



ЕВРОПЕЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

**Факультет антропологии**

**Антропология  
Фольклористика  
Социолингвистика**

Конференция молодых ученых

**СБОРНИК ТЕЗИСОВ**

Санкт-Петербург

22 – 24 марта 2018

## Оглавление

<b>Алуферова Наталья.</b> Контроль и стыд как средства регулирования социальных отношений в поселке на юге Тамбовской области .....	4
<b>Базай Андрей.</b> Конкурирующие героические дискурсы в культурной идентичности современной Украины .....	6
<b>Васюков Александр.</b> Языковой фактор в современном субэтническом активизме Центральной Европы.....	10
<b>Вискунов Леонид.</b> Психонавты: «теневая» молодежная солидарность .....	13
<b>Власенко Ангелина.</b> Колесо года: ритуальный цикл российских виккан .....	17
<b>Воронов Михаил, Кошевой Алексей.</b> Исследование вариативности посессивных суффиксов в современном русском языке .....	19
<b>Вятчина Мария.</b> Истории о знаменитых мусульманах-неофитах: распространение и особенности жанра .....	25
<b>Егорова Мария.</b> Языковой сдвиг сквозь призму биографии. По материалам опроса эвенков Качугского и Катангского районов Иркутской области и Туруханского района Красноярского края .....	30
<b>Журавлев Денис.</b> РПЦ и гендерный мейнстриминг: стигматизация инаковости в российском православии.....	33
<b>Зайцева Ольга.</b> Построение прототипа каузальности по результатам исследования восприятия различных типов каузальных конструкций носителей различных социально-экономических статусов .....	37
<b>Колядов Дмитрий.</b> О референции к людям и локусам в политическом дискурсе.....	42
<b>Кораблева Екатерина.</b> Берегись или береги пешехода. К антропологии американской обочины .....	45
<b>Климова Ирина.</b> Профессиональная деятельность библиотекарей: формальные требования и неформальные практики.....	48
<b>Кучерявая Мария.</b> Кладбище и туризм: заметки о некрополе на примере Новодевичьего кладбища .....	52
<b>Макаров Семен.</b> Картина мира и структура текста в якутских олонхо: черты прагматики в поэтике.....	56
<b>Малая Елена.</b> Детская воображаемая этнография (между игрой в страну-мечту и наивной литературой.....	58

<b>Матвеев Владислав.</b> Община бахаи: к вопросу о конструировании религиозной идентичности .....	63
<b>Михайлова Ярославна.</b> «Aksaray çok rengli bir mahalesi»: этничность и городское пространство г. Стамбула .....	67
<b>Плотницкий Андрей.</b> Конструирование границ: дискурс-модели формирования коми идентичности .....	70
<b>Пртавян Амалия.</b> Образ молокан в Армении.....	74
<b>Руднева Екатерина.</b> Предварение просьбы в спонтанном речевом взаимодействии .....	78
<b>Саркисов Иван.</b> Социолингвистическое положение северо-восточных новоарамейских языков на территории Грузии .....	81
<b>Стукалин Глеб.</b> Фестиваль джиннов: религиозный синкретизм в практиках мусульман Северной Индии .....	85
<b>Тамбовцева Светлана.</b> Воображаемый алфавит Всеясветной грамоты: эзотерическое учение и телесные практики.....	89
<b>Толстикова Полина.</b> Кто такие ингерманландские финны и кто говорит на ингерманландских диалектах финского языка? .....	92
<b>Чударь Александра.</b> Семантические и функциональные особенности диминутивов в австралийском английском: корпусное исследование .....	96

## КОНТРОЛЬ И СТЫД КАК СРЕДСТВА РЕГУЛИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ПОСЕЛКЕ НА ЮГЕ ТАМБОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Доклад основан на материалах, собранных в рамках полевой работы летом-осенью 2017 года и зимой 2018 года продолжительностью более 2 месяцев.

В рамках доклада будут рассмотрены практики контроля, действующие по отношению к разным половозрастным социальным группам и осуществляемые разными социальными агентами, проживающими в поселке Пеньково-2 Тамбовской области. Я попробую проследить, как комплекс переживаний, связанных со стыдом, регулирует спектр практик контроля жителей друг над другом.

Пеньково-2 — небольшой поселок на юге Тамбовской области. На данный момент, по неофициальным данным, там проживает около 400 человек. В Пеньково-2 есть магазин, ларёк, клуб, библиотека, средняя школа (в которой в том числе работают молодые учителя, участники программы «Учитель для России»), есть неработающий медпункт и православная церковь (сейчас происходит восстановление мужского монастыря). С 1953 г. в поселке действовал совхоз «Заря». Местные жители с гордостью рассказывают о масштабах совхоза: сотни гектаров виноградников, фруктовые сады, скот — предприятие являлось самым крупным в районе. Примерно четверть населения Пеньково-2 — курды, приехавшие в 90-е годы из Киргизии (были приняты в качестве работников в сады). Постепенно после распада Советского Союза масштабы предприятия сокращались, уменьшалось количество рабочей техники вследствие ее перепродажи, сокращалось число рабочих мест. К началу 2000 г. совхоз окончательно развалился, остатки предприятия были выкуплены частным предпринимателем.

Важно подчеркнуть, что поселку свойственна сильная система контроля жителей друг над другом. Жители Пеньково-2 самостоятельно конструируют информационные поводы. Часто основным источником оказываются детали приватной части жизни друг друга. Слежка и подглядывание друг за другом оказываются важной составляющей социальной жизни.

Анализ множества конкретных ситуаций контроля с целью получения информации позволяет предположить, что престижно обладать информацией, но еще более престижно обладать ей, но не оказываться в центре обсуждения.

Способ получения информации во многом зависит от социального статуса члена сообщества и от представлений о том, что ему допустимо делать, а что нет. Иначе говоря, возможность применения того или иного способа охраняется нормой. Социальная норма, регулирующая доступ к информации, основана на моральном фундаменте. Ожидается, что индивиды не будут ее нарушать. При нарушении нормы возникает чувство стыда, неловкости. Стыд обозначает существующую границу допустимого: делает невидимое видимым, маркирует «неправильное» поведение.

Информация является ресурсом, который позволяет поддерживать свой социальный статус. Поэтому, с одной стороны, нужно быть в курсе событий, но при этом нужно

использовать легитимный по отношению к позиции агента в социальной структуре метод сбора информации. Чтобы избежать осуждения со стороны окружающих, социальные агенты действуют в рамках своих ролевых предписаний.

Чаще всего открытый сбор информации вызывает пренебрежение. Нужно делать это скрыто, потому что иначе «стыдно». Стыдно сплетничать о ком-то, но также стыдно, и когда обсуждают тебя. Так, сидящая в засаде и круглосуточно наблюдающая за соседями женщина вызывает неуважение и смех. Взрослые люди в большинстве случаев не подсматривают друг за другом открыто. Однако за молодой учительницей наблюдали и взрослые, что подводит к идее, что не все так однозначно, что за учителями осуществлять контроль «легитимно» — они должны соответствовать высоким моральным требованиям, поэтому не стыдно.

Условно способы получения информации можно разделить на несколько групп, заложив в основу категоризации принцип участия в сборе информации. Первая группа — самостоятельный сбор информации агентами (неожиданно и без приглашения приходят к соседям в гости, сидят в засаде на грядке в тот момент, когда у соседей во дворе проходит пикник, наблюдают через окно за происходящим и т.п.).

Во вторую группу попадают способы «работы с уже готовым материалом», т.е. агенты не собирают информацию самостоятельно, а посещают места, где в определенное время собираются жители и обсуждают последние слухи. Я называю такие места «биржами сплетен». Эти «биржи» относительно равномерно распределены по территории поселка, часто представляют собой лавочки. Также магазин оказывается основной «биржей» в связи с удачным расположением и высокой степенью посещаемости. Также часто привлекают к сбору информации детей — например, просят проехать на велосипеде и послушать, о чем говорит группа дискутирующих людей.

Особая группа стратегий по сбору информации характерна для социальных агентов, которых можно обозначить как «сам себе биржа» (информация сама приходит к ним). В эту категорию попадают, например, бывшая медсестра, глава церкви и продавцы самогона, молока, мёда и других продуктов. Ключевой особенностью получения информации этими людьми является то, что к ним домой приходит большое количество жителей. К медсестре обращаются с просьбой сделать укол, к батюшке приходят за советом, к продавцам приходят за покупками, которые обязательно сопровождаются *small talk*.

Также существует группа «социальных изолянтов» — тех, кто, например в силу возраста и состояния здоровья, уже не интересуется происходящим в поселке. Эти агенты находятся на периферии социальной жизни, однако это зачастую не мешает им осуществлять контроль. Бабушка, которая практически не могла ходить и ни с кем не общалась, каждый день наблюдала за тем, что я делаю, через окно.

При это интересно то, что информационное поле для жителей разного возраста и пола оказывается общим.

Далее в моем докладе будут рассмотрены примеры, демонстрирующие, как это работает на практике.

Андрей Базай

Кубанский государственный университет

Факультет истории, социологии и международных отношений, магистрант I курса

Старший лаборант кафедры всеобщей истории и международных отношений

[andreibazai@yandex.ru](mailto:andreibazai@yandex.ru)

## КОНКУРИРУЮЩИЕ ГЕРОИЧЕСКИЕ ДИСКУРСЫ В КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНЫ

С момента восстановления государственности Украины в 1991 г. в ней перманентно происходит процесс формирования новой культурной идентичности, которая должна прийти на смену имперской модели самоопределения. Она не вполне ещё может считаться самодостаточной, так как её основой является не качественно новая идея, а отрицание предыдущего опыта. Данную систему координат можно назвать постимперской или, что более характерно для западной историографии, посткоммунистической [Riabchuk 2008].

Пришедшие в 1991 г. в Украине к власти местные партийные функционеры и национал-демократы [Пиріг 2006] постарались поставить на службу легитимации независимого статуса своего государства дискурс национализма.

У власти оказались политические силы, нуждавшиеся друг в друге, но при этом идеологически антагонистичные. Это привело к формированию двух параллельных идентификационных моделей – национально-государственной («партократы») и «националистической» (национал-демократы). Мы постараемся посмотреть на конфронтацию (конфронтацию ли?) этих проектов сквозь призму индивидуальных героев, которые своей персоной должны консолидировать украинский народ.

Образ Героя, наряду с образом Жертвы, является одним из основополагающих архетипов групповой памяти, который выполняет важную верификационную функцию. Именно в образе Героя группа отображает свои высшие идеалы и ценности, которые являются цементирующим фактором в процессе самоидентификации и, собственно, комплектации этой группы.

Для «партократов» наиболее оптимальный кандидат на подобную роль был найден в лице первого главы Украинской народной республики М.С. Грушевского. Будучи одним из творцов первой украинской государственности, он одинаково удобен и для национально-государственного мифа, и для примирения его с ещё бытующим советским, так как в советское время, после возвращения из эмиграции вплоть до смерти в 1934 г., он считался видным украинским ученым, одобряемым советским руководством. Тот факт, что в дальнейшем его работы были запрещены, списывается на сталинизм, что выводит из-под удара номенклатуру и собственно советский нарратив.

У национал-демократов такой фигуры первоначально не было. Украинские националисты, несмотря на все попытки объединения в эмиграции, представляли собой весьма аморфной образование. «Мельниковцы» противостояли «бандеровцам», «донцовцы» – «боровцам», и все они вместе не любили интегралистов. Конфликт поколений в среде националистов мешал выработке единого образа. Но старые подпольщики и часть активной молодежи наиболее

почитали Р. Шухевича как активного деятеля Украинской повстанческой армии и С. Бандеру как идеолога Революционного течения внутри ОУН, которое стало ядром для формирования УПА в 1943 г.

На начало 1990 гг. фигуры этих деятелей националистического движения были частью коллективной памяти только в западных областях Украины, где их последователи не были окончательно уничтожены после войны. Начиная с установки в 1990 г. первого бюста Бандеры с. Старый Угринов Ивано-Франковской области, все новые и новые памятники открываются по несколько в год в различных селениях и городах западных областей. Р. Шухевич в первые годы независимости не был столь заметной фигурой в коммеморативном пространстве Украины (первый памятник открыт только в 1995 г. [Тишківці 19.10.2015]), несмотря на то, что, в отличие от Бандеры, он принимал непосредственное участие в полевой работе «национально-освободительного движения».

Это можно объяснить тем, что С. Бандера к этому времени уже был символической фигурой, поэтому стал удобен при формировании официального националистического дискурса в Украине. Но при этом его миф оставался неудобен в применении в других регионах страны, где ОУН и УПА практически не действовали, а советский нарратив накрепко приписал им однозначно негативные коннотации. Конкуренция этих двух «национализированных» проектов идентичности последнюю четверть столетия постепенно раскалывала украинское общество. Не считая периода президентства В. Ющенко, когда была сделана попытка связать их, на официальном уровне поддерживался только национально-государственный миф, что в немалой степени негативизировало отношение к нему со стороны националистически ориентированной молодёжи.

На долгие годы миф Грушевского стал центральным для Украины. Уже в 1991 г. его именем была названа одна из центральных улиц Киева, бывший проспект Кирова. Впервые после советского периода началась массовая публикация его трудов [Грушевський 2002-2015]. Его концепции исторического развития украинской нации и государственности стала магистральной для всего учебного процесса, она была вписана как в учебники для общей образовательной школы [Лях 2000, Мисан 2006], так и в пособия для высших учебных заведений [Мельник 2008].

Бандера же практически не фигурировал как самостоятельный деятель – его именем на общегосударственном уровне пока ещё не назывались ни улицы, ни школы, не открывались памятники в крупных городах Украины. Оставаясь региональным мифом, он имел важное место в политической жизни Киева и стал «знаменем» украинской националистической оппозиции. В президентство В. Ющенко углубившаяся регионализация страны позволила без оглядки на Юго-Восток, а затем и на Центр вводить миф Бандеры в обыденную жизнь граждан западных областей. С 2007 г. в г. Луцк проводится ежегодный Всеукраинский фестиваль «Бандерштат», который стал центром притяжения для «национализированной» молодежи всей Украины.

Из этого следует, что противоборство двух этих мифов долгие годы имело стабильный характер. Даже в президентство В. Ющенко «миф Бандеры» не пытался подменить собой национально-государственную идентичность [Касьянов 2012: 244], а лишь отказался от яро оппозиционного амплуа. Радикальный поворот в этом конфликте связан с Революцией 2014 г. У власти оказался крайне неустойчивый блок идейно неоднородных национал-демократов.

Ситуацию усугубляло отсутствие оппозиции. Это положение подстегивало, во-первых, радикализацию национализированного отношения к истории, а во-вторых, выработку единого подхода, консолидирующего новые элиты и политических активистов.

Выражением этих запросов стало формирование нового исторического концепта – «пантеона национальных героев» [9], в основе которого лежит принцип служения идее украинской нации. На деле это является попыткой объединить оба идеологических конструкта в единую систему. То есть такие различные и даже исторически антагонистичные «герои» прошлого, как, например, М. Грушевский, П. Скоропадский, С. Петлюра, С. Бандера и С. Ковпак [ZN,UA 22.01.2016], теперь все в равной степени являются людьми, жившими и боровшимися за свободу украинской нации.

Данная политика осуществляется более продуманно, чем все предыдущие исторические концепты. Украинский институт национальной памяти (УИМП – главный идеологический орган современной украинской власти), несмотря на личные предпочтения его директора Владимира Вятровича (чьей научной специализацией является деятельность Украинской повстанческой армии и подполья), задает общий тон. Издаются методические пособия по чествованию целого спектра новых «национализированных» памятных дат, от празднования столетнего юбилея Украинской национальной революции 1917 г. и 75 лет с начала формирования Украинской повстанческой армии до 110 лет со дня рождения С. Королева [УИМП 10.12.2016].

Подводя итог героестроительству в Украинском государстве, отметим, что данный процесс является нелинейным и сбивчивым. Стоит отметить, что эти пертурбации не затрагивают магистральной цели – построения самостоятельного национального героического сонма для окончательной легитимации украинской государственности. Противоборство двух идеологических концептов, существовавшее с момента формирования новой национальной элиты, претерпевало различные изменения. Несмотря на приход к власти в 2005 г. явно «западного» президента В. Ющенко, господствующим всегда оставался национально-государственный подход, который был по своей сути центристским и поэтому обладал большим консолидирующим эффектом.

