символами вьетнамской кухни». В качестве места яркой репрезентации «вьетнамскости» рестораны используют вьетнамские студенты, приглашающие сюда своих педагогов и научных руководителей. А вот плохо владеющий русским языком вьетнамский «гость» может остаться непонятым.

С другой стороны, для организованных групп вьетнамских туристов эти рестораны оказываются единственной возможностью отдохнуть от суровой и непривычной российской действительности. Повар всегда знает, для кого готовит, но в случае туристов из Вьетнама имеет значение и регион, из которого они прибыли. При организации банкета под вьетнамцев «подстраиваются» и на уровне продуктов – закупают особое мясо, овощи, зелень.

Единственное вьетнамское кафе (скромное и по размеру, и по простоте обстановки), затерянное среди магазинчиков Апраксина двора, в наибольшей степени соответствует

описываемому зарубежными исследователями «важному месту», поддерживающему внутреннюю связанность разных групп вьетнамцев Петербурга. В кафе практически отсутствуют какие-либо внешние признаки, символизирующие «территорию Вьетнама», здесь нет случайных посетителей не-вьетнамцев. У кафе нет внешней вывески, и попасть в него можно лишь пройдя через магазин. Это кафе для «своих», информация о котором распространяется напрямую от человека к человеку.

Для плохо владеющих русским трудовыми мигрантов – это в полной мере место отдыха, общения, где можно чувствовать себя свободно, это пространство единства разделяемых взглядов. В силу сформировавшихся культурных различий кафе может казаться неприемлемым в качестве предприятия общественного питания для некоторых групп вьетнамцев, но продолжает играть связующую роль между этими группами за счёт продажи специфических вьетнамских продуктов, необходимых для домашнего приготовления блюд, без которых не обходится жизнь ни одного вьетнамца. Даже те мои информанты, которые называют себя «крайне обрусевшими», хотя бы раз в год пополняют свои домашние запасы рыбного соуса, рисовой бумаги, древесных грибов в этом кафе, а на вьетнамский новый год заказывают традиционный пирог *bánh chung* (*баньчунг*), который практически невозможно приготовить в домашних условиях.

Есть и ресторан, который находится посередине двух описанных полюсов: он одновременно ориентирован на русского посетителя, имеет более неформальную обстановку, и в нём также осуществляется продажа вьетнамских продуктов. Последнее далеко отстоит от обезличенного приобретения товаров в супермаркете и даже от процесса заказа блюд в ресторане. Потенциальный покупатель, не считаясь с распространённым церемониалом (гостей встречает администратор, усаживает, подаёт меню и т.д.), проходит прямо на кухню. Здесь он «свой», он разговаривает лично с хозяйкой или хозяином. Товарно-денежному обмену предшествует обязательный обмен новостями личной жизни. Он не просто клиент, он давний знакомый, которого ждали.

Помещение ресторана часто арендуют для проведения праздников, свадеб, причём для вьетнамцев открыт доступ на кухню, и организаторы могут лично принимать участие в подготовке блюд, «одомашнивая» таким образом ресторанный еду. Существование такого «своего», знакомого каждому вьетнамцу ресторана позволяет мысленно «собрать» разнородное вьетнамское сообщество. Если для русского посетителя этот ресторан лишь ещё один в ряду представляющих экзотическую этническую кухню, то отдельные вьетнамцы даже помимо своей воли завязывают с этим местом личные отношения – они вряд ли зайдут сюда просто поужинать, но будут однажды приглашены на банкет или заедут купить продуктов, или закажут новогодний пирог.

Зарубежные исследователи говорят о «местах», формирующих вьетнамские сообщества, но в российском контексте эта связь *место – сообщество* гораздо менее чёткая. Функции «ключевого» распределены между несколькими «местами», подобно тому как сами вьетнамцы Петербурга разбросаны по нему.

Список литературы:

1. Тощенко Ж.Т., Чаптыкова Т.И. Диаспора как объект социологического исследования // Социс. 1996. № 12. С. 33-42.