Несмотря на победу Революции Достоинства 2014 г., этот подход главенствует и сейчас. Другое дело, что он стал претерпевать важные изменения, связанные внесением его в общий контекст националистического дискурса. При этом данный процесс является иллюстрацией инфильтрации мифов, т.к. происходит процесс внешней дерадикализации националистического дискурса, который необходим для выстраивания отношений с Европой. Например, политическая партия «Национальный корпус» не употребляла слишком радикальных оборотов в своей политической программе: они не ходят с портретами С. Бандеры и на общих националистических митингах стараются выглядеть менее радикальными, чем их коллеги из Всеукраинского Объединения «Свобода» или «Правого сектора»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Запрещенная в РФ организация.

## Бібліографія:

1. Riabchuk M. Holodomor: The Politics of Memory and Political Infighting in Contemporary Ukraine // The Holodomor of 1932-33 Papers from the 75th-Anniversary Conference on the Ukrainian Famine-Genocide. Toronto. 2008. Vol. 16. №2. P. 4.
2. Пиріг Р.Я. Ідейно-політичні підстави компромісу Михайла Грушевського з більшовицькою владою // Український історичний журнал. 2006. № 5. С. 4-18.
3. У Тишківці урочисто відкрили пам'ятник землякові генерал-хорунджену Роману Шухевичу // Офіційний веб-сайт міста Тишківці 19.10.2015. URL: <http://www.tyshkiivtsi.org.ua/index/history/0-19> (дата звернення: 15.04.2017).
4. Грушевський М.С. Твори: У 50 т. Львов, 2002-2015.
5. Лях Р.Д. Історія України з найдавніших часів до 15 в.: підруч. для 7 кл К., 2000.; Мисан В.О. Вступ до історії України: підруч. для 5 кл. К., 2006.; и др.
6. Мельник А.І. Історія України: навч. посіб. К., 2008.
7. Касьянов Г. «Национализация» истории в Украине // Историческая политика в XXI веке. М., 2012. С. 244.
8. Подобед П. Коли немає часу на мертвих — виходить, немає діла і до живих // ZN,UA. 22.01.2016. URL: <https://gazeta.dt.ua/history/koli-nemaye-chasu-na-mertvih-vihodit-nemaye-dila-i-do-zhivih-.html> (дата звернення: 14.04.2017).
9. Пам'ятні дати та ювілеї 2017 року//Офіційний веб-сайт УІНП. URL: <http://www.memory.gov.ua/page/istorichnii-kalendar> (дата звернення: 14.04.2017).

## ЯЗЫКОВОЙ ФАКТОР В СОВРЕМЕННОМ СУБЭТНИЧЕСКОМ АКТИВИЗМЕ ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЕВРОПЫ

В ходе доклада на примере трех наиболее крупных субэтнических движений Центральной Европы (кашубском, силезском и русинском) будет показана роль языковой политики в борьбе за признание своих сообществ в качестве самостоятельного этнического меньшинства.

Будет показано, как языковые особенности региона и лингвистическая идентичность целенаправленно избираются в качестве цементирующих факторов для сообщества. Ключевым направлением в деятельности активистов данных движений становится выработка литературного стандарта для своего языка с присущей ему единой письменностью и грамматикой, повышение его социального престижа, внедрение в образовательную сферу и достижение определенного юридического статуса, который гарантировал бы его сохранность. Школа становится одной из основных сфер активизма, поскольку понимается как единственный эффективный инструмент межпоколенческой культурной трансляции в сообществах, продолжительное время подвергавшимся практикам ассимиляции.

### **1. Правовой статус сообществ и их языков**

а) В современной Польше проживает 0,5 млн. кашубов (перепись 2011 г. зафиксировала 232 тыс.) и приблизительно 300 тыс. говорящих по-кашубски. Согласно закону от 2005 г., сообщество не получило признания в качестве этнического меньшинства [Szymikowski 2008: 66], однако кашубский язык получил статус единственного регионального в Польше. Гмины и повяты, где численность кашубов не менее 20 %, имеют право признавать кашубский рабочим языком [Bukowski 2016: 92]. Основная представительская организация – «Кашубско-Поморское объединение».

б) В Польше проживает 847 тыс. чел., идентифицирующих себя как этнических силезцев. Более 500 тыс. из них указывает силезский язык в качестве родного, что делает силезцев наиболее крупным после поляков этническим сообществом страны. Однако ни силезцы, ни силезский язык не признаются польским законодательством. Существует движение за предоставление силезскому языку статуса регионального (законопроект 2010 г.) [Myśliwiec 2013: 110], а также признание силезцев этническим меньшинством и региональную автономию для Силезии. Основные организации – «Объединение лиц силезской национальности» и политическая партия «Движение за автономию Силезии».

в) Русины проживают на территории семи государств Центральной и Восточной Европы. В Польше, Словакии, Чехии, Хорватии, Сербии русины признаны этническим или национальным меньшинством, отдельным от украинцев. В Словакии (в 68 территориальных общинах), Сербии и Хорватии русинский язык имеет статус регионального или рабочего. В Венгрии за русинами закреплены элементы общинного самоуправления и квотные места в локальных советах. В Украине, где проживает большинство сообщества, они такого признания

не имеют [Копецьн҃у 1998: 11]. Активисты заявляют о 1,2 млн. русинов в мире, но переписи стран проживания фиксируют около 80 тыс. чел. Основные регулирующие организации: «Всемирный совет русинских организаций», «Всемирный конгресс русинов», «Русинська Оброда».

## **2. Использование языков в системе образования и масс-медиа**

а) Кашубский язык в последние годы активно внедряется в образовательную и культурную сферу Поморского воеводства Польши. Сегодня более 16 тыс. детей изучают кашубский язык в школах [Mazurek 2014: 139], существует возможность сдачи экзамена по кашубскому языку в качестве выпускного. Система высшего образования представлена Институтом кашубистики при Гданьском университете, готовящего преподавателей родного языка. Язык активно используется в печати, радио, телевидении. Наиболее массовым изданием на кашубском языке является журнал «Pomerania».

б) Силезский язык не используется в системе образования Польши. Лишь в XIX в. в Австрийской Силезии существовали проекты замены польского языка школьного преподавания силезскими говорами. В настоящее время на силезском языке выходят журналы «Śląsko Nacyjo», «Jaskółka Śląska».

в) Наиболее систематично русинский язык применяется в системе образования Словакии и Автономного края Воеводина (Сербия). В Словакии русинский язык преподается в начальных школах Прешовского края с 1997 г. [Віросткова 2011: 253]. При Прешовском Университете создан Институт русинистики. Существуют проекты преподавания русинского (лемковского) языка в Польше. В Воеводине русинский преподается в школах русинских поселений, существует русинская гимназия в с. Русински Крестур. В Новосадском университете с 1981 г. работает кафедра русинского языка и литературы. В каждой стране проживания русинов существует развитая система русинской прессы и радиовещания. Государственная телерадиокомпания Воеводины осуществляет теле вещание на русинском языке.

## **3. История стандартизации и языковая кодификация в наши дни**

а) Кашубский язык имеет давнюю историю описания. Первые проекты письменной нормы кашубского языка были разработаны одним из основоположников кашубского движения – Флорианом Цейновой. Однако полноценное лингвистическое описание кашубского началось лишь в XX в.: были созданы многочисленные словари, грамматики, языковые атласы. До середины 1990-х гг. доминировал подход, описывающий кашубский как диалект польского языка [Obracht-Prondzyński 2007: 16]. Главная регулирующая организация – «Кашубский языковой совет». Современный вариант кашубского литературного языка основан на работах выдающегося лингвиста-кашубиста Ежи Тредера.

б) Силезскими автономистами ведется активная работа и по развитию силезской национальной культуры, кодификации отдельного силезского языка. Несмотря на то, что попытки кодификации силезского начались еще в межвоенной Чехословакии (проект ляшского языка Ондры Лысогорского), до конца 90-х гг. силезцы пользовались несколькими письменными нормами. Однако в 2003 г. был основан Силезский Издательский Дом, публикующий литературу по-силезски. В 2008 г. были основаны две организации, регулирующие кодификацию языка: «В защиту силезского» и «Товарищество письменности силезского языка “Данга”». В том же году по инициативе Силезского Издательства и Силезского Университета при поддержке Силезского Сейма была проведена первая в истории научная конференция, посвященная вопросам стандартизации силезского языка. Повторная

конференция в следующем году утвердила основы единого письменного стандарта силезского языка [Kamusella 2016: 96]. Сегодня на силезском издаются учебники и словари, тестируются проекты употребления силезского в документообороте и административной сфере в некоторых повятах Силезского воеводства.

в) К концу XX в. было кодифицировано не менее трех литературных вариантов русинского языка: паннонско-русинский, лемковский и пряшевский. Идет активная работа по стандартизации русинских говоров Закарпатья и Венгрии. Основным недостатком современного русинского языкового строительства является тот факт, что в основу большинства проектов положены особенности произношения и грамматики отдельных поселений. Часто систематически придерживаются языковых проектов лишь авторы-филологи и их сторонники. В последние годы раздаются призывы к унификации литературных норм русинов разных стран [Plišková 2007: 58]. С этой целью уже были проведены три русинских языковых конгресса, работают летние лагеря и курсы русинского языка для преподавателей. Ведущую роль в разработке стандарта современного русинского языка играет языковая комиссия при Прешовском университете и лингвистическая секция общества им. Духновича (Словакия).

Доклад осветит основные стратегии активистов данных движений в процессе кодификации литературных вариантов для своих языков, а также рецепцию подобного этнического и лингвистического активизма со стороны государств региона.

#### **Библиография:**

1. Віросткова А. Українські та русинські школи в Словаччині після 1989 р. // Науковий вісник Ужгородського університету, серія "Історія", 2011. Вип. 7. С. 251-257.
2. Bukowski Z. Prawny status języka regionalnego w Polsce na przykładzie języka kaszubskiego // Studia z Zakresu Prawa, Administracji i Zarządzania. 2016. T.9. S. 89-108.
3. Kamusella T. Silesian: from gwara to language after 1989 // Rocznik Polsko-Niemiecki, 2016. Vol 24, No. 1. P. 78-119.
4. Konečný S. Rusíni a politický vývoj na Slovensku (medzníky – problémy – perspektívy) // Individual and Society, 1998. Vol.1, No.4. S. 5-19.
5. Mazurek M. Tożsamość kaszubska – dziś (i jutro?) // Studia Humanistyczne, 2014. No. 3(13). S. 131-143
6. Myśliwiec M. Ślōnskõ godka – przaśny folklor czy język regionalny? // Przegląd Prawa Konstytucyjnego, 2013. No. 3(15). S. 99-121.
7. Obracht-Prondzyński C. Kaszubi dzisiaj. Kultura – język – tożsamość. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2007. 54 s.
8. Plišková A. Rusínsky jazyk na Slovensku: náčrt vývoja a súčasné problémy. Prešov: Metodicko-pedagogické centrum v Prešove, 2007. 116 s.
9. Szymikowski D. Kwestia kaszubska w pracach sejmowej Komisji Mniejszości Narodowych i Etnicznych (1989-2005) // Pałys P. (Red.) Mniejszości narodowe i etniczne w Europie Środkowej. W 60-lecie uchwalenia Ustawy serbołużyckiej. Opole, 2008. S. 63-76.

## ПСИХОНАВТЫ: «ТЕНЕВАЯ» МОЛОДЕЖНАЯ СОЛИДАРНОСТЬ

Среди молодежи конструируется новое движение, придающее несколько иное значение психоактивным веществам (ПАВ), отличное от общепринятого. Эти вещества позволяют их потребителям изменять свое восприятие, вследствие чего мозг работает в ином режиме. В этом измененном состоянии сознания (ИСС) возникает множество вопросов относительно устройства мира, особенностей психики, социальной сферы. Вследствие происходит интеграция молодежных групп по стилю жизни, появляется субкультурное формирование. Психонавтика – явление не только молодежное, «классики» исследования влияния популярных в этой среде веществ оставались психонавтами до конца жизни.

Психонавты в данном тезисе рассматриваются через понятие «солидарность» в рамках солидарного подхода Е. Омельченко, которая придает ему новое значение: «это особая современная форма молодежной социальности, ядром которой является разделяемая и практикуемая (прямо или опосредованно) жизненно-стилевая стратегия, преодолевающая разграничение занятости и досуга, выходящая за рамки территорий, предписанных им временем (дом, работа, улица)» [Омельченко 2013: 59]. «Самым главным для такого рода идентичностей становится практикуемый жизненный стиль (включая потребление, но к нему не сводящийся), а также солидарное представление о группах-антиподах» [Омельченко 2011: 51].

В марте 2016 г. нами было проведено эмпирическое исследование в г. Екатеринбурге с целью выявить основные особенности психонавтов как молодежной субкультуры города по причине малоизученности этого сообщества в российском пространстве. Исследование выполнено в качественной стратегии. В эмпирическую базу входят 10 фокусированных интервью, а также данные, полученные методами этнографии: включенное наблюдение за закрытыми виртуальными сообществами в социальной интернет-сети «ВКонтакте» и включенное наблюдение за групповыми практиками потребления. Результаты покажут особенности уникального молодежного движения в социально-географической локации г. Екатеринбурга – их практики, мировоззрение, проблемы, идентичности.

Информанты под «психонавтом» понимают потребителя ПАВ, рефлексирующего исследователя своей психики и окружающей среды. Они признают, что существует грань между ними и наркоманами («кайфожорами»), эта грань тонка, и сам психонавт остается маргиналом, мобильным актором. Внутри солидарности постоянно происходят вертикальные (уровень «прокачки» сознания) и горизонтальные мобильности (смена идентичности), при этом мобильность зависит не столько от видов веществ и частоты потреблений, сколько от рефлексии и от достигнутых целей. Итак, психонавт – это индивид, использующий ПАВ и/или психоактивные техники с целью изучения своей психики и устройства мира. К ним можно отнести и тех, кто, воздерживаясь от пробы ПАВ, практикует различные техники – медитацию, йогу, холотропное дыхание, ребефинг, цигун, випассану, осознанные сновидения и др. Как правило, каждый психонавт, попробовавший вещества, интересуется и техниками.

В целом, психонавты пробуют вещества разных классов, но психоделики остаются в приоритете. Это можно объяснить интересом к различным ИСС. Несмотря на разные опыты потребления, психонавты могут отдавать предпочтение какой-либо группе веществ или одному веществу в силу возможности покупки или наиболее благоприятного опыта потребления. К некоторым ПАВам психонавты относятся негативно, даже если имели опыт потребления, например, к JWH или спайсу. То есть потребители ранжируют вещества, отдавая предпочтение не тяжелым наркотикам (например, класса опиатов), а веществам - каннабиноидам, психостимуляторам, психоделикам, диссоциативам - не вызывающих сильную психологическую зависимость. Вещества потребляют несистематично, частота потребления варьируется в зависимости не только от личностных факторов – целей, жизненных установок, настроения – но и от групповых. *«В последнее время частенько [потребляю – прим.]. Наверное, нууу раз в месяц, два раза в месяц. До этого были как бы длительные перерывы там по три месяца, по полгода. Ну, достаточно долго... может быть, не было людей, с которыми мне бы это хотелось бы разделить» (ЯР, м, 25).*

Отношение к групповым практикам потребления неоднозначное: на одной стороне – считающие, что опыт интимен, должен переживаться строго индивидуально, на другой – считающие групповой трип безальтернативной практикой потребления. Возможна третья модель: начинают все вместе, но затем каждый уединяется для погружения в собственное бессознательное. Группа важна для новичков, когда присутствует опытный куратор, контролирующий течение трипа (трип – процесс потребления ПАВ и фактическое ИСС), этот человек может помочь новичку избежать бэд-трипа – очень негативных переживаний с чувствами страха, паники, беспокойства. С группой взаимодействие протекает в особом режиме: каждый остается актором, влияя на производство пространств участников.