2. Aguilar-San Juan K. *Little Saigons: Staying Vietnamese in America*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.
3. Butler K. D. Defining diaspora, refining a discourse // *Diaspora: a journal of transnational studies*. 2001. Vol. 10 (2). P. 189-219.
4. Nguyen T. G. Home is where rice is: maintaining and transforming cultural identity beyond the borders of Vietnam // *Lambda Alpha Journal*. 2007. Vol. 37. P. 25-38.
5. Safran W. Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return // *Diaspora*. 1991. Vol. 1 (1). P. 83-99.
6. Sutherland C. Digesting diasporas: Vietnamese migrants and German multiculturalism // *Rethinking Diasporas: Hidden Narratives and Imagined Borders*. Ní Éigeartaigh A., Howard K., and Getty D. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2007. P. 39-51.
7. Thomas M. Transitions in taste in Vietnam and the diaspora // *The Australian journal of anthropology*. 2004. Vol. 15 (1). P. 54-67.
8. Tölölyan K. Rethinking diaspora(s): Stateless power in the transnational moment // *Diaspora*. 1996. Vol. 5 (1). P. 3-36.

«ЕСЛИ ОБЩЕСТВО ОТКАЗАЛОСЬ ОТ СВОИХ КОРНЕЙ,
ОНО ДОЛГО СТОЯТЬ НЕ БУДЕТ»:
НАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ И ЕЁ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ
В ПРАКТИКАХ ПОСЕЩЕНИЯ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКОВ
(НА ПРИМЕРЕ ДОЛЬМЕНОВ КРАСНОДАРСКОГО КРАЯ)

Археология с самого своего появления оказалась удобным способом производства символов и образов для националистической идеологии. Национализм, одной из черт которого является стремление к установлению древних корней народа, находит в археологических памятниках материальное воплощение своих представлений. Останки древних поселений, храмовых сооружений, предметы архаичного искусства становятся символами глубокой укоренённости нации на своей территории, её аутентичности. Археология как наука позволяет придавать истинный статус представлениям о преемственности древних и современных культур, создавая таким образом национальные генеалогии. Благодаря этому в националистической идеологии свою жизнь вновь обретает миф о «золотом веке», времени, когда жили первопредки народа, его лучшие представители [Smith 2001: 442-443]. Апелляция к «золотому веку» для национализма становится отдельной практикой, воплощаемой, в частности, в археологических памятниках, посещение которых должно вызывать у «потомков» особые переживания [Шнирельман 2013: 10].

Все это говорит о том, что археологическая наука представляет собой мощный инструмент для легитимации образов и символов националистического воображения. При этом данный инструмент с течением времени стал использоваться не только элитами национальных государств, он превратился в важную составляющую различных вернакулярных практик, ярким примером которых является Нью Эйдж [Lewis 2012]. Религиозное движение, включающее в себя элементы европейского мистицизма, религий Востока, а также многих других течений религиозной и даже научной мысли, Нью Эйдж является не просто синкретическим образованием, но совокупностью проектов, и сутью многих из них является «возрождение» «истинных» верований человечества, в частности религий «предков» тех или иных народов. Неоязычество, как один из таких проектов, сегодня набирает все большую популярность на территории РФ. Важно при этом, что как неоязычество в частности, так и Нью Эйдж в целом зачастую не оформлены в виде устойчивых сообществ, а представляют собой скорее набор практик, разделяемых разными людьми [Morris 2006: 294, 305].

Примером такой практики в России является посещение дольменов – археологических памятников бронзового века, расположенных, главным образом, на территории современного Краснодарского края. Вокруг этих древних сооружений с