Места, где проходят индивидуальные или групповые трипы, не ограничиваются закрытым пространством: психонавты совершают прогулки по городу, выезжают на природу. Если трипы проходят только в домашней обстановке, то пространство преобразуется: наличие гирлянд, светящихся предметов, ярких психоделичных картин, рукодельных предметов. Психонавт, преобразуя пространство комнаты, конструирует свою реальность, утверждая значимость своего действия. В этой комнате вещи как артефакты играют немаловажную роль, они влияют на протекание трипа. Комната есть своего рода латуровская лаборатория, точка опоры, где корректируется система. Здесь проходит граница восприятия микро- и макромира, и изменения в «лаборатории» повлекут последствия, которые отразятся на сознании и бессознательном индивида, также и на социальном контексте.

Природа играет очень важную роль: ощущения единства с окружающей средой часто сопровождают переживания. Отсюда меняется отношение к экологии, ко всему живому – в результате психонавт может стать вегетарианцем, активистом движения «зеленых», коренным образом изменить образ жизни, мировоззрение, социальные связи, ценностные ориентации. Если это закрытый интроверт, то постепенно он социализируется, адаптируется, начинает заводить больше знакомств, улучшает коммуникативные навыки.

Психонавты стараются воспринимать мир с позитивной точки зрения. Информанты сообщают о схожих мировоззренческих моделях и роли человека, открытых ими во время трипов: *«ты можешь получить все, только представив это и пожелав» (ВЛ, ж, 26); «я думаю, что случайности не случайны, они в равной мере обусловлены как мной, так и вселенной. Если я обращаю внимание на случайности, то я двигаюсь по нему быстрее» (СА, ж, 24).* Свобода

вероисповедания, выражения мнения, употребления определенных веществ, свобода от предрассудков – эти ценности формируют стиль мышления, нравственный стиль солидарности. Среди других ценностей – самоактуализация, аутентичность, творчество, духовность. Это подтверждает, что субкультурная принадлежность прививает или поддерживает эстетические, интеллектуальные, общественные и моральные ценности. Еще один общий элемент – это близость к восточной культуре: психонавты приверженцами конкретных религиозных течений себя не считают, но демонстрируют склонность к восточным ценностям и религиям (буддизм, шиваизм). Вследствие переживаний глубокого психоделического опыта с высокими дозами ПАВ, либо при освоении психоактивных техник у практикующих закрепляются мистические верования в универсальность души/сознания, единство всех вещей/событий, существование трансцендентальной реальности, единство с богом/природой/вселенной, преодолевается страх смерти.

Не все информанты готовы однозначно идентифицировать себя с психонавтами: в их понимании, это идеальный тип, фанатично преследующий цель – познать себя и окружающую действительность, всю жизнь приближаясь к познанию истины. Цели приема ПАВ разные: выйти за рамки обыденности, переосмыслить текущее состояние дел, свои ценности в жизни, получить удовольствие, расслабиться, развить креативное мышление, разрешить проблемы личности. Информанты отделяют себя от «обычных людей», от мейнстрима, проводя границу между «своими» и «другими», находясь под влиянием референтной группы, которая воспроизводит ритуалы следования групповым нормам – это и есть субкультурная составляющая. Единственная проблема взаимодействия, с которой сталкиваются наблюдаемые – проблема взаимопонимания с обычными людьми, у которых *«очень материальный мир»* (АН, ж, 22).

В вопросе о легализации (или декриминализации) ПАВ психонавты придерживаются единого мнения: наркотики должны оставаться табуированным продуктом, они не должны быть доступны каждому, иначе *«мир просто сойдет с ума»* (ЕК, ж, 27). Легализовать, по их мнению, следует только натуральные вещества: псилоцибин (содержащийся в грибах) или марихуану, опираясь на опыт других стран, а если запрещать, то табак или алкоголь, которые являются более опасными и вредными.

Таким образом, есть основания согласиться с положениями солидарного подхода и воспринимать психонавтов как представителей молодежной солидарности. В основе их идентификации лежат общее представление о жизненно-стилевой стратегии и следование ей, представления о группах-антиподах (наркозависимых), ценностных ориентациях (самоактуализация, аутентичность, творчество, свобода, духовность) и мистических верованиях. Эта форма социальной организации остается «теневой», поскольку многие потребляемые вещества приобретаются на «черных» интернет-рынках, а потребители стараются внешне не выделяться с помощью культурно-символических кодов (за исключением участников специфических фестивалей, где это приветствуется).

**Библиография:**

1. Омельченко Е. Солидарности и культурные практики российской молодежи начала XXI века: теоретический контекст // Социологические исследования. 2013. № 10.
2. Омельченко Е., Сабирова Г. Молодежный вопрос: смена оптики. От субкультур к солидарностям // Новые молодежные движения и солидарности России / Под. ред. Е.Л. Омельченко, Г.А. Сабировой. Ульяновск: Изд-во Ульяновского гос. ун-та, 2011.

## КОЛЕСО ГОДА: РИТУАЛЬНЫЙ ЦИКЛ РОССИЙСКИХ ВИККАН

Викка – неоязыческая религия, возникшая в Великобритании в первой половине XX в. Через некоторое время приверженцы викки появились в США, а уже оттуда течение проникло в Россию. По приблизительным расчетам это произошло в конце 1980-х – начале 1990-х гг. благодаря появлению переводной американской литературы. Как известно, этот период в истории нашей страны ознаменован модой и активным интересом россиян ко всему оккультному и «духовному», поэтому викка также возымела определенную популярность у соотечественников. Конечно, ее известность и распространенность не идет ни в какое сравнение с другими неоязыческими (особенно восточными) культурами, и это одна из причин, по которым я занялась изучением российской викки. Американская викка, которой вдохновлялись первопроходцы течения в России, имеет свою специфику, что во многом отличает ее от Традиционной британской викки. Таким образом, российская викка имеет еще большее число идеологических и ритуальных различий с первоначальной викканской доктриной. Тем не менее существует ряд аспектов, который объединяет виккан всего мира вне зависимости от их принадлежности к тем или иным течениям. К ним относятся поклонение природе и двуединому божеству, вера в магию и ее практика, а также празднование Колеса года. Именно Колесо года стало для меня основным объектом изучения. И в большей степени это связано с тем, что посещение ритуалов и участие в шабашах – наиболее осязаемая и поддающаяся анализу часть неуловимой российской викки (о ее «неуловимости» будет сказано ниже).

Российская викка не привлекала интереса академических кругов раньше, поскольку у нее не было на это больших шансов. В более или менее оформленном виде викка в России начала существовать не так давно – в пределах 10 лет (под «оформленным видом» подразумевается наличие своих жриц и жрецов, своя обрядовость, свои способы проведения шабашей и т.п.). Кроме того, российская викка имеет ряд особенностей, которых нет в западной викке. В этом исследовании меня в первую очередь интересует не социологический, а ритуальный аспект. В течение нескольких лет я провожу полевые исследования среди виккан, принимаю участие в шабашах и эсбатах, участвую в викканском причастии.

Викканское колесо года состоит из 8 шабашей и 12-13 эсбатов<sup>1</sup>. Эсбаты не обладают отдельными названиями, и их празднование связано с фазами Луны (обычно эсбаты устраивают в полнолуние и новолуние). В такие дни виккане проводят ритуальную работу, занимаются гаданиями, вызовом мертвых, различными практиками, призванными поправить здоровье или финансовое положение, и т.п. Шабашаи несут более важное значение. В их число входят Йоль, Имболк, Остара, Бельтайн, Лита, Ламмас, Мабон и Самайн. Большая часть праздников

---

<sup>1</sup> Эсбаты – это регулярные встречи ковена или группы ведьм, зачастую привязанные к фазам луны. Во время эсбатов проводятся разные ритуалы (на здоровье, богатство и т.д.), устраиваются спиритические сеансы, то есть, с помощью колдовства решаются различные бытовые и насущные вопросы. Это отличает эсбаты от шабашей, на которых уже проходят полноценное служение богам, празднество и литургия.

заимствована из кельтской и скандинавской культур, но среди них также присутствуют и универсальные праздники, которые отмечались многими народами древности (дни зимнего и летнего солнцестояний, а также дни весеннего и осеннего равноденствий). В определенный момент я задалась целью поучаствовать в каждом шабаше, завершив ритуальный год. В настоящее время остается еще несколько праздников, в которых я не участвовала лично (Остара, Лита, Ламмас).

Выше упоминалась «неуловимость» российской викки. Такое мнение я сформировала на основе общения с викканами и другими людьми, посещающими шабаша. Интересен тот факт, что подавляющее большинство участников ритуалов не называют себя викканами. Они не стремятся навешивать на себя ярлыки, которые впоследствии будут мешать обращаться к практикам из других религий и культов. По этой причине социологическое исследование викки в России пока крайне затруднено, если вообще возможно. Викка распространена в больших городах среди молодежи и людей до 40 лет. Обычно это женщины и в меньшей степени мужчины, которые имеют или получают высшее (чаще гуманитарное) образование, увлекаются оккультизмом, нередко связаны с реконструкторским движением. Эти люди не стремятся помещать себя в строгие рамки викканской доктрины, часто уходят из течения по прошествии времени. Отследить, опросить и предоставить статистику здесь практически невозможно. Именно поэтому основное внимание я уделяю религиозной и ритуальной сторонам вопроса, анализирую шабаша, ритуальные тексты, составляю полную картину викканского религиозного года и всех его мероприятий.

В своем докладе я планирую рассказать слушателям краткую историю возникновения викки и изначальные идеи ее создателей. Затем я расскажу о шабашах, в которых участвовала, покажу видео и фото, проанализирую суть ритуалов и их изменение под влиянием российских реалий и религиозного фона.

**Михаил Воронов**

*Высшая школа экономики, Москва  
Международная лаборатория языковой конвергенции  
[mikivo@list.ru](mailto:mikivo@list.ru)*

**Алексей Кошевой**

*Высшая школа экономики, Москва  
Международная лаборатория языковой конвергенции  
[alexeykochevoy@gmail.com](mailto:alexeykochevoy@gmail.com)*

## ИССЛЕДОВАНИЕ ВАРИАТИВНОСТИ ПОСЕССИВНЫХ СУФФИКСОВ В СРЯ

### **Введение**

Объектом нашего исследования являются сочетания притяжательных суффиксов *-ин-* и *-ов-* с существительными второго склонения в современном русском языке, а именно вариативность в употреблении данных суффиксов.

На данный момент наиболее полно притяжательные суффиксы в русском языке описаны в работе [Гриншпун 1967]. Из более современных исследований на этот счёт имеется статья [Копчевская-Тамм, Шмелев 1994], в которой описывается ядро системы притяжательных суффиксов в СРЯ и ряд ограничений на их использование. В работе [Шмелев 2008: 929-930] отмечается, что «свободнее всего посессивы образуются от существительных так называемого 1-го склонения», в то время как «от слов так называемого 2-го склонения (существительных мужского рода, оканчивающихся в именительном падеже на согласный) посессивы при помощи суффикса *-ов-* образуются не вполне свободно». Также в этой работе упоминается допустимость использования суффикса *-ин-* с существительными второго склонения. В данной работе упоминаются и прагматические ограничения на использование этих суффиксов: «Посессивная форма может быть употреблена только в тех случаях, когда ее референтом является лицо или индивидуализируемое персонализуемое существо. С этим связано словарное ограничение: в норме посессивные формы не образуются от неодушевленных существительных и от большинства названий животных (невозможны формы \*стулов, \*шапкин, \*рыбин)» [Шмелев 2008: 931-932].

Однако в работе Шмелёва хоть и упомянута, но не описана вариативность в употреблении притяжательных суффиксов с существительными второго склонения. Исследование этой проблемы и стало целью нашего исследования.

### **Дизайн эксперимента**

Для достижения поставленной цели мы подобрали примеры существительных трёх классов по шкале одушевлённости: животные, люди и имена людей соответственно. Для каждого класса мы подобрали шесть существительных:

- животные: «каarp», «голубь», «поросёнок», «сокол», «ёжик», «медведь»;

- люди: «охотник», «сторож», «князь», «слесарь», «сын», «мальчик»;
- имена людей: «Матвей», «Михаил», «Карп», «Борис», «Марк», «Павлик».

Далее были составлены примеры с сочетаниями этих существительных с притяжательными суффиксами. Был проведён эксперимент в виде онлайн-анкеты на базе сервиса Google Forms, состоящий из трёх частей.

В первой части информанты отмечали социолингвистические параметры, которые мы контролировали: пол, возраст, образование, отношение к недавним заимствованиям в русский язык (далее: «уровень пуризма»), а также месяц рождения (см. ниже).

Во второй части информантам предлагалось оценить примеры по шкале от одного до семи. Каждому информанту случайно доставался один из двух вариантов согласно чётности/нечётности месяца рождения. Все информанты получали один и тот же набор примеров, но с разными суффиксами *-ин-* или *-ов-*. Так, если первому достаётся пример с «ёжикин», то второму с «ёжиков», первому «охотников», второму «охотникин» и так далее.

В третьей части информанты сами заполняли пропуски одним из предложенных вариантов: тестовое существительное с суффиксом *-ин-*, тестовое существительное с суффиксом *-ов-*, «оба варианта одинаково приемлемы», «оба варианта неприемлемы», «другое».

### **Анализ полученных результатов**

#### *Для первой части опроса*

В результате эксперимента нами было опрошено 298 респондентов. Распределение по полу и по уровню образования можно увидеть на рис. 1. Далее для выявления динамики изменения параметров в зависимости друг от друга была посчитана корреляция Пирсона между парами признаков (рис.2). После изучения рис.2 мы пришли к следующим выводам:

1. Образование положительно влияет на выбор в пользу формы на *-ов-* (коэффициент корреляции примерно 0,2, образование кодировалось от 0 до 6, где 0 – отсутствие среднего образования, а 6 – наличие ученой степени / высшего образования);
2. Пол влияет на оценку суффикса *-ин-* – мужчины более склонны выбирать формы на *-ин-*, нежели женщины;
3. Люди старшего возраста склонны ниже оценивать формы на *-ин-*, нежели молодые люди;
4. Люди, склонные к языковому пуризму, оценивают все примеры ниже, чем те, кто не склонны (уровень языкового пуризма кодировался числами от 0 до 4, где 0 – отрицательное отношение к недавним языковым заимствованиям, а 4 – положительное).

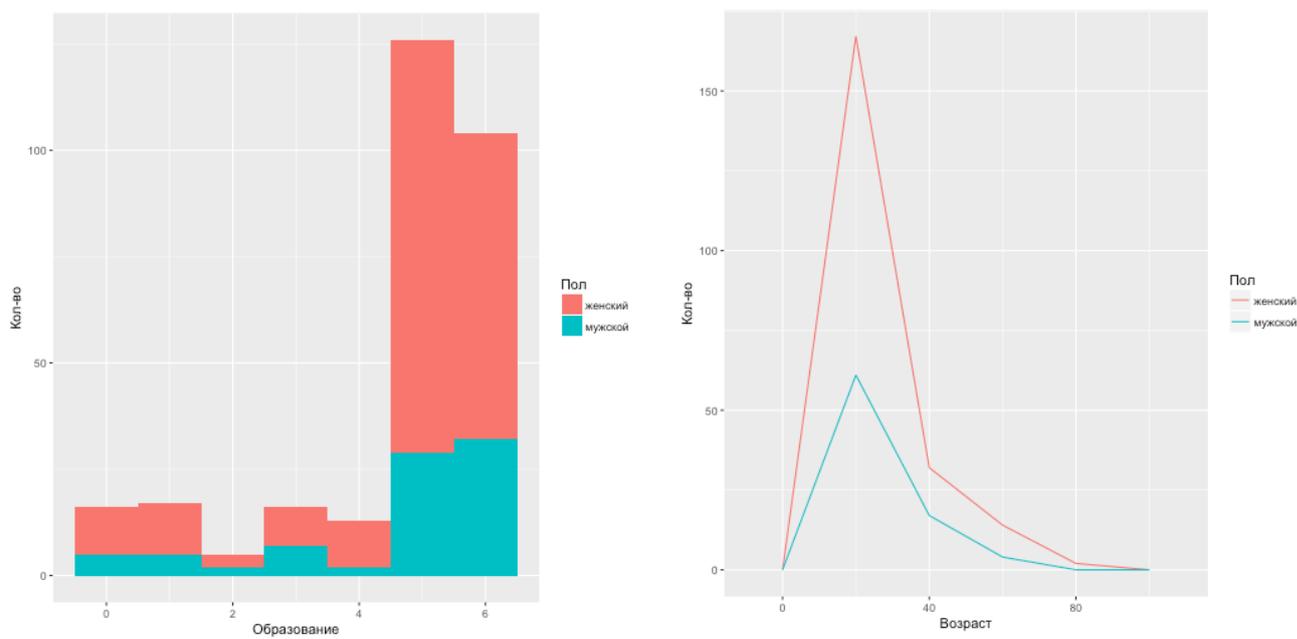


Рис. 1. Распределение информантов по полу, возрасту и уровню образования

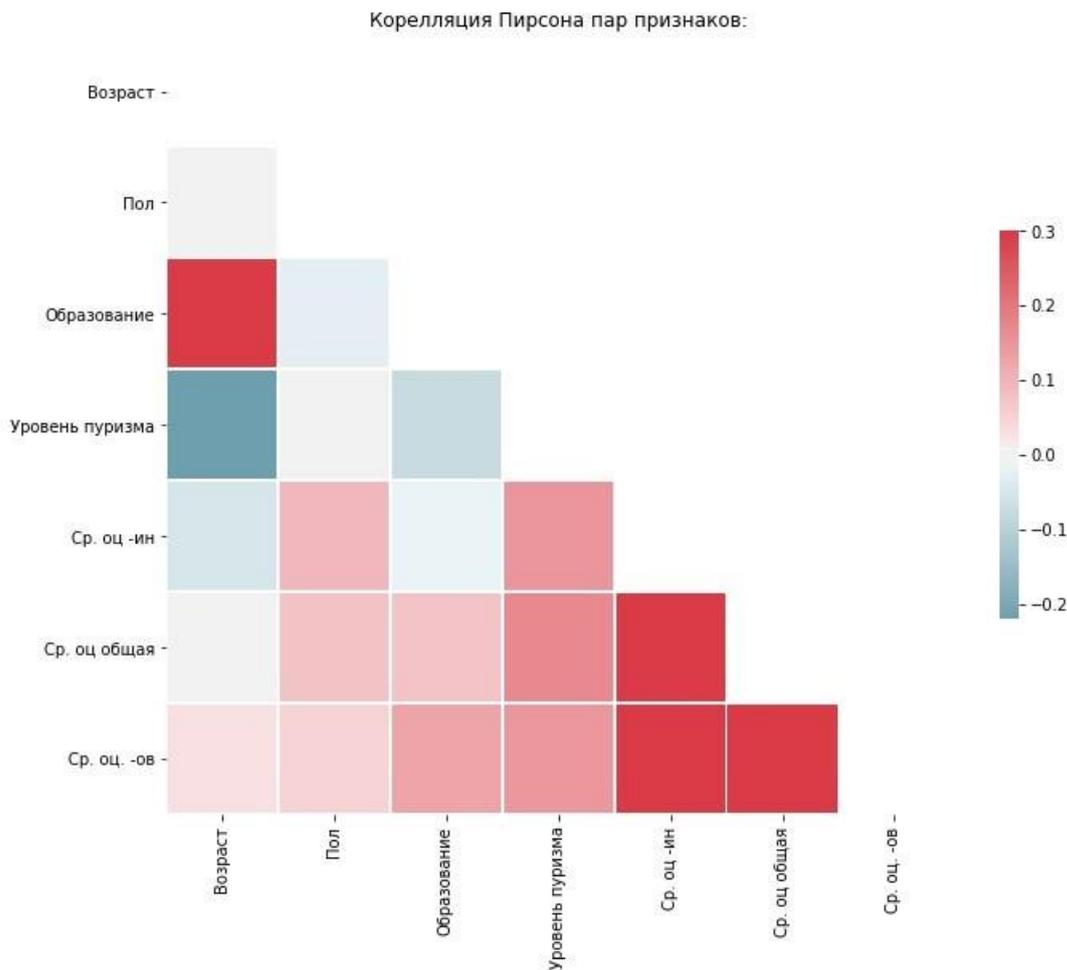


Рис. 2. Корреляция Пирсона пар признаков

Далее, для подтверждения полученных в результате подсчета корреляции Пирсона данных, была также подсчитана линейная регрессия для всех параметров:

	p-value для <i>-ов</i>	p-value для <i>-ин</i>	p-value для общей оц.
Возраст	0.8045107	0.7936692	0.9955873
Уровень туризма	0.0135735	0.0180805	0.0028185
Пол	0.3068703	0.0975222	0.1581987
Уровень образования	0.0333828	0.9918411	0.1474519

Таблица 1. Результаты применения линейной регрессии

Как можно увидеть из таблицы, наиболее значимые параметры ( $p\text{-value} < 0,1$ ): для *-ов* – уровень туризма (0.0135735) и уровень образования (0.0333828), для *-ин* – уровень туризма (0.0180805) и пол (0.0975222), для общей оценки – уровень туризма (0.0028185). Построим для них графики (рис.3):

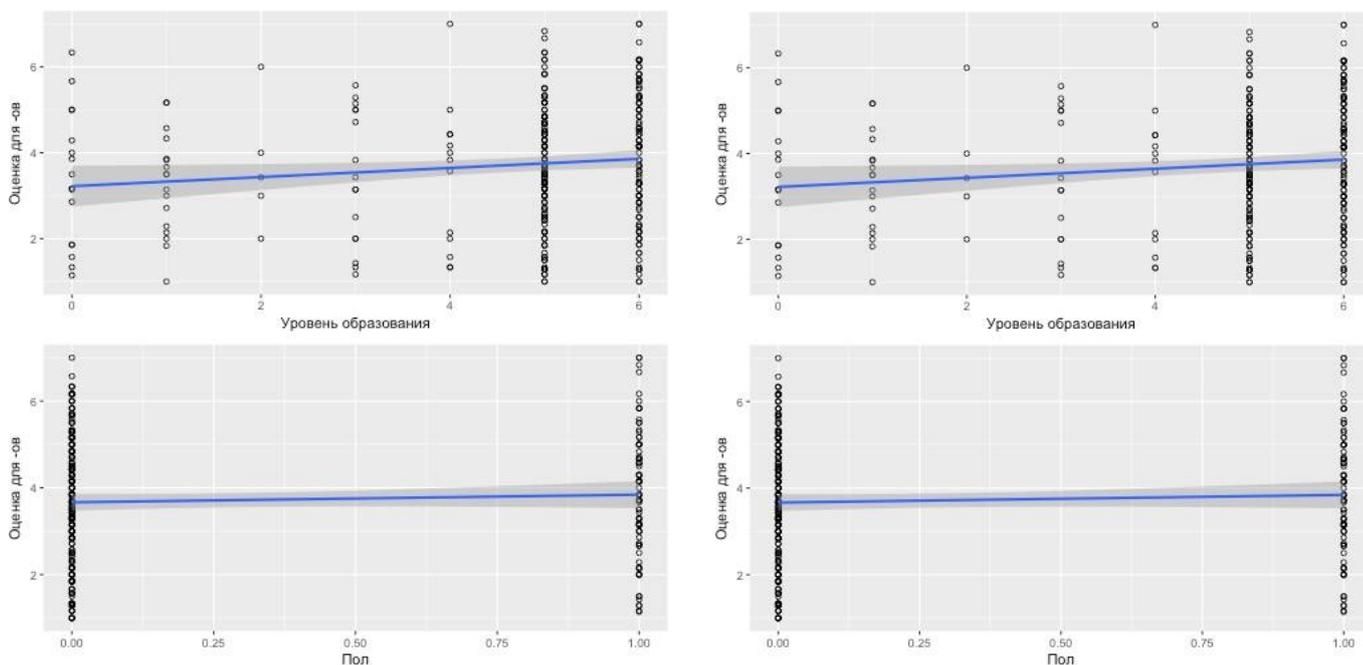


Рис. 3. Графики линейной регрессии для *-ин-* и *-ов-*

Из этих данных можно сделать вывод о том, что уровень образования положительно влияет на среднюю оценку *-ов-*, а уровень пуризма (П на рис. 3) – негативно (обратная шкала) на оценку как *-ин-*, так и *-ов-*, а следовательно, и на общую оценку (поэтому  $p$ -value 0.0028185).

Также мы посчитали среднюю оценку для всех предложенных выше классов (таблица 2):

Суффикс\класс	животные	Люди	Имена	Среднее
-ов-	3,771125975	3,370234114	3,987261146	3,709540412
-ин-	2,452898551	2,136789298	2,317241379	2,302309743

Таблица 2. Среднее по классам

*Для второй части опроса*

Для второй части опроса была посчитана линейная регрессия для оценок контрольных предложений и социолингвистических параметров:

	<i>-ин-</i>	<i>-ов-</i>	неприемлемы	одинаково приемлемы
Возраст	0.3944186	0.8388878	0.5128872	0.6758685
Образование	0.0004973	0.0610595	0.3692544	0.7790269
Уровень пуризма	0.9386154	0.0626670	0.0007366	0.0120477
Пол	0.5109519	0.4897139	0.4580049	0.4085223

Таблица 3. Линейная регрессия для второй части

Как можно увидеть из таблицы выше, наиболее значимыми являются: для *-ин-* – уровень образования (0.0004973), для *-ов-* – образование (0.0610595) и уровень пуризма (0.0626670), для

*оба варианта неприемлемы* – уровень пуризма (0.0007366) и для *оба варианта одинаково приемлемы* – также уровень пуризма (0.0120477).

### **Выводы**

Мы провели эксперимент, посчитали корреляции и сделали выводы о том, какие корреляции статистически значимы. Так, мы выяснили, что уровень пуризма отрицательно коррелирует с оценкой рассматриваемых примеров. То есть чем хуже человек относится к недавним заимствованиям, тем хуже он оценивает данные примеры. Также мы получили, что уровень образования положительно коррелирует в пользу примеров с суффиксом *-ов-* и отрицательно для *-ин-*. Корреляции с возрастом незначимы. Корреляция с мужским полом наблюдается только для *-ин-* в части анкеты, где носители оценивают примеры по шкале.

Носители в среднем лучше оценивают примеры с *-ов-*, чем примеры с *-ин-*. Носители в среднем лучше оценивают сочетания этих суффиксов с животными, чем с людьми (не как в [Шмелев 2008]). Вероятно, это связано с тем, что в таких контекстах животные очень сильно персонифицируются.

В рамках дальнейшей работы планируется расширить как географию исследования (в эксперименте принимали участие в основном жители Москвы и области), так и численность испытуемых.

**Благодарности.** Авторы выражают признательность М.И. Соколовскому, К.Д. Романовой и Д.Д. Фролову за помощь в проведении исследования.

### **Избранная библиография:**

1. Гриншпун Б.М. Притяжательные прилагательные с суффиксами *-ин-*, *-ов-* в современном русском языке. АКД, М, 1967.
2. Копчевская-Тамм М., Шмелев А.Д. Алешина с Машей статья (о некоторых свойствах русских «притяжательных прилагательных»). *Scando-Slavica*. 1994. Т. 40, 1994. С. 209-228.
3. Шмелев А.Д. Поссесивы в современной русской грамматике. Динамические модели. Слово, предложение, текст. М.: ЯСК, 2008. С. 927-942.

**Мария Вятчина**  
Казанский федеральный университет,  
научный сотрудник  
Университет Тарту, аспирант  
[maria.vyatchina@gmail.com](mailto:maria.vyatchina@gmail.com)

## ИСТОРИИ О ЗНАМЕНИТЫХ МУСУЛЬМАНАХ-НЕОФИТАХ: РАСПРОСТРАНЕНИЕ И ОСОБЕННОСТИ ЖАНРА

Тилл Мостовланский, автор книги о дорожной инфраструктуре на Памире “Azan on the Moon”, начинает свою монографию с весьма распространенного сюжета. Слушая призыв на намаз (азан), они с информантом обсуждают фигуру Нила Армстронга, который якобы принял ислам, потому что что услышал звук азана на Луне.

*"In 2010, during a stay in Tajikistan's easternmost district, my host and friend Nursultan gave me a stack of booklets on Islam. The passage above comes from one of these booklets, entitled Science and Facts Give Evidence: "The is no God but God and Muhammad is his messenger." The story of the alleged conversion of Neil American astronaut and first man to walk on the moon, at a conference in Egypt is popular throughout the region" [Mostowlansky 2017: 27].*

В фокусе данного доклада - анализ подобных рассказов о знаменитых людях, принявших ислам. Можно ли говорить об этом явлении как отдельном жанре – если да, то что может служить критериями выделения? Какова прагматика этих текстов? В соответствии с какими логиками создаются и распространяются такие тексты?

История о знаменитом неофите, как правило, не слишком длинная (что позволяет ее легко транслировать) и строится по схеме «N [имярек знаменитого человека] принял(а) ислам» и далее кратко описывается контекст, в связи с чем это произошло и стало публичным фактом. Для обозначения центрального персонажа подобных историй я использую термин «культурный герой». В качестве культурных героев могут выступать как современники (Анджелина Джоли), так и исторические личности (Лев Толстой, Александр Пушкин). Можно говорить о том, что пантеон самых популярных “мусульманских героев-неофитов” расширяется со временем и включает все новые и новые имена. Чаще других упоминаются Майкл Джексон, Жак-Ив Кусто, Мухаммед Али, Майк Тайсон, Нил Армстронг. Для данного анализа неважно, действительно ли упоминаемый принял ислам и действительно ли это произошло при описываемых условиях. Важно, что имена этих людей стали фигурировать в фольклоре.

Истории о неофитах транслируются как устно, так и в письменной или цифровой форме, например, посредством личных сообщений в приватной переписке или репостов из мусульманских пабликов. Большое внимание этим историям придают сайты, посвященные мусульманам. *“Знаете, когда я узнала, что вот этот комик который принял ислам... мистер Бин, я прочитала об этом в «Facebook». А потом вот с такими же глазами рассказала своему зятю, своей сестре.” (жен., 1992 г.р.)*

Есть определенные коммуникативные ситуации, в которых такие истории могут обсуждаться с большей вероятностью. Речь идет о религиозных беседах в мусульманском кругу (среди друзей, на религиозных неформальных или образовательных мероприятиях): *“У нас даже определенные лекции были, семинары – вот, “знаменитости, которые приняли ислам”. Мы цитировали там у Пушкина “и да спадет с очей туман”<sup>1</sup>”*. (жен., 1993 г.р., в контексте рассказа о процессе обучения в частной мусульманской школе)

### **Логика приписывания идентичности**

Отвечая на вопрос о том, как та или иная персона начинает ассоциироваться с мусульманином-неофитом, начну с того, что наибольший успех и «несомненность» сопровождают тех культурных героев, которые сами открыто об этом заявляют на публичных встречах и в интервью. Таким примером является боксер Мухаммед Али, который в рассказах описывается как носитель традиции выходцев из «черной или арабской Африки». Однако этот пример иллюстрирует «возвращение к корням» в логике эссенциализма, что может быть аргументом в дискуссии об «этническом» и «истинном» исламе.

Гораздо более популярными становятся те персонажи, которые, согласно фольклорным текстам, имели неофитский опыт. Целый ряд фигур указывают на то, что экстраординарный социальный опыт культурного героя может послужить основанием для создания текстов о неофитстве человека. В эту последовательность вписываются такие имена, как Юрий Гагарин, Нил Армстронг, Жак Ив-Кусто. Космос, водные глубины, Гольфстрим, небесные тела – все эти объекты так или иначе упоминаются в Коране. Соответственно, тот, кто имел возможность соприкосновения с ними, должен был, согласно логике верующего, убедиться в истинности написанного в священном тексте.

Отдельный блок нарративов можно отнести к группе «неподтвержденных» историй, то есть не имевших в основании публичное заявление лица-героя истории. Однако почему же появился этот текст? Посмотрим это на примере Анджелины Джоли. Эту историю мне приходилось записывать исключительно от девушек, то есть данный образ имеет четкую гендерную окрашенность, предельно феминную и женственную. При этом обязательно упоминалось, что актриса активно занимается благотворительностью, а «подтверждением» служат фотографии в платке. Таким образом, фотосессия в хиджабе, меценатство и публичное выступление в защиту последователей ислама (в совокупности – положительный и достойный образ) стали информационным поводом для включения образа Анджелины Джоли в категорию «культурных героев».

Другая логика формирования таких текстов, как показывают интервью, является действие от обратного. Я имею в виду прецеденты, когда персонажи, известные своими антиисламскими действиями, становились впоследствии героями историй о принятии ислама: так, Арно Ван Дурн, продюсер скандального фильма “Невинность мусульман”, а кроме того – известный член нидерландской ультра-правой партии – идеальный герой для подобного интернет-фольклора.