начала 2000-х гг. получила распространение одна из форм современной религиозности в лице последователей Нью Эйдж, во многом благодаря новому религиозному движению «Анастасия» [Андреева 2014: 73-74]. Сегодня дольмены являются довольно популярным экскурсионным маршрутом, а также местами, возле которых все чаще организовываются палаточные лагеря, куда съезжаются люди из разных городов России и ближнего зарубежья (наиболее популярный из них – «центр позитивного творчества Восхождение», расположенный близ г. Геленджик). Среди посетителей дольменов, как приезжающих в рамках коротких экскурсий, так и проживающих возле археологических памятников более длительное время, формируется круг устойчивых представлений и практик, существенную часть которых составляют элементы националистического воображения. Так, сама интерпретация дольменов сводится к нарративу о «золотом веке», который неизменно воспроизводится посетителями и состоит из нескольких сюжетообразующих элементов, а именно: идиллического описания общества предков; катастрофы, этот образ жизни разрушившей; решения наиболее мудрых представителей древнего народа сохранить тем или иным образом в дольменах знания, которые помогут человеку будущего возродить на земле «золотой век». При этом сам образ предков варьирует и сводится то к предкам всего человечества, то исключительно русского народа. Однако в том и в другом случае применение «знаний предков» и построение будущего «рая на Земле» связываются в большинстве случаев с Россией, причем образ России нередко наделяется чертами спасителя на фоне эсхатологических ожиданий. Важно также то, что носители подобных представлений склонны объяснять причину своего визита к дольменам потребностью в восстановлении «родовой памяти», а само слово «род» сакрализуется и отождествляется с богом-творцом, от которого происходят другие сверхъестественные сущности и сами люди.

Вышеупомянутые представления и образы получают свою репрезентацию в различных практиках, осуществляемых посетителями дольменов. Пожалуй, наиболее востребованная из них – это экскурсия. Экскурсионные поездки к дольменам организуются туристическими фирмами курортных городов, а также неофициальными гидами, которых можно обнаружить на территории археологических памятников и в интернете, где они ведут личные сайты, паблики в социальных сетях и блоги. При этом среди экскурсоводов официально зарегистрированных туристических фирм есть немало таких, которые специализируются исключительно на маршрутах, связанных с дольменами, либо, если они и работают на других маршрутах, то главными для себя считают именно дольмены, ради которых нередко и приходят в эту профессию. Впрочем, для гидов, пришедших на работу в туристической фирме по иным причинам, дольмены в силу ажиотажа вокруг них также нередко становятся предметом большого интереса, и, пытаясь интерпретировать для себя и туристов функции данных сооружений, они усваивают дискурс Нью Эйдж, активно пользуются его образами. Важно также то, что среди посетителей дольменов доверие к официальной институциональной науке, как правило, отсутствует, благодаря чему популярность обретает так называемая альтернативная история, которая обильно представлена в виде соответствующей литературы. В итоге вокруг археологических памятников формируется круг людей, позиционирующих себя в качестве экспертов и конкурирующих друг с другом за аудиторию среди туристов. Такие эксперты используют различные стратегии легитимации версий происхождения и назначения дольменов, среди которых основными

являются обращение к академическому дискурсу и позиционирование своего знания в качестве «научного», а также использование апелляции к эзотерическому знанию. Зачастую обе эти стратегии могут использоваться в различных вариациях одними и теми же людьми. Впрочем, вне зависимости от того, какая стратегия легитимации используется экспертом, любая подобная версия базируется на нарративе о «золотом веке».

Одним из наиболее распространенных образов предков среди посетителей дольменов является так называемый «славянский». Он представляет собой набор представлений о славянских богах и славянском прошлом, основанных на альтернативной истории, – в целом вписывающийся в тематику той формы неоязыческой религиозности, за которой в России закрепилось название «родноверие». Возле дольменов неоязыческими активистами («ведунами») часто организуются славянские праздники, посвященные различным богам, с которыми они ассоциируют веру предков (Велес, Перун, Лада и т.д.). Существенной чертой этих праздников является то, что собираются на них люди, не только почитающие указанных богов, но и в том числе те, кто никак себя к родноверию или так называемой «славянской теме» не причисляет. Оправдывая свое участие в подобных мероприятиях исходящей от них «позитивной энергией», многие даже помогают неоязыческим активистам в их организации. Для основной же массы неоязыческие праздники, как правило, являются своеобразным этнографическим представлением. Они видят в них «возрождение традиций» и потому относятся одобрительно, воспринимая данную практику как нечто легитимное и становясь ее зрителями или участниками. Важной причиной участия посетителей дольменов в «славянских праздниках» является также убежденность в том, что они способствуют «духовному развитию». И это относится не только к неоязыческим мероприятиям, но и к другим практикам. Одной из них, например, является организация возле дольменов летних йога-лагерей, где в течение определенного времени преподавателями того или иного йога-центра из различных городов России (Москва, Воронеж, Краснодар и др.) читаются лекции и ведутся занятия, посвященные духовному совершенствованию и обучению правильному образу жизни. Важно здесь то, что подобные лагеря, преподавая йогу, позиционируют её как нечто, корнями уходящее во времена «золотого века» и напрямую связанное с предками, которых обычно отождествляют с ариями или славянами. Тем самым занятие йогой в частности и духовное совершенствование вообще представляются как подражание образу жизни, приписываемому людям «золотого века», следование «традициям предков».