Резюмируя, отмечу, что можно выделить три основные логики формирования нарративов о принятии ислама знаменитостями: логика от обратного (поворот от антиисламской риторики

---

<sup>1</sup> Имеется в виду «Подражание Корану» (1824 г., первая публикация – 1826 г.), поэтическое переложение избранных глав (33 сур) Корана.

к праведному образу жизни), логика избранности (экстраординарный социальный опыт, например, Юрий Гагарин) и логика «соответствия» (“образ настолько хорош, что почему бы ему не быть еще и мусульманином”, как в случае Л. Н. Толстого, которому, впрочем, приписывается это на фоне нескольких высказываний и факта отлучения от православной церкви).



Рис. 1. Пример использования цитаты Л.Н. Толстого в мусульманском паблике<sup>1</sup>

### Источники для рассказов

В рассказах о мотивации обращения информантов можно выделить набор наиболее повторяющихся аргументов, которые заимствуются из прозелитических бесед или специальной литературы:

Цитата из книги «Чудо Корана»	Цитата из интервью
<p>«В 1962 году было обнаружено, что в Баб-эль-Мандебском проливе воды Красного моря и Индийского океана <b>не смешиваются</b>. Мы стали выяснять, смешиваются ли воды <b>Атлантического океана и Средиземного моря</b>. Сначала мы исследовали воду Средиземного моря - ее естественный уровень <b>солености, плотности, и</b> присущие ей формы жизни. То же самое мы сделали в Атлантическом океане. Эти две массы воды встречаются в Гибралтарском проливе уже тысячи лет, и логично было бы предположить, что эти две огромные водяные массы давно должны были бы перемешаться – их соленость и плотность должны были стать одинаковыми, или, по крайней мере, схожими. Но даже в местах, где они сходятся ближе всего, каждая из них сохраняет свои свойства. Другими словами, в</p>	<p>«Кусто открыл место, где соленая вода и пресная вода – и они <b>не смешиваются</b>. Этот аят имеется в Коране. Когда он нашел место, измерили все: и <b>плотность, и температуру, и соотношение минеральных солей</b> – ну, не может же... две жидкости, два потока, там <b>Средиземноморье и Атлантический</b>, по-моему, не помню, на этом месте. И вот он беседовал со своим <b>другом-мусульманином</b>, рассказал ему фантастическую находку, которую нашел, и тогда он сказал: это же уже <b>14 столетий</b> было известно. И показал ему то место, где описывается. После этого Кусто принял ислам”. (жен., 1988 г.р.)</p>

<sup>1</sup> Источник: <http://nibler.ru/cognitive/12687-lev-tolstoy-proshu-schitat-menyamusulmaninom.html>

*местах слияния двух масс воды водный занавес не дает им смешаться. Когда я рассказал об этом феномене профессору Морису Бюкаю, он сказал, что это неудивительно, и что смысл этого явления совершенно ясно описан в Священной Книге Ислама – в Коране, ниспосланном человечеству около 1400 лет назад. Когда я узнал об этом, я поверил, что Коран - это "Слово Аллаха". Я выбрал Ислам, истинную религию Единого Бога-Творца” (из книги Жака Ива Кусто, [www.islam.ru](http://www.islam.ru)).<sup>1</sup>*

В этом отрывке видно, что информант цитирует факт, изложенный в книге «Чудо Корана» Харуна Яхья [Яхья 200], который на примере разных научных, исторических и математических явлений показывает правомерность цитат из Корана. Популярность Харуна Яхья как лектора и автора книг объясняется тем, что он является главным популяризатором исламского креационизма. Начав в 1980-е гг. с конспирологических теорий, он стал активным популяризатором ислама. Кроме того, в первой половине 2000-х гг. он довольно часто выступал с лекциями в России (в том числе в Казани). Кроме личного присутствия на «сцене» исламских авторитетов, его имя известно благодаря присутствию текстов на русском языке - переводные издания под его именем массово распространяются по сравнительно небольшим ценам.

### **Предварительные выводы**

Истории о знаменитых представителях той или иной группы вовсе не являются редкостью - достаточно вспомнить истории о «неизвестном старообрядчестве»<sup>2</sup> или обсуждения на тему, кем же является по национальности какой-нибудь политический лидер. Причинами популярности подобных «разоблачений» можно назвать как распространение конспирологических настроений, так и идею о легитимации своей группы через поиск знаменитых одноклассников.

Прагматика этих текстов также может быть связана с тем символическим фондом, который составляет субкультурный комплекс: мусульманские атрибуты (хиджаб, специфический мужской головной убор), ритуальные и повседневные практики, пищевые предпочтения, словарь (сочетающий в себе адаптированные арабизмы, русизмы и тюркские элементы [Бустанов, Кемпер 2015]) и, конечно, фольклор. Сообщество практикующих мусульман нуждается не только во внутренних элементах субкультуры, но и в трансляции их вовне. Разделяя и распространяя истории о знаменитых мусульманах, человек тем самым демонстрирует включенность в группу (особенно это заметно в интернет-среде, где пользователь при помощи тематических ресурсов и ссылок может конструировать и поддерживать образ последователя религии). Таким образом, этот фольклорный жанр также становится маркером идентичности и частью социального воображения мусульман.

<sup>1</sup> Яхья Х. Чудо Корана. Научные, исторические и математические феномены. М.: Изд-во «Культура Пабблишинг», 2008. С. 213. Оставим без комментариев, что автор в качестве ссылки на слова самого Кусто приводит линк на сайт [www.islam.ru](http://www.islam.ru).

<sup>2</sup> Благодарю Данила Рыговского за обсуждение этого факта.

### **Источники**

Интервью и полевые дневники (2013–2016 гг.).

Яхья Х. Чудо Корана. Научные, исторические, математические феномены. М.: Культура-Публишинг, 2005.

### **Библиография**

Mostowlansky T. Azan on the Moon: Entangling Modernity along Tajikistan's Pamir Highway. University of Pittsburgh Press, 2017.

Кемпер М., Бустанов А. Ислам и русский язык: социолингвистические аспекты становления общероссийского исламского дискурса // Kazan Islamic. Review. 2015. №1. С. 211–221.

## ЯЗЫКОВОЙ СДВИГ СКВОЗЬ ПРИЗМУ БИОГРАФИИ. ПО МАТЕРИАЛАМ ОПРОСА ЭВЕНКОВ КАЧУГСКОГО И КАТАНГСКОГО РАЙОНОВ ИРКУТСКОЙ ОБЛАСТИ И ТУРУХАНСКОГО РАЙОНА КРАСНОЯРСКОГО КРАЯ

Эвенкийский язык — один из малых языков, принадлежащих к тунгусо-маньчжурской группе алтайской языковой семьи. Эвенкийский распространён в России (Сибирь и Дальний Восток) и на севере Китая [Суник 1997: 153; Цинциус 1997: 267-268; Nedjalkov 1997: XIX-XX; Tsumagari et al. 2007: 389-390]. В последние десятилетия эвенкийский является угрожаемым языком [Казакевич, Кибрик 2005: 28; Tsumagari et al. 2007: 390-391], причём степень его угрожаемости продолжает расти [Егорова 2015; Казакевич 2015].

Сохранению данных эвенкийского языка (а также двух других языков — кетского и селькупского) посвящена серия проектов, реализуемых в ЛАЛС НИВЦ МГУ и направленных на документацию малых языков Сибири. Результаты деятельности проектов отражены на сайте «Малые языки Сибири: наше культурное наследие»<sup>1</sup>. В рамках проектов проводятся ежегодные лингвистические экспедиции, в ходе которых осуществляются следующие виды деятельности: анкетирование с целью выяснить число носителей языка, степень владения языком и социо-демографические характеристики; запись словарей; запись и расшифровка звучащей речи (песни, сказки, автобиографические рассказы etc.) [Казакевич 2015: 151]. Исследование основано на данных, полученных в ходе двух экспедиций под руководством О. А. Казакевич: экспедиции к селькупам и эвенкам Туруханского района Красноярского края (июль-август 2014 г.)<sup>2</sup> и экспедиции к эвенкам Качугского и Катангского районов Иркутской области (июль 2016 г.)<sup>3</sup>. В исследовании задействованы материалы анкет и текстов автобиографического характера, собранных участниками экспедиций (включая автора), и записи проведённых автором неформальных интервью, содержащие подробности лингвистической биографии информантов; в качестве дополнения привлечены тексты из Каталога мультимедийного компьютерного архива ЛАЛС НИВЦ МГУ эвенкийских, селькупских и кетских текстов<sup>4</sup>.

Согласно результатам опросов, язык утрачивается неравномерно: среди тех, кто считает себя эвенком по национальности, в возрастных когортах 1940-х — 1980-х годов рождения встречаются как утратившие язык практически полностью, так и владеющие языком в большей или меньшей степени. Уровень владения малым языком выясняется в ходе анкетирования и личной беседы. Нижним порогом считается способность назвать несколько (порядка 10) слов на данном языке, верхним — способность спонтанно породить связный текст, владение словарём

<sup>1</sup> <http://siberian-lang.srcc.msu.ru>

<sup>2</sup> Экспедиция осуществлена на базе ЛАЛС НИВЦ МГУ при поддержке гранта РФФИ № 14-04-18018.

<sup>3</sup> Экспедиция осуществлена на базе ИЯЗ РАН при поддержке гранта РФФИ № 15-18-00044 «Информационная система для описания малочисленных языков народов мира. Создание описаний алтайских и уральских языков России, находящихся на грани исчезновения». Более подробные данные об экспедициях указаны на сайте <http://siberian-lang.srcc.msu.ru>

<sup>4</sup> Каталог архива см.:

<https://docs.google.com/spreadsheets/u/1/d/1efr5Ay2kUabPHcpvW6kw-thUupPiUgGGMNugMUDLWVA>

(тезаурус включает более 2000 слов). Отмеченная неравномерность владения языком нуждается в объяснении.

В числе факторов, обуславливающих постепенную утрату эвенкийского и других малых языков Сибири, традиционно называются низкий статус малого языка, ограниченность языкового модуля в образовательных программах и крайне низкая его доля (а в последние десятилетия — практически полное отсутствие) в средствах массовой информации, обучение в интернатах [Казакевич, Кибрик 2005: 16-18; Tsumagari et al. 2007: 388]. Крайне важную — хотя и не единственную — роль играет стратегия, принятая в семье, а именно выбор родителей (или, реже, других значимых взрослых) говорить с детьми в семье на родном либо только на русском языке.

По нашим наблюдениям, запрет говорить на языке внутри семьи в раннем детстве (до школы) и в школьные годы приводит к тому, что в зрелом возрасте информант обнаруживает в лучшем случае пассивное владение языком, даже при наличии носителей языка в ближнем окружении. Такова, например, история сестёр Дорожкиных, чьи родители свободно владели кетским, но не передали язык детям [Егорова 2015: 160-161]. Обратное, к сожалению, неверно: владение языком в детстве ещё не гарантирует сохранения языковой компетенции в зрелом возрасте. Такие выводы согласуются с известным положением о важной роли общения внутри семьи для сохранения языкового многообразия [Вахтин 2004; Grenoble, Whaley 2005] и, в частности, с наблюдениями о разрушительных последствиях запрета на использование «непрестижного» языка детьми — например, с наблюдениями А. А. Кибрика об обстоятельствах перехода носителей верхнекускоквимского атабаскского языка на английский [Кибрик 1998; Кибрик 2015].

Сохранение языковой компетенции в зрелом возрасте, в свою очередь, во многом обусловлено образом жизни и родом занятий. Показателен пример брата и сестры Каплиных: Ольга и Андрей Каплины выросли в одних и тех же условиях, но благодаря роду занятий и образу жизни Андрея (охотник на стойбище) его словарь богаче, чем у сестры, которая живёт и работает в посёлке.

А на стратегии использования языка в семье влияют престиж языка и связанного с ним образа жизни, а также некоторые предубеждения. В числе последних можно назвать устойчивую боязнь билингвизма, отмечаемую как в рассказах старшего поколения о своём детстве, так и в установках нынешних молодых родителей. В настоящее время в тех посёлках, где побывал автор<sup>1</sup>, эвенкийский уже не передаётся детям: даже родители 1980-1990-х годов рождения, владеющие родным языком, выбирают русский в качестве единственного языка общения с детьми. Это можно объяснить низким статусом родного языка и уже упомянутым страхом билингвизма. Так, в ходе анкетирования большинство информантов называют в качестве необходимых для жизни языков русский, многие — также английский и китайский, реже другие европейские и восточные языки. Положение малых языков в этой системе ценностей является факультативным.

Таким образом, у детей и подростков 2000-2010-х годов рождения практически нет доступа к спонтанному общению на эвенкийском. Отсюда можно сделать неутешительный вывод о том, что степень угрожаемости эвенкийского языка критично возросла за последние 20-30 лет — хотя, к примеру, в статье [Кибрик 1991] эвенкийский вообще не упомянут в числе языков России, которым грозит вымирание.

---

<sup>1</sup> Туруханск и Советская Речка Туруханского р-на; Ербогачён и Хамакар Катангского р-на; Качуг и Вершина Тутуры Качугского р-на.

## Библиография:

1. Вахтин Н. Б. Глава 4. Коллективный выбор языка: языковой сдвиг и сохранение языка // Н. Б. Вахтин, Е. В. Головки. Социолингвистика и социология языка: Учебное пособие. СПб: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2004. С. 111-134.
2. Егорова М. А. К проблеме выбора методики преподавания малого языка // Е. И. Пивовар (отв. ред.). Полевые исследования студентов РГГУ: Этнология, фольклористика, лингвистика. Вып. X. М.: РГГУ, 2015. С. 159-168.
3. Казакевич О. А. Туруханские селькупы и совреченские эвенки: лингвистические бриллианты на фоне постепенной утраты языка // Е. И. Пивовар (отв. ред.). Полевые исследования студентов РГГУ: Этнология, фольклористика, лингвистика. Вып. X. М.: РГГУ, 2015. С. 151-159.
4. Казакевич О. А., Кибрик А. Е. Малые языки на постсоветском пространстве // А. Е. Кибрик (ред.). Малые языки и традиции: существование на грани. Вып. 1. М.: Новое издательство, 2005. С. 13-39.
5. Кибрик, Андрей. Полевая лингвистическая работа на Аляске: исследования верхнекускоквимского атабаскского языка // Профессионалы за сотрудничество. Вып. 2. М.: Янус-К, 1998. С. 310-324.
6. Кибрик А. А. Опыт преподавания языков меньшинств в школах Аляски (США) // Язык. Общество. История науки. К 70-летию члена-корреспондента РАН В. М. Алпатова. М.: Институт востоковедения РАН, 2015. С. 53-54.
7. Кибрик А. Е. Проблема исчезающих языков в бывшем СССР // А. Е. Кибрик. Очерки по общим и прикладным вопросам языкознания. М.: Издательство Московского университета, 1991. С. 67-79.
8. Суник О. П. Тунгусо-маньчжурские языки // Языки мира: Монгольские языки. Тунгусо-маньчжурские языки. Японский язык. Корейский язык. М.: «Индрик», 1997. С. 153-162.
9. Цинциус В. И. Эвенкийский язык // Языки мира: Монгольские языки. Тунгусо-маньчжурские языки. Японский язык. Корейский язык. М.: «Индрик», 1997. С. 267-284.
10. Grenoble L. A., Whaley L. J. Saving Languages. An introduction to language revitalization. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
11. Nedjalkov, I. Evenki. London & New-York: Routledge, 1997.
12. Tsumagari T., Kurebito M., Endo F. Siberia: Tungusic and Palaeosiberian // Osahito Miyaoka, Osamu Sakiyama, Michael E. Krauss (eds.). The vanishing languages of the Pacific Rim. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 387-405.

**Денис Журавлев**  
*Российский университет дружбы народов*  
*Факультет гуманитарных и социальных наук, кафедра сравнительной политологии,*  
*аспирант 3 курса*  
*[dns-90@mail.ru](mailto:dns-90@mail.ru)*

## РПЦ И ГЕНДЕРНЫЙ МЕЙНСТРИМИНГ: СТИГМАТИЗАЦИЯ ИНАКОВОСТИ В РОССИЙСКОМ ПРАВОСЛАВИИ

Говоря о стигматизации инаковости и гендерной неконформности в российском православии, прежде всего я полагаю целесообразным ввести понятие «субкультуры». Российское православие неоднородно: оно представляет собой сложное образование, включающее носителей различных ценностных ориентаций, формально объединённых на основе веры в Бога и идентифицирующих себя в качестве православных (в данном контексте людей, идентифицирующих себя в качестве православных, но при этом являющихся атеистами, я оставляю за рамками исследования). Существующие исследования не отражают прямую корреляцию между самим фактом религиозности и ценностными установками и указывают на значимость влияния иных факторов [Shen, Haggard, Strassburger, Rowatt, 2013: 294-303; Brandt, Renya, 2010: 715-725]. По этой причине можно встретить как «православных сталинистов», так и антисоветски настроенных сторонников монархии или православных, разделяющих либеральные ценности. Все данные категории можно обозначить как субкультуры внутри российского православия, и именно последняя категория является объектом рассмотрения в рамках моего доклада.

Для операционализации понятия либеральных ценностей я предлагаю прибегнуть к концепции Р. Инглхарта о ценностях самовыражения: к каковым можно отнести ценности секулярно-рациональные, выраженные в приверженности к самовыражению, принятии разнообразия (diversity) и инноваций, гендерного равенства, признании прав ЛГБТ, толерантному отношению к Другому и склонности к политическому активизму [Inglehart 2003]. В качестве антитезы им выступают ценности традиционалистские, заключающиеся в отрицании индивидуального самовыражения, нетерпимости к инаковости, склонности к авторитаризму, акценте на следовании общепринятым нормам, а не индивидуальным устремлениям, гендерной дискриминации, гомофобии и иных формах интолерантности, неприятия аборт и эвтаназии и т.п.

В рамках своего доклада я покажу, что в российском православии доминирующим является **консервативно-традиционалистский дискурс**, стигматизирующий любые формы и практики инаковости как ересь или заблуждения и не предполагающий какой-либо критической саморефлексии per se.

В качестве примера можно привести то, что в официальных документах Русской православной церкви (далее – РПЦ) утверждается исключительная гендерная бинарность, жёсткое разделение гендерных ролей между мужчинами и женщинами, постулируется модель патриархальной семьи, отрицается как якобы несуществующее явление сексуальной ориентации (любая из ориентаций, за исключением гетеросексуальной, понимается как «половое извращение» или «извращённые проявления сексуальности») [Основы 2000]. При

этом ссылки на какие-либо современные научные исследования в риторике РПЦ отсутствуют. Таким образом, данный дискурс является иррациональным и символическим и апеллирует преимущественно к эмоциональной стороне восприятия, стигматизируя тех, кто не вписывается по своим ценностным убеждениям или личностным характеристикам в консервативно-традиционалистский дискурс – см. подр. [Журавлев 2017: 82-100].

Практики инаковости в российском православии практически не изучены в силу их немногочисленности и исключённости из мейнстримного дискурса, что представляет исследовательскую проблему и ведёт к тому, что единственно возможным методом изучения становится включённое наблюдение (*participant observation*).

В отличие от западного христианства, где не одно десятилетие представлено мощное течение либеральных христиан и сформированы направления феминистской и квир-теологии, в РПЦ практически отсутствуют какие-либо дискуссии на тему гендера и практик сексуальности, на чём я также заострю внимание в рамках моего доклада и обрисую параллельные процессы. Как правило, любое публичное обсуждение сводится к воспроизводству положений консервативно-традиционалистского дискурса, обозначенного мной ранее, и критике любого иного подхода.

С момента избрания патриархом Кирилла (Гундяева) начинает формироваться своеобразная «доктрина» [Верховский 2012], предполагающая усиление церковной вертикали и вытеснение из официального поля любого альтернативного мнения, что служит ещё большей исключённости любых проявлений Другого в публичном церковном пространстве.

На данный момент в РПЦ не существует гей-френдли приходов или сколь-либо развитого направления феминистской теологии. Любые дискуссии на эти темы носят теоретический характер и *de facto* никак не отражаются на существующих приходских практиках. В то же время в своём докладе я остановлюсь на сравнительном анализе условно «либеральных» и «консервативных» приходов.

Кроме того, я бы хотел обратить внимание на то, что единственным учебным заведением РПЦ, где данные темы косвенно затрагиваются, является Общецерковная аспирантура и докторантура им св. Кирилла и Мефодия (ОЦАД). Я бы отметил, в частности, поступление в библиотеку ОЦАД труда американских католических теологов Т. Зальцмана и М. Лоулера «*Sexual Ethics: A Theological Introduction*», являющегося одной из важных работ в направлении католической квир-теологии [Salzman, Lawler 2012], и разработку собственного курса политической теологии, в котором рассматриваются обозначенные проблемы гендера и сексуальности и на некоторых положениях которого я бы также хотел заострить внимание в своём докладе.

### **Данные опроса**

Мной было проведено исследование для выявления политических ценностей и ориентаций учащихся учебных заведений РПЦ. Способ формирования эмпирической базы – 17 глубинных полуструктурированных интервью на анонимной основе со студентами Московской православной духовной академии (МПДА), Московской Сретенской духовной семинарии (МСДС) и Российского православного университета (РПУ), проведённых в личной беседе при встрече (*face to face*) в период с 23.03.17 г. по 14.05.17 г. Один из блоков вопросов включал в

себя гендерную тематику: восприятие гендерного равенства и феминизма в контексте христианства и прав ЛГБТ.

В своём докладе я бы хотел остановиться подробнее на полученных результатах. В самом общем контексте исследование выявило следующие тенденции:

1. В большинстве случаев преобладает консервативно-традиционалистский подход. Вместе с тем, для большинства респондентов поднятые темы являются неотрефлексированными, в ответе на поставленные вопросы наблюдаются многочисленные противоречия и непоследовательность формулируемых позиций.
2. Феминизм большинством респондентов воспринимается негативно и трактуется не в контексте идей гендерного равенства, но как проявление матриархата или маргинальных практик. Вместе с тем у большинства опрошенных преобладает ярко выраженная патриархальная система ценностей: соглашаясь с тем, что у женщин должны быть те же базовые права, что и у мужчин, большинство выступает за принципиальное разделение социальных и гендерных ролей и предписание моделей маскулинности мужчинам и фемининности женщинам. Особенно это касается семейной/бытовой сферы – большинство респондентов полагает, что, хотя мужчина и должен помогать женщине в быту, ответственность за поддержание домашнего быта и ухода за детьми лежит преимущественно на ней. Также большинство высказались против существования права на уход в декретный отпуск для мужчин.
3. Большинство респондентов отметили, что ни тематика феминизма, ни тематика ЛГБТ в современном контексте никак не рассматривается в рамках учебной программы и с преподавателями отдельно не обсуждается, за исключением рассмотрения некоторых мест в Библии, косвенно касающихся гомосексуальности. При этом практически все отметили, что при изучении данных вопросов современные теологические и библеистские исследования, ведущиеся в западных университетах, никак не рассматриваются и не используются.
4. Практически все респонденты заявили о своём негативном отношении к идее легализации однополых браков и правам ЛГБТ. Вместе с тем, напротив, почти все выразили готовность к личному общению с ЛГБТ и высказались против какого-либо насилия по отношению к ним. При этом для большинства целью такого общения является попытка либо «выяснить причины подобной склонности», либо «переубедить и помочь». Из полученных ответов можно сделать вывод о том, что биологическая природа сексуальной ориентации во внимание большинством опрошенных не принимается и преобладает ярко выраженная гетеронормативность.
5. Большинство респондентов подтвердили, что с какой-либо современной научной или публицистической литературой, касающейся тематики гендера и сексуальной ориентации, не знакомы и что с представителями ЛГБТ лично не знакомы (данные характеристики, как показывают исследования, влияют на восприятие гендерной неконформности [Lehavot, Lambert, 2007; Smith, Axelton, Saucier, 2009]). При этом факта обучения студентов-гомосексуалов в учебных заведениях РПЦ респонденты отрицать не стали, оговорившись, что в случае обнаружения со стороны администрации какого-либо проявления гомосексуальных наклонностей такие учащиеся подлежат отчислению. Поднятая в ряде СМИ тема существования в РПЦ «гей-лобби» и гомосексуальных

скандалов в стенах учебных заведений и монастырей многими респондентами обсуждается неохотно и декларируется позиция, близкая к тому, что «не следует выносить сор из избы».

### Список литературы

1. Верховский А. Идеология патриарха Кирилла, методы её продвижения и её возможное влияние на самосознание Русской православной церкви // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры – Русское издание. №1. 2012.
2. Журавлев Д. В. Православная идентичность как традиционализм: конструирование политических смыслов в актуальном публичном дискурсе РПЦ // Политика: Анализ. Хроника. Прогноз (Журнал политической философии и социологии политики). №4. 2017. С. 82-100.
3. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви (2000) // [<http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>]
4. Brandt M., Reyna C. The Role of Prejudice and the Need for Closure in Religious Fundamentalism // Personality and Social Psychology Bulletin. Vol. 36. 2010. P. 715-725.
5. Inglehart R. Rising Tide: Gender Equality and Cultural Change around the World / R. Inglehart, R. Norris, Cambridge University Press, 2003.
6. Lehavot K., Lambert A. Toward a Greater Understanding of Antigay Prejudice: On the Role of Sexual Orientation and Gender Role Violation // Basic and Applied Social Psychology. №29. 2007. P. 279-292.
7. Salzman T., Lawler M. Sexual Ethics: A Theological Introduction. Washington, DC: Georgetown University Press, 2012.
8. Shen M., Haggard M., Strassburger D., Rowatt W. Testing the “Love Thy Neighbor” Hypothesis: Religiosity’s Association with Positive Attitudes toward Ethnic/Racial and Value-Violating Out-Groups // Psychology of Religion and Spirituality. Vol. 5. № 4. 2013. P. 294-303.
9. Smith S., Axelton A., Saucier D. The Effects of Contact on Sexual Prejudice: A Meta-Analysis // Sex Roles. №61. 2009. P. 178-191.

## ПОСТРОЕНИЕ ПРОТОТИПА КАУЗАЛЬНОСТИ ПО РЕЗУЛЬТАТАМ ИССЛЕДОВАНИЯ ВОСПРИЯТИЯ РАЗЛИЧНЫХ ТИПОВ КАУЗАЛЬНЫХ КОНСТРУКЦИЙ НОСИТЕЛЕЙ РАЗЛИЧНЫХ СЭС

Вопрос выражения информации, содержащей причинно-следственное значение (далее, ПС/ ПСО), является одной из самых популярных, но при этом одной из наименее разработанных тем. Несмотря на большое количество монументальных работ, опубликованных начиная с 70-х годов по теме каузальности и ее вербальной репрезентации, о ней все же не удается создать полное представление. Основная причина, на наш взгляд, заключается в методологии: исследователи в попытке создать абстрактную универсальную модель каузальности в языке сфокусированы на способах «кодирования» ПС информации и берут за основу материала исследования письменные тексты преимущественно художественного, научного или публицистического стилей, игнорируя при этом фактор ее декодирования слушателем, что позволило бы выявить наиболее «успешные» в передаче ПС эксплицитные и имплицитные средства. Как результат, за последнее десятилетие появилось множество подробных авторских классификаций, зачастую несводимых друг к другу и не имеющих адекватных способов верификации.

Для того, чтобы понять, насколько успешно люди воспринимают вербализованную ПС информацию, мы решили провести исследование и изучить, как люди с разным социально-экономическим статусом (далее СЭС) воспринимают и обрабатывают высказывания с различным планом выражения ПС. Акцент на социальный статус респондентов был сделан не случайно: ряд исследований показал, что люди со схожим СЭС демонстрируют сходство в психологических реакциях [Jonsson, 2003], устройстве досуга [Veblen 1899; Veal 2007] и в выборе лингвистических конструкций [Kraus, Park, & Tan 2017; Bernstein 1962; Labov 1964; 1990; 2006]. Наше исследование<sup>1</sup> находится в стадии проведения, поэтому публикуемые здесь данные носят предварительный характер и нуждаются в дальнейшем уточнении и перепроверке. Представленные здесь сведения могут отличаться от тех, которые будут получены позднее. Цель нашего исследования такова: создать действующий в языке прототип причинно-следственных отношений и определить, какие эксплицитные и имплицитные языковые средства наиболее успешны в передаче и расшифровке причинно-следственной информации.

Для создания модели-прототипа был составлен цикл из 3 опросов, состоящий из анкеты и двух этапов. Цель анкеты «Данные о респондентах» заключалась в сборе данных о СЭС

---

<sup>1</sup> Просмотреть структуру опросов Вы можете по следующим ссылкам (для доступа обратитесь к организатору исследования):

Анкета «Данные о респондентах»:

[https://docs.google.com/forms/d/1erbKbeCVA82mDE0G7UAsK6m2imX4VXaFS48V4dZjpp8/edit?usp=drive\\_web](https://docs.google.com/forms/d/1erbKbeCVA82mDE0G7UAsK6m2imX4VXaFS48V4dZjpp8/edit?usp=drive_web)  
Этап 1:

[https://docs.google.com/forms/d/1BNWWBWePOtR471sPxucranH8HFw\\_K8Di2RyZ7hh0Zbs/edit?usp=drive\\_web](https://docs.google.com/forms/d/1BNWWBWePOtR471sPxucranH8HFw_K8Di2RyZ7hh0Zbs/edit?usp=drive_web)  
Этап 2: <https://docs.google.com/forms/d/1iJPCNUUXwvixNDdvmxEdEjf-nC7yVVWzgg84fpHX1N0/edit>

респондентов. В анкете учитывались такие параметры, как пол, возраст, уровень дохода и образования респондента, а также были предусмотрены уточняющие вопросы об образовании и профессии родителей в случае, когда установление СЭС респондента вызывало сложности. Первый этап состоял из 85 высказываний, которые необходимо оценить на наличие/отсутствие ПС информации по принципу «multiple choice» (да – скорее да – скорее нет – нет). Цель первого этапа состоит в изучении способности респондентов отличать высказывания с семантическим компонентом каузации от высказываний, не содержащих ПСО. На данном этапе из высказываний исключались те, которые выражали ПСО с помощью придаточных причины и следствия – они являются самыми очевидными эксплицитными способами их выражения. Второй этап направлен на изучение легкости «декодирования» причинно-следственной информации в зависимости от способа ее формальной реализации. Данный опрос состоит из двух разделов с 7 блоками в первом разделе и 6 – во втором. В первом разделе респонденты отмечают только те высказывания, в которых, по их мнению, не возникает сложности в выявлении ПСО, во втором – те, где выявление компонентов каузации представляется им сложным.

Выбор языкового материала определялся его представленностью в исследовательской литературе. Нами были выделены следующие классы плана выражения причинно-следственного значения: каузативные глаголы, предлоги с семой каузации, придаточные причины, придаточные следствия, сложносочиненные предложения (ССП), содержащие ПС компонент, придаточные цели, придаточные условия, придаточные уступки, причастные и деепричастные обороты, предложения с временным (в том числе придаточные временные) компонентами.

На данный момент анкету «Данные о респондентах» заполнили 30 респондентов, среди которых 18 женщин и 12 мужчин. Возрастной диапазон колеблется от 18 до 62 лет. Для конфиденциальности и анонимности тестирования каждому респонденту присваивается свой индивидуальный кодовый номер – он служит доступом к прохождению этапов. Для определения СЭС учитывались такие факторы, как образование, уровень дохода и престиж профессии. Каждому из этих пунктов присваивался индекс от 1 до 4, где 1 – наименее престижный, а 4 – наиболее престижный. Таким образом, в опросе приняли участие 10 представителей среднего и 20 представителей рабочего классов.

Предварительный анализ результатов показал, что люди вне зависимости от их СЭС способны с достаточно высокой точностью отличать высказывания, содержащие ПСИ, от высказываний, содержащих, например, описание или фиксирующих последовательность фактов (см. рис. 1).