Дольмены оказываются местом, где националистические образы предков, «золотого века» и идея необходимости его возрождения сегодня являются своеобразным общим местом. Они не нуждаются в доказательстве, а выступают скорее как вполне легитимный товар, который в различных своих вариациях продается под видом экскурсий, книг или занятий йогой. В легитимации нуждаются обычно не сами националистические образы, а люди, которые к ним обращаются, когда претендуют на статус эксперта. Кроме того, в случае посетителей дольменов национализм имеет тесную связь с религиозностью. Как отмечает Роджерс Брубейкер, национализм и религия зачастую выступают по отношению друг к другу в качестве своеобразного языка: национализм может обращаться к религиозным образам или метафорам и наоборот [Brubaker 2012: 16]. В данном случае национализм, выступая в качестве подобного языка, служит для описания тех

переживаний, которые испытывают посетители дольменов, вовлеченные во всевозможные духовные практики.

Список литературы:

1. Brubaker R. Religion and nationalism: four approaches // Nations and Nationalism. 2012. Vol. 18 (1). P. 2-20.
2. Lewis J. R. Excavating Tradition: Alternative Archaeologies as Legitimation Strategies // Numen. 2012. Vol. 59 (2-3). P. 202-221.
3. Morris B. Religion and anthropology: A critical introduction. Cambridge University Press, 2006.
4. Smith A. D. Authenticity, antiquity and archaeology // Nations and Nationalism. 2001. Vol. 7 (4). P. 441-449.
5. Андреева Ю. О. «Места силы», «духи дольменов» и «знания первоисточков»: археологические памятники и движение New Age «Анастасия» // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 73-87.
6. Шнирельман В.А.. Национализм и археология // Этнографическое обозрение. 2013. №1. С. 8-24.

«Я НЕ ЗНАТОК, НО...»: СТРАТЕГИИ ВЕДЕНИЯ ДИСКУССИИ О
РЕФОРМИРОВАНИИ ОРФОГРАФИИ В НЕПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ СРЕДЕ
(НА ПРИМЕРЕ ФРАНЦИИ)

На протяжении всей истории французского языка его орфография не раз претерпевала изменения. Однако ситуация, сложившаяся в настоящее время вокруг орфографической нормы во Франции, свидетельствует о наличии проблем, грозящих перерасти в серьезный лингвистический конфликт.

В отличие от других романских языков, французская система по-прежнему содержит большое количество трудностей, нелогичных написаний. В некоторых случаях наблюдается несоответствие графики современной фонетической норме, трудно поддающееся запоминанию нерегулярное образование форм множественного числа сложных слов и т.д. Все это, а также сокращение часов преподавания французского языка в школах, привело к тому, что уровень функциональной неграмотности среди окончивших среднюю школу, а также число тех, кто не освоил норму правописания, близки к катастрофическим. Параллельно отмечается снижение уровня интереса к французскому языку со стороны иностранцев, например, в соседних европейских странах в ситуации выбора языка, который ребенок будет изучать в школе, выбор не в пользу французского зачастую объясняется сложностью его орфографической системы.

Усиливает напряжение и тот факт, что орфография при этом воспринимается самими французами как самостоятельная культурная ценность, как непосредственная составляющая французской идентичности, которую нужно беречь и охранять. О том, что орфография представляет ценность для национальной идентичности, свидетельствует то, что во Франции большой популярностью пользуются публичные диктанты, считающиеся одним из национальных развлечений, предназначенных для всех поколений французов.

С другой стороны, ценность орфографии в ее нынешнем состоянии оспаривается теми, кто считает, что владение орфографической нормой играет роль несправедливого и ненужного социального фильтра: тем, кто пишет с ошибками, часто закрыты пути к получению желаемого образования или желаемой должности.