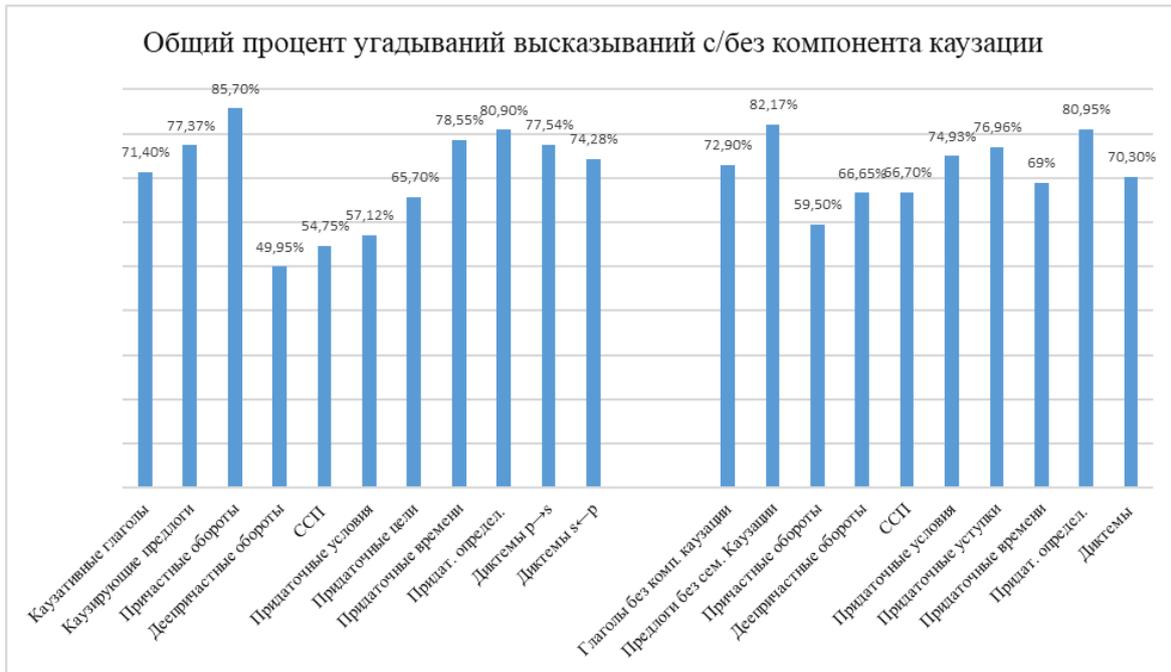


Рис. 1.

В то же время процентная дистрибуция по СЭС слегка изменяет картину. Так (рис.2), представители различных социальных классов по-разному воспринимают разные способы вербализации ПСИ. По предварительным наблюдениям, в этом наиболее успешны представители рабочего класса – наблюдается опережение по сравнению с представителями среднего класса по ряду параметров. Прежде всего это касается восприятия ПСИ в диктемах – участках текста, где ПСО определяются прежде всего логикой повествования (то есть, компонент каузальности выражен имплицитно). При этом представители среднего класса склонны демонстрировать наибольшую успешность в вычленении ПС из высказываний, представленных сложносочиненными предложениями, придаточными определительными и причастными оборотами.



Рис. 2.

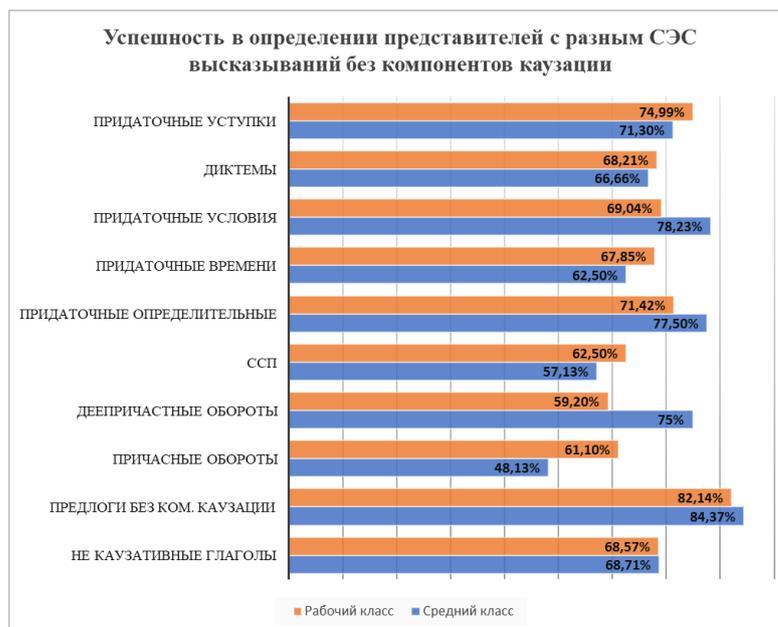


Рис. 3.

Предварительные результаты второго этапа уже на данной стадии позволяют утверждать, что ядерными элементами в восприятии ПСО вне зависимости от СЭС являются придаточные причины (67,42%) и придаточные следствия (67,44%) – для представителей среднего и рабочего класса этот процент составляет (82,3%; 81,56% и 82,56%; 80,4% соответственно). В зависимости от СЭС наблюдается смещение ССП с компонентом каузации от центра к периферии – этот тип вербализации, по результатам опроса представителей среднего класса, имеет тенденцию приближаться к ядру (67,7%), когда как у представителей рабочего класса этот план выражения отходит к периферии (60,07%).

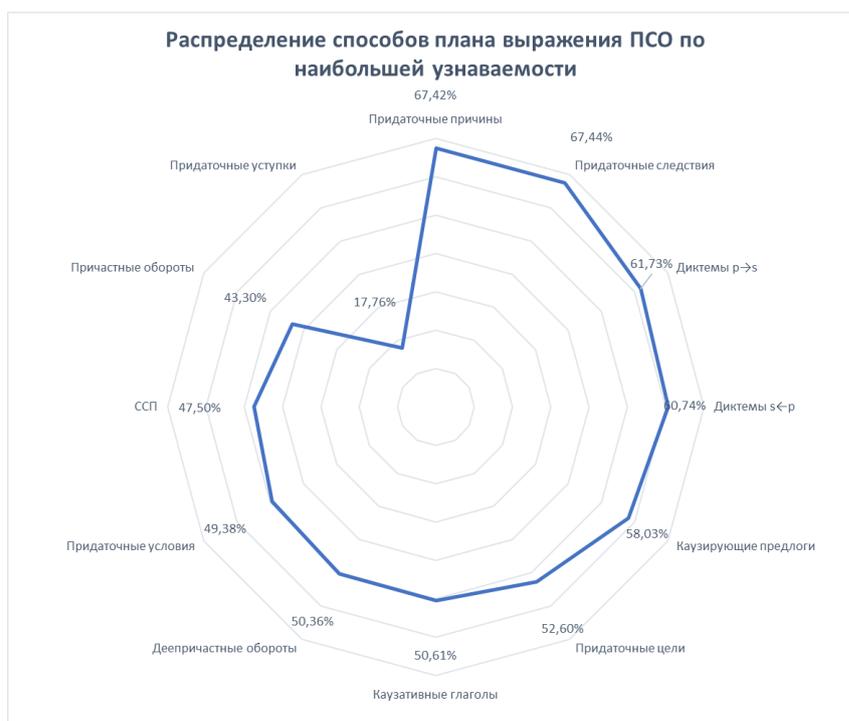


Рис. 4.

Схожая ситуация наблюдается с причастными и деепричастными оборотами, а также с придаточными определительными с семантикой каузации. На самом краю периферии находятся придаточные уступки, классифицируемые в теоретической лингвистике как инкаузальные, или «выражающие обратную каузальность», что указывает лишь на то, что этот тип высказываний меньше всего ассоциируется с наличием ПС информации.

Мы полагаем, что построение прототипов ПСО может оказаться действенным и верифицируемым вариантом. Что немаловажно, этот метод позволяет учитывать социальных бэкграунд участников коммуникации и отражать это в своих моделях. Для более точных результатов (и их пересмотра, что на данном этапе не исключается и даже наоборот кажется более вероятным) необходимо создать репрезентативную выборку, которая не должна ограничиваться 30 респондентами. Предполагается создание третьего этапа, направленного на исследование восприятия звучащей речи с/без каузальной информации, что позволит в дальнейшем расширить охват исследования.

### **Библиография:**

1. Bernstein B. Edwards and his Language Codes: response to A. D. Edwards, *Language Codes and Classroom Practice*, Oxford Review of Education, 20:2, 1994. P. 173-18.
2. Bernstein B. Social class, linguistic codes and grammatical elements. *Language and Speech*, 5, 1962. Pp. 221-240.
3. Jonsson H. Mien through sports and culture: Mobilizing minority identity in Thailand. *Ethnos*, 68:3, 2003. Pp. 317-340.
4. Kraus M. W., Park J. W., & Tan J. J. X. (in press). Signs of social class: The experience of economic inequality in everyday life. *Perspectives on Psychological Science*.
5. Labov W. Phonological correlates of social stratification. *American Anthropologist*, 66, 1964. Pp. 164-176.
6. Labov W. The intersection of sex and social class in the course of linguistic change. *Language Variation and Change*, 2, 1990. Pp. 205-254.
7. Labov W. *The social stratification of English in New York City*. London, United Kingdom: Cambridge University Press, 2006.
8. Rosch E., Lloyd B. B. (eds), *Cognition and categorization 1978*: 27-48. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
9. Veblen T. *The theory of the leisure class*. New York, NY: Houghton Mifflin Harcourt, 1973 (Original work published 1899).
10. Veal A.J. Leisure, income inequality and the Veblen effect: cross-national analysis of leisure time and sport and cultural activity. *Leisure Studies*, 2005.

## О РЕФЕРЕНЦИИ К ЛЮДЯМ И ЛОКУСАМ В ПОЛИТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

Референция к людям (*person reference*) может быть обнаружена, вероятно, в большинстве письменных и устных дискурсов. Говорящие и пишущие постоянно совершают отсылки — к самим себе, к непосредственному адресату (или адресатам), к прочим участникам взаимодействия, к которым они не обращаются в данный момент (если речь идет о взаимодействии нескольких участников лицом к лицу), к присутствующим неучастникам взаимодействия, а также к отсутствующим в момент высказывания лицам: ныне живущим, уже умершим, никогда не существовавшим (персонажам произведений искусства и фольклора). Нередко в дискурсе можно встретить также отсылки к различным местам. Это может быть место, в котором находится говорящий/пишущий, или какие-то другие локусы, отсылки к которым осуществляются как относительно, так и безотносительно к месту автора высказывания.

Как известно, перед автором высказывания всегда стоит проблема выбора слов и выражений для формулирования высказывания. Это относится и к референциальным выражениям, будь то референция к месту, времени или человеку. Во всех этих случаях говорящий, как правило, имеет в своем распоряжении немалое количество вариантов. Так, например, для референции к индивиду, о котором идет речь, может быть использован один из вариантов личного имени (*Костя, Константин, Костян, Костик*) в сочетании или без сочетания с отчеством (*Константин Алексеевич*) и/или фамилией (*Константин Алексеевич Моргунов*), отдельно фамилия, отдельно отчество, кличка (*Моргунице*), должность (*диспетчер*), местоимение (*он, этот*). Для референции к месту можно также выделить несколько альтернативных способов: определение в терминах системы координат (например, адреса: *площадь Восстания, 1*), описание относительно одного из участников (*у Миши дома*), ориентира (*слева от доски*) или каких-то действий (*там, где мы вчера или*), с помощью имени собственного (*в Питере*) [см.: Schegloff 1972: 97-102].

На сегодня существует ряд работ, посвященных анализу различных форм референции в неформальном разговорном взаимодействии. В литературе выделяются различные факторы, влияющие на выбор того или иного референциального выражения:

- требование распознавания референта получателем [Sacks, Schegloff 1979: 16-17];
- экономия — использование одного и того же выражения для одного и того же референта, краткое, насколько это возможно (например, только имени или только фамилии, а не имени и фамилии вместе, если этого достаточно для опознавания) [Sacks, Schegloff 1979: 17-18];
- учет особенностей ситуации, в которой осуществляется референция; сюда относится учет пространственной локализации участников взаимодействия, темы разговора или типа деятельности, которой они заняты, их социальной принадлежности (определяющей возможные фоновые знания) [Schegloff 1972: 83-106] и отношений между ними (выражение

почтительности [Levinson 2004: 120] или привязка референта к участникам взаимодействия [Brown 2007: 174]), а также более общих, не зависящих от ситуации социальных и культурных ограничений (скажем, запрет на использование имен табуированных родственников [Levinson 2007: 30-31]).

При этом исследователи, как правило, исходят из потребностей участников взаимодействия. Поэтому в качестве основных называются условия распознавания (адресант должен выбрать такое референциальное выражение, чтобы адресат опознал в нем того, к кому осуществляется отсылка) и минимизации усилия (избегать избыточности при описании референта, использовать одну и ту же форму), хотя значимость других факторов также признается [Enfield 2012: 443] (см. перечисленные выше факторы), как и то обстоятельство, что в разного рода институциональных контекстах другие факторы могут оказаться более значимыми [Stivers et. al. 2007: 9].

Кроме того, считается, что во многих случаях (хотя и не во всех: [Enfield 2012: 440]) может быть выявлено противопоставление прагматически немаркированных форм (т. е. таких, которые являются ожидаемыми в данном контексте; например, в неформальном разговорном взаимодействии такими немаркированными референциальными терминами являются местоимения 1-го и 2-го лица для говорящего и непосредственного адресата [Schegloff 1996: 441]) и маркированных вариантов. Предполагается, что, выбирая прагматически маркированный вариант, говорящий вместе с референцией подразумевает какое-то дополнительное значение, и что это значение тем или иным образом связано с выбранным вариантом [Stivers et. al. 2007: 8-10].

Такой взгляд предполагает, что основным мотивом для производителя высказывания является подстройка под получателя — ориентация на те знания, которые у получателя уже есть — или попытка передать какое-либо дополнительное, имплицитное значение при выборе прагматически маркированного варианта референции. Однако на референциальный выбор можно взглянуть и с другой точки зрения — с точки зрения критического анализа дискурса. В этой перспективе производитель высказывания, осуществляя референцию, скорее создает определенное фоновое знание у получателя, позволяющее опознать референта, чем опирается на то, которое у получателя уже предположительно имеется. При этом такого рода фоновое знание не является нейтральным, но идеологически нагружено [Fairclough 1989: 11]. В докладе я попытаюсь обосновать этот тезис на примере анализа референции к местам и людям в политическом дискурсе.

Материалами являются два кратких текста, в которых, помимо прочего, идет речь об одном событии — открытии памятника князю Владимиру в Москве, состоявшемся в 2016 году. Первый текст представляет собой фрагмент выступления<sup>1</sup> президента Украины Петра Порошенко. Второй текст — новостная заметка в сети Интернет, посвященная реакции на высказывание украинского президента со стороны представителя российского МИДа Марии Захаровой, которое она опубликовала на своей странице в социальной сети<sup>2</sup>.

Сравнивая различные способы референции к людям (*князь Владимир, Владимир Ленин, Дмитрий Мануильский*) и местам (*Боровицкая площадь, Москва, Кремль*), я хотел бы показать, что референциальный выбор по крайней мере отчасти мотивирован отношениями, присущими

---

<sup>1</sup> [https://24tv.ua/ru/pamjatnik\\_skovorode\\_otkryli\\_v\\_slovenii\\_n746791](https://24tv.ua/ru/pamjatnik_skovorode_otkryli_v_slovenii_n746791)

<sup>2</sup> <https://news.rambler.ru/politics/35221281-zaharova-upreknula-poroshenko-v-gromkih-zayavleniyah/#welcome>

дискурсу, и не связанными с ориентацией на получателя. Так, например, использование референциального выражения «Владимир Ленин» в речи украинского президента, вероятно, связано с тождеством имен Ленина и киевского князя (ведь для идентификации референта в данном случае достаточно было бы и фамилии). Это тождество подчеркивает различия между двумя референтами, которые противопоставляются в дискурсе («непохороненный Владимир Ленин» vs. «равноапостольный князь Владимир»). Такого рода противопоставления людей и локусов в анализируемых текстах, основаны на идеологическом противопоставлении «мы» vs. «они»: противопоставлении своей группы, оцениваемой положительно, другой группе, оцениваемой негативно [van Dijk 1998: 25].