Последним крупным событием в области французской орфографии стало принятие в 1990 г. «Орфографических поправок», устанавливающих в некоторых случаях двойную норму написания. Для данного исследования эта реформа чрезвычайно важна, так как она вызвала во французском обществе полемику, которая не прекращается и сегодня. По ряду причин реформа почти не работает на территории Франции (в отличие от других франкоязычных стран, где она была воспринята положительно), вследствие чего ситуация усложнилась наличием не только двойной нормы, но и дебатами противников реформы и

тех, кто также критически относится к ней, но по прямо противоположной причине: реформа, по их мнению, недостаточно радикальна.

В докладе будет проанализирован социолингвистический контекст противостояния традиционалистов и сторонников реформы орфографии, развивающегося в пространстве «народной» лингвистики. Предполагается определить характерные черты этой эпидемиологической дискуссии, выделив ее структурные особенности, смысловые блоки – составляющие дискурса о современной французской орфографии, стратегии организации высказываний и раскрытия участниками своей языковой идентичности в рамках данного дискурса.

В качестве материала исследования используются комментарии участников интернет-форумов, на которых обсуждаются вопросы, связанные с реформированием орфографии. Чаще всего поводом к дискуссии становится статья на данную тему на сайте газеты или журнала, нередко – интервью с лингвистом; сама дискуссия разворачивается в специально отведенном для комментариев читателей пространстве сайта.

Источником материала послужили сайты следующих французских СМИ:

- Газета Le Figaro, статья от 03. 09. 2009 г.
- Газета Le Monde, статья от 05.12. 2008 г.
- Журнал Le Point, статья от 26.01. 2012 г.
- Радиостанция France Inter, передача «Le téléphone sonne» от 30. 04. 2012 г.
- Сайт Français notre belle langue, форум Vers une réforme?, первый комментарий от 21. 02. 2014 г.

При анализе высказываний, оставленных на этих форумах, можно выделить типичную структуру комментария по данной теме (выделяется у высказываний значительного объема), а также способ самоидентификации пользователя в условиях традиционной для форумов анонимности по желанию. В докладе будет показано, какие способы самоидентификации (указание на профессию, возраст, уровень владения орфографической нормой) оказываются наиболее релевантными в контексте такой дискуссии, а также каким образом в этом дискурсе формируются стереотипные представления о том, кто и как (не) может и (не) должен принимать в ней участие. Так, вступление (или заключение) комментария может строиться по модели «Я ничего не смыслю в орфографии, но не позволю портить наш прекрасный французский язык»:

La honte enfin 2 avec le la : -) je suis nul en orthographe mais pitié arrêtez de massacrer notre belle langue» [5]

В этом случае мы наблюдаем еще и автокоррекцию, вызванную стереотипом «метаязыковая дискуссия должна вестись так, чтобы не нарушались правила языка» – в первой фразе участник форума исправляет свой предыдущий комментарий.

О том же свидетельствует следующее вступление: *Je ne suis en rien spécialiste de ces questions* («Я совершенно не являюсь специалистом в этом вопросе»), которое служит своеобразным предупредительным сигналом, «самообороной», свидетельствующей о том,

что участие в метаязыковой дискуссии ставит наивного носителя языка в «небезопасную» ситуацию.

Содержание большинства комментариев (если речь идет о Поправках 1990 г.) свидетельствует о недостаточном знакомстве с этим документом. Для среднего носителя французского языка он предстает в виде некоторых основных положений, отраженных в наиболее часто обсуждаемых словах, чье написание было предложено изменить. Обозначим их как «слова-символы» этой реформы.

Один из комментариев, перечисляя основные слова-символы, раскрывает причину их появления:

Parmi les rectifications qui sont le plus susceptibles de surprendre un non-initié, je pense à ognon, exéma, nénufar, charriot, combattif. Ces nouvelles graphies ont de solides arguments en leur faveur, mais il est difficile de ne pas être choqué la première fois qu'on les aperçoit! («Эти новые написания вполне обоснованы, но трудно не быть шокированным, когда видишь их в первый раз!») [1].

На уровне смысловых блоков, в которые группируется большинство собранных комментариев, можно обнаружить не только ожидаемое противоречие консерваторов и реформаторов, но и точки соприкосновения при кажущемся различии позиций. Так, на основании мнений тех и других можно сформировать один и тот же стереотипный образ «настоящего», «красивого» языка.

Поскольку речь идет об исследовании явления, принадлежащего народной лингвистике, нужно также упомянуть имеющее место в данном дискурсе использование лингвистических терминов в значениях, отличных от словарных. Рассуждая об упрощении языковой системы, участники обсуждений склонны употреблять различные лингвистические термины для обозначения языка с несложной структурной организацией. В таком значении употребляются термины «пиджин», «креольский язык», «сабир», которые уравниваются в своем значении с одновременным выделением семантической доминанты – упрощенная структура, бедный лексический состав, позволяющий общаться на языке только в рамках определенной сферы деятельности. Так, в обыденном представлении о пиджине отсутствует компонент «не имеет коллектива исходных носителей» (подразумевается, что французский язык, упрощаясь, тоже может стать пиджином), и усиливаются компоненты «упрощенная структура» и «ограниченность функционального набора».

Таким образом, представляется возможным выделить дискуссию о реформировании орфографии в особый жанр народно-лингвистического дискурса, обладающий как специфическими национальными чертами, так и характеристиками, которые могут быть обнаружены у подобных явлений и в других языковых общностях.

Список источников:

1. Français notre belle langue // Электронный источник:
<http://www.achyra.org/francais/viewtopic.php?p=80074> (дата обращения: 26. 09. 2015).

2. France Inter // Электронный источник: <http://www.franceinter.fr/emission-le-telephone-sonne-la-reforme-de-l-orthographe-un-mal-necessaire#comments> (дата обращения: 23. 09. 2015).
3. Le Figaro // Электронный источник: <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2009/09/03/01016-20090903ARTFIG00173-orthographe-le-debat-sur-la-simplification-est-relance-.php> (дата обращения: 20. 09. 2015).
4. Le Monde// Электронный источник: http://www.lemonde.fr/societe/article/2008/12/05/reformer-l-ortografe-pour-l-enseigner_1126561_3224.html (дата обращения: 20. 09. 2015).
5. Le Point // Электронный источник: http://www.lepoint.fr/culture/orthographe-et-si-on-ecrivait-des-chevaus-26-01-2012-1423791_3.php (дата обращения 20. 09. 2015).

Список литературы:

1. ван Дейк Т. А. Язык. Познание. Коммуникация. Благовещенск: БГК им. И. А. Бодуэна де Куртенэ, 2000.
2. Иомдин Б. Л. О «неправильном» использовании терминов: может ли язык ошибаться? // Смыслы, тексты и другие захватывающие сюжеты: Сб. ст. в честь 80-летия И.А. Мельчука. М.: Языки славянской культуры, 2012. С. 233–251.
3. Bulot Th. Discours épilinguistique et discours topologique: une approche des rapports entre signalétique et confinement linguistique en sociolinguistique urbaine // Revue de l'Université de Moncton. 2005. № 1. Vol. 36. P. 219-253.
4. Les rectifications de l'orthographe // Journal officiel de la République Française. 1990. № 100. P. 3-18.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ МОЛОДЕЖИ НИЖНЕГО НОВГОРОДА
ОБ ИММУНИТЕТЕ: ОТ ОЗОнового СЛОЯ
ДО ПОЛИЦИИ ЛЕЙКОЦИТОВ

Одна из проблем, которую сформулировал французский исследователь науки Бруно Латур, – что происходит с научным знанием после лабораторий и институтов? Как оно распространяется и бытует в обществе? [Латур 2013: 381]. Особый интерес представляют случаи, когда это не абсолютно новое знание, а модификация или дополнение старого, когда разные типы знаний, например, повседневное и научное – накладываются друг на друга, как это произошло в случае представления об иммунитете. С одной стороны, есть понятие биологического иммунитета, открытие которого, как правило, приписывается русскому физиологу Илье Мечникову. Именно он в конце XIX века связал иммунитет с защитой организма. С другой стороны, сам термин иммунитет берет свое начало еще в античном Риме, где означал возможность для лица или группы лиц освобождения от налогов и повинностей, возможность не участвовать в делах общины. Таким образом, первоначально понятие иммунитета имело социально-политическое значение и не было связано со здоровьем человека, что сохраняется сегодня в дипломатии и юриспруденции и порождает различные ассоциации со словом иммунитет.