### **Библиография:**

1. Brown P. Principles of person reference in Tzeltal conversation / Enfield N., Stivers T. (ed.), *Person Reference in Interaction: Linguistic, cultural and social perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Pp. 172 — 202.
2. van Dijk T. Opinions and Ideologies in the Press / Bell A., Garrett P. (ed.), *Approaches to media discourse*. Oxford; Malden, Mass.: Blackwell, 1998. Pp. 21 – 63.
3. Enfield N. Reference in Conversation / Sidnell J., Stivers T. (ed.), *The Handbook of Conversation Analysis*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012. Pp. 433 — 454.
4. Fairclough N. *Language and Power*. London, New York: Longman, 1989.
5. Levinson S. Deixis / Horn L., Ward G. (ed.), *The Handbook of Pragmatics*. Oxford: Blackwell, 2004. Pp. 97–121.
6. Levinson S. Optimizing person reference: Perspectives from usage on Rossel Island / Enfield N., Stivers T. (ed.), *Person Reference in Interaction: Linguistic, cultural and social perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Pp. 29 — 72.
7. Stievers T. Enfield N., Levinson S. Person Reference in Interaction: Introduction / Enfield N., Stivers T. (ed.), *Person reference in interaction: Linguistic, cultural and social perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Pp. 1 — 22.
8. Sacks H., Schegloff E. Two preferences in the organization of reference to persons in conversation and their interaction / Psathas G. (ed.), *Everyday language: Studies in ethnomethodology*. New York: Irvington Publishers, 1979. Pp. 15 – 21.
9. Schegloff E. Notes on a conversational practice: Formulating place / Sudnow D. (ed.), *Studies in social interaction*. New York: Free Press, 1972. Pp. 75 – 119.
10. Schegloff E. Some practices for referring to persons in talk-in-interaction: A partial sketch of a systematics / Fox B., Thompson S. (ed.), *Studies in anaphora*. Amsterdam: John Benajmins, 1996. Pp. 437 – 485.

## БЕРЕГИСЬ ИЛИ БЕРЕГИ ПЕШЕХОДА. К АНТРОПОЛОГИИ АМЕРИКАНСКОЙ ОБОЧИНЫ

В докладе я предлагаю взгляд на обочину дороги в современных США как на «нечеловеческую» или «оставленную людьми» территорию, попадая в которую, (редкий) человек оказывается наделен специфическим набором социальных смыслов. Среди них: бедняк, преступник, безумец, опасный маргинал, юродивый, альтруист, бунтарь, чужак, пострадавший, и даже человек с разбитым сердцем или трейнхopper. Результатом автомобилизации, инструментализации пешей ходьбы, а также вымирания таких практик, как автостоп и прогулка в школу, стала маргинализация пространства у края дороги, где человеческое присутствие стало «неуместным» даже в случае наличия соответствующей инфраструктуры. Попадание человека в эту среду сродни чрезвычайной ситуации, где он либо представляет опасность, либо ей подвергается, в то время как выбор проведения времени в этом пространстве вызывает недоумение, ассоциации с безрассудством и слабоумием.

Описанный Урри «мобильный поворот» в социальных науках поощряет не только выделение систем мобильности, рассмотрение их развития и упадка, областей их пересечения и конфликта, но также исследование комплексов их обеспечения [Urry 2012]. Изучение подъема современной системы автомобильности восходит к опыту послевоенной Америки, строительству национальной системы автомагистралей, пригородной революции и «бегства белых» [Urry 1999, 2004; Никифоров 2002]. Через расцвет автомобильности середины XX века и виртуальной мобильности XXI века изучают упадки альтернативных систем и практик передвижения: железных дорог, общественного транспорта, карпулинга, автостопа, пешей ходьбы [Urry 2012; Compagni Portis 2015; Strand 2012; Vannini 2012]. Приходя в упадок, системы мобильности могут оставлять после себя инфраструктурные комплексы, которые оказываются заброшены, ликвидированы или наделены новыми функциями. В США подобную жизнь после смерти можно наблюдать на примере выведенных из эксплуатации железных дорог, и в схожем ключе я предлагаю взглянуть на американские обочины.

Проблема вымирания и уязвимости пешехода в мире машин беспокоит американских исследователей и популяризирует жанр историй пешей ходьбы, историй победы автомобилиста над пешеходом, а также стимулирует развитие стратегий реванша [Holtz Kay 1998; Jacks 2004; Segrave 2006; Vanderbilt 2012]. Обочины представляют интерес для урбанистов: ряд работ открывают перспективу на тротуар в городах и пригородах США как на спорную территорию, зачастую находящуюся в подчиненном положении по отношению к автомобильной трассе, парковкам и прилегающим частным территориям [Vanderbilt 2012; Loukaitou-Sideris and Ehrenfeucht 2009, 20014; Jain 2004]. За пределами городов внимание привлекают автомагистрали. Марк Оже приводит их как один из примеров «non-lieu», измерения настолько анонимного, текучего и лишнего значения, что оно противоположно статусу «места» [Augé 1995]. Джинджер Стрэнд описывает переплетение историй американской системы автомагистралей с историей насилия, выявляя предпосылки и процесс превращения

автомагистрала США из символа свободы в пространство ужаса [Strand 2012]. Отталкиваясь от опыта Оже и Стрэнд, я хочу сдвинуть фокус с пространства самой дороги на ее край, который может как ограничивать присутствие в нем человека, так и подразумевать его, но в обоих случаях остается практически безлюдным. В своей работе я стремлюсь к описанию такого «края дороги», который бы одновременно охватывал тротуары американских городов, которых еще не коснулся «городской ренессанс», пешеходные дорожки в пригородах, обочины сельских дорог и shoulders скоростных магистралей.

Идея исследования родилась из опыта шестинедельной прогулки через штат Миссиссипи в 2014 году. Предпринять ее мне предложила местная активистка, Ханна Миллер, задумавшая эту экспедицию как проект «критического возвращения домой». Прожив пять лет в других штатах и России, Миллер осознала, что распространенные мнения о ее родине значительно расходились с ее памятью о взрослении в сельском Миссиссипи. Посредством прогулки и интервью Миллер хотела преодолеть этот разрыв и предложить местным жителям коллективно переопределить свой штат. В этом докладе я задаюсь вопросом, почему Миллер предложила нам идти пешком? Какую роль способ передвижения, категории пространства и мобильности сыграли в этой экспедиции, производству какого знания способствовали?

Основываясь на наблюдениях, реакциях местных жителей и развитии проекта, я прихожу к выводу о том, что выбор формата прогулки был в том числе связан с его ожидаемым восприятием как радикального, нарушающего норму, опасного и «невозможного». Таким образом, он провоцировал местное население мобилизоваться и присоединиться к игре в «спасение» двух пешеходов из «нечеловеческого» пространства обочины, что позволяло Миллер и мне ежедневно оказываться в домах местных жителей, брать у них интервью и с безопасностью и комфортом продвигаться дальше по штату.

В рамках проекта в 2014 году мы пересекали заповедные зоны, сельскую местность, маленькие городки, пригород и небольшие города штата Миссиссипи. В 2016-2017 годах я расширила географию исследования, продолжив наблюдение за пространством обочины в городке Бернсвилл в Северной Каролине, предприняв поездку автостопом из Техаса в Теннесси в 2017 году и собрав ряд интервью и бесед с пешеходами, водителями и автостопщиками.

В докладе представлены промежуточные результаты исследования и материалы из опытов подступа к «пустоте», «оставленности» обочины в США через выявление «неуместности» человека в этом пространстве, реакций на его появление и воображаемых сценариев развития ситуации. На данном этапе я прихожу к выводу о том, что несмотря на то, что «безлюдность» обочин в США в первую очередь связана с доминированием системы автомобильности, а не с их опасностью, пустота этого пространства способствует производству новых смыслов, маргинализации этой территории, опасения за человека, попадающего в нее, или страха перед ним. Фигура на обочине наделяется амбивалентностью: альтернативно представляет опасность или ей подвергается, и тем самым создает контекст, в котором вызов полиции одинаково оправдан.

## Библиография:

1. Никифоров А. В. Рождение пригородной Америки: Социальные последствия и общественное восприятие процесса субурбанизации в США (конец 40-х-50-е гг. XX в.) М.: Эдиториал УРСС, 2002.
2. Augé M. Non-places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity. London: Verso, 1995.
3. Compagni Portis J. A. Thumbs Down: America and the Decline of Hitchhiking. Honors Theses – All, 1427, *WesScholar*, 2015 [online]. Available at: [https://wescholar.wesleyan.edu/etd\\_hon\\_theses/1427](https://wescholar.wesleyan.edu/etd_hon_theses/1427) (Accessed: 28 January 2018)
4. Jacks B. Reimagining Walking. Four Practices // *Journal of Architectural Education. Landscape and Architecture*: 57, no. 3. Abingdon: Routledge, 2004. Pp. 5-9.
5. Jain S. L. 'Dangerous Instrumentality': The Bystander as Subject in Automobility // *Cultural Anthropology* 19, no. 1. Arlington: The American Anthropological Association, 2004. Pp. 61-94.
6. Holtz Kay J. Asphalt Nation: How the Automobile Took Over America and How We Can Take It Back. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.
7. Loukaitou-Sideris A., Ehrenfeucht R. Sidewalks. Conflict and Negotiation over Public Space. Cambridge, Mass: MIT Press, 2009.
8. Loukaitou-Sideris A., Ehrenfeucht R. "This is my front yard!" Claims and Informal Property Rights on Sidewalks // *The Informal American City: Beyond Taco Trucks and Day Labor*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2014. Pp. 97-118.
9. Segrave, K. America On Foot: Walking and Pedestrianism in the 20th Century. Jefferson, NC: McFarland & Company, 2006.
10. Solnit R. A History of Walking. New York: Penguin Books, 2000.
11. Strand G. Killer on the Road: Violence and the American Interstate. Austin, TX: University of Texas Press, 2012.
12. Urry J. Automobility, Car Culture and Weightless Travel: A Discussion Paper // Lancaster: Department of Sociology, Lancaster University, 1999 [online]. Available at: <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Urry-Automobility.pdf> (Accessed: 28 January 2018)
13. Urry J. Mobilities. Malden, MA: Polity Press, 2007.
14. Urry J. The 'System' of Automobility // *Theory, Culture & Society*. Volume: 21 issue: 4-5. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2004. Pp. 25-39.
15. Vanderbilt T. Walking. Parts 1-4 // *Slate Magazine*. April 10-13, 2012 [online] Available at: <http://www.slate.com/articles/life/walking.html> (Accessed: 28 January 2018)
16. Vannini P. ed. The Cultures of Alternative Mobilities: Routes Less Travelled. Abingdon: Routledge, 2012.

**Ирина Климова [Марфа Лекайя]**  
*Московская Высшая школа социальных и экономических наук*  
*Факультет управления социокультурными проектами*  
*Магистрант I курса*  
*[marfufa@gmail.com](mailto:marfufa@gmail.com)*

## ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ БИБЛИОТЕКАРЕЙ: ФОРМАЛЬНЫЕ ТРЕБОВАНИЯ И НЕФОРМАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

В последние десятилетия библиотеки в России, как и другие бюджетные организации, сталкиваются с усиливающимся давлением рынка и государства. Исследователи П. Романов и Е. Ярская-Смирнова отмечают, что организации в условиях возрастающих требований делятся на три типа: те, которые консервируют сложившиеся традиции, те, которые теряют позиции из-за недостатка ресурсов, и те, которые адаптируют корпоративные устои [Антропология профессий, или посторонним вход разрешён 2011: 8].

В исследовании я рассматриваю формальные требования к работе библиотекарей со стороны государственных органов и государственных служащих, а также неформальные практики, которые применяют сотрудники библиотек. При использовании определённых практик библиотекари осознанно или неосознанно выбирают стратегию развития, которая приводит к изменению типа учреждения.

Объектом исследования является профессиональная деятельность сотрудников Централизованной библиотечной системы (ЦБС) г. Воронежа в 2010-2015 гг.

Исследователи Дж. Мейер и Б. Роуэн утверждают, что «формальные структуры многих организаций в постиндустриальном обществе чётко отражают мифы их институциональных сред, а не требования производственного процесса» [Мейер, Роуэн 2011: 45]. По их мнению, встраивание в работу привычных процедур и практик позволяет организациям сохранять легитимность «и увеличивает шансы на выживание вне зависимости от того, дадут ли заимствованные практики и процедуры немедленный эффект».

Моя точка зрения заключается в том, что властные полномочия, которыми обладают государственные служащие, не помогают библиотекам развиваться в том направлении и с той скоростью, как от них требует государство [Мансуров, Юрченко 2008: 142]. Напротив, бюрократизация, призванная контролировать выполнение поставленных целей, часто является чрезмерной.

ЦБС Воронежа – одна из крупнейших в России, при этом в силу разных причин она не может адаптироваться к новым требованиям со стороны государственных органов, хотя вынуждена показывать «достижения», которые запрашивают госструктуры. Другой проблемой здесь является то, что количество (и степень обоснованности) требований, предъявляемых к библиотекам, блокирует их работу и не даёт развиваться в том направлении, которое библиотеки выбирают сами. Интересен также эффект, при котором библиотекари подчиняются системе в целом (например, собирая подписи в поддержку президента РФ), хотя на индивидуальном уровне могут отвергать идеи и деятельность государства.

В тексте я рассматриваю библиотеки, процессы в которых не автоматизированы: книги не имеют штрих-кодов, выдача материалов всегда производится с привлечением сотрудников, учёт ведётся по книжным и читательским формулярам.

Важной процедурой в работе библиотек является ведение статистики: количество пользователей, книговыдач, посещений. Сбор и обработка этой информации ведётся ежедневно. До 2010-х годов библиотеки имели час в день на так называемую внутреннюю работу: в течение часа сотрудники готовили библиотеку к открытию – в основном это включало обработку статистических данных. В начале 2010-х годов, в связи с пересмотром функций публичной библиотеки, час на внутреннюю работу был отменён, «этот час отняли»: библиотека стала открываться раньше, «внутренние» задачи сотрудники стали решать в течение рабочего дня. Сбор статистических данных проходил в рабочем помещении, а не за библиотечной кафедрой, как это делалось до нововведений.

Это изменение сопровождалось рядом недостатков. Среди наиболее заметных для сотрудников я могу назвать следующие: библиотекарь теперь не имел оперативного доступа к отдельным читательским формулярам, что отнимало возможность проверки некоторой информации; библиотекари, работавшие за кафедрой и обслуживающие посетителей в то время, когда коллега занимался учётом, в свою очередь, не имели доступа ко «вчерашним формулярам» – формулярам читателей, посетившим библиотеку накануне. До 2013 года статистический учёт должен был производиться до 11 часов утра, в 2013 году было отдано устное распоряжение, что статистика должна быть готова к 9 утра. Сложность здесь заключалась в том, что сотрудники библиотеки начинали работу в 10 утра. Несмотря на явные противоречия и неудобства, сотрудники приняли распоряжение без попыток его оспорить, обсуждения проходили только внутри коллектива. Социолог Л. Гудков объясняет такую реакцию отсутствием диалога между властью и населением: «Поскольку в обществах подобного типа нет какой-либо прямой связи между действиями властей и реакцией на них населения, отсутствуют какие-либо механизмы ответственности руководства любого уровня (но прежде всего – высшего), то общественное мнение, при всём росте напряжённости, фрустрации и раздражения, остаётся всё же аморфным и дезориентированным относительно причин неблагополучия в целом или даже в конкретной ситуации» [Гудков 2004: 263].

Важно отметить, что реальная статистика практически никогда не отображается – как и всякие бюджетные учреждения, библиотеки имеют ежегодный план по книговыдаче, посещениям и т.п. и обязаны, как выражаются библиотекари, «давать эти цифры». Если реальные и формальные показатели различаются, например, месячная книговыдача меньше, чем указано в плане, это не может быть отображено в статистике: «цифры» не занижаются, поскольку снижение числа посещений и книговыдачи рассматривается контролирующими органами исключительно как показатель неэффективности работы. Сотрудники вынуждены вести двойную статистику, чтобы оценивать показатели, которые они считают важными для своей работы (эффективность маркетинга, концепция публичных мероприятий и т.п.).

Интересны также формы профессионального поведения руководящего звена ЦБС. Так, в 2013 году стало обязательно проведение качественного исследования, в рамках которого публичные библиотеки должны ежегодно исследовать отношения читателей к ресурсам, событиям и качеству обслуживания. В первый год исследование было номинальным: анкета была распространена