Соотношение здоровья и иммунитета

Как замечает американский антрополог Эмили Мартин, в конце XX века происходит «реинтерпретация здоровья в терминах иммунной системы» [Martin 1994: 185]. В целом это можно наблюдать среди молодежи Нижнего Новгорода²²: иммунитет и здоровье воспринимаются как рядоположенные понятия, *«они прямо пропорциональны, зависимы друг от друга. Хорошее здоровье – хороший иммунитет. Связаны настолько сильно, что разделить нельзя. Не могут быть хорошее здоровье и плохой иммунитет и наоборот»*. Однако их соотношение может иметь различный характер – полный и частичный. В первом случае имеет место полная замена здоровья иммунитетом: *«их можно объединить. По-моему, здоровье это и есть иммунитет <...> если есть иммунитет, то есть и здоровье»*. В случае их частичного соотношения иммунитет является одной из составляющих, как правило – главной, здоровья. В таком представлении иммунитет детерминирует здоровье, определяет его.

Сам иммунитет воспринимается не как что-то неизменное, раз и навсегда данное,

²² Эмпирическая база исследования представлена 20 глубинными интервью, из них 12 с девушками и 8 с молодыми людьми в возрасте от 15 до 24 лет (трое школьников и 17 студентов). Средняя продолжительность интервью – 30 минут.

хотя какая-то его часть и наследуется с рождения, но как то, за что мы несем ответственность, о нем нужно заботиться ради поддержания здоровья. Способы улучшения иммунитета аналогичны способам улучшения здоровья. Однако среди первых есть и нечто особенное – идея инокуляции, то есть, способности порционно впустить что-то губительное для жизни для сохранения этой же жизни:

[У] некоторых мам есть странная мания от всего оберегать своих детей, например, не давать им есть холодное или пить, мороженное должно растаять и т.д. И когда ребенок достигает возраста, когда мама считает, что можно есть мороженное и в обычном виде, ребенок заболевает, например, ангиной. Примерно также и с закаливанием.

Более явным проявлением идеи инокуляции являются вакцины, когда «в организм вводят ослабленные вредные вирусы или микроорганизмы. Так как они ослаблены, то иммунная система без особых проблем справляется с борьбой против них. В результате формируется искусственно приобретенный иммунитет, который при попадании таких же вредностей повторно, но уже в неослабленном состоянии (при заражении), успешно справится с борьбой против них». Иммунитет характеризуется способностью к научению, его нужно «тренировать».

Сам иммунитет представляется как защита организма от чего-то инородного, чужого – того, что вызывает болезнь. Ключевым в такой логике является различие «своего» и «чужого». Свое совпадает с организмом, с телом и означает совокупность органов, клеток и тканей. Стоит отметить, что это классическая модель работы иммунной системы, разработанная австралийским иммунологом Фрэнком Макфарлейном Бернетом, где *не-свое* – это все генетически отличное от своего, что угрожает целостности организма, а *свое* – это то, что поддерживает целостность организма и защищает организм от *не-своего*. Однако некоторые информанты старались проблематизировать это различие, указывая на то, что «*вообще не существует инородных инфекций, все они существуют в организме, заболевание возникает при попадании большого количества этих инфекций или иного характера или более агрессивных*».

Метафоры в представлениях о механизмах функционирования иммунитета

Представления о том, как работает иммунитет, в целом носят милитаристский характер, что пересекается с идеей различения своего и чужого. Тело представляется как поле борьбы, разворачивающейся между иммунитетом и враждебной внешней средой:

Должно быть, вредные микроорганизмы либо не менее вредные вирусы пытаются завоевывать территорию моего мирного организма, а мои честные лейкоциты-защитники всеми силами пытаются противостоять. Обычно добро побеждает зло, но всякое может быть. Иногда подобные битвы у меня затягиваются.

Особую роль в представлениях об иммунитете играют метафоры, функция которых «обеспечивать частичное понимание одного вида опыта на основе другого вида опыта» [Лакофф 2004: 182]. Например, к ним прибегают сами врачи, чтобы объяснить пациенту то, как работает иммунитет или какая-либо болезнь, однако источники метафорических представлений могут быть и другие. Конкретные механизмы работы иммунитета представляются по-разному, можно выделить две группы метафор, иллюстрирующих

функционирование иммунитета – статические и динамические. В первом случае иммунитет представляется как нечто постоянно действующее – щит или «оболочка, состоящая из полезных бактерий и защищающая организм от вирусов, болезней». Иммунитет – это что-то вроде «фейс-контроля на входе в организм»; «преграда для вредных микроорганизмов, инфекций, болезней». Главная особенность этих метафор – обозначение стабильности, постоянной включенности иммунитета. Соответственно, болезнь представляется как то, что пытается пробить эту защиту: «Можно представить болезнь как вражескую армию, которая пытается вторгнуться на территорию твоего организма. У тебя есть несколько кордонов (это и есть иммунитет) – он встает на защиту». Если иммунитет достаточно силен – можно избежать заболевания. Заболевание же происходит, когда иммунитет ослаблен, щит хрупок. Вирус через «иммунные дыры» проникает в организм и оседает на особенно незащищенных позициях. То есть иммунитет как «озоновый слой вокруг нашей планеты. А через дыры в нем, если он слабый, как раз вирусы и проникают».

Другая группа метафор, связанных с функционированием иммунитета, носит динамический характер, в них иммунитет представляется не как постоянная характеристика или постоянная защита, а как реакция на уже проникшую в организм болезнь. Когда какой-либо вирус попадает в тело человека – «органы, которые участвуют в организации иммунитета, начинают вырабатывать антитела, которые борются с вирусами. Это антитела с определенным кодом, которые именно побеждают инфекцию». В этом смысле иммунитет – это не то, что есть всегда, а то, что вырабатывается в определенных ситуациях. Несколько иной вариант представления состоит в том, что иммунитет как бы спит, но готов в любой момент проснуться и дать отпор болезни:

Иммунитет это как отряд быстрого реагирования, представим, что инфекция это некоторые террористы, которые проникли в наше государство. Иммунитет в данном случае будет выполнять роль отряда антитеррористического реагирования. Где-то возникает очаг воспаления или инфекционный очаг, и иммунитет реагирует на это, высылая туда отряд быстрого реагирования, который должен справиться с этим очагом. В случае, если их атака успешна, человек не заражается или перестает болеть. Я бы сказал, что механизм действия иммунитета можно описать так.

Источники этих метафор и знаний об иммунитете различны. С одной стороны, это массовая культура – сериалы (например, «Доктор Хаус»), кино и мультфильмы. Другой источник – рассказы врачей и различные лекции в учебных заведениях. Как правило, именно врачи воспроизводят классическую модель разделения на свое и чужое, сопровождая её милитаристским описанием. В связи с этим некоторые информанты полагают, что борьба – это не метафора, а то, что действительно происходит. Помимо этого, источником метафор, в частности поля или щита, нередко выступает реклама, для которой характерны яркие и запоминающиеся образы.

Итак, понятие иммунитета возникает в самых разных контекстах и практиках, что порождает различные значения и представления о нём. Имеет место реинтерпретация здоровья через иммунитет, которая может носить полный или частичный характер.

Иммунитет представляется как один из главных и определяющих аспектов здоровья. В связи с чем его можно и нужно тренировать, улучшать, в частности – посредством вакцин. В целом работа иммунитета представляется в милитаристских терминах – сражение, война между болезнью и иммунитетом. Более конкретные механизмы действия иммунитета представляются по-разному, можно выделить две группы метафор, характеризующих эти механизмы. Статические метафоры описывают иммунитет как постоянно действующую защиту: вне зависимости от того, есть или нет враг у ворот, сами ворота стоят. Динамические метафоры описывают иммунитет как реакцию, ответ на проникшую в тело болезнь: иммунитет носит ситуативный характер и вырабатывается при определенных условиях.

Список литературы:

1. Лакофф Д. Метафоры, которыми мы живем. М.: Едиториал УРСС, 2004.
2. Латур Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества. СПб: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2013.
3. Martin E. Flexible bodies: the role of immunity in American culture from the days of polio to the age of AIDS. Boston: Beacon Press, 1994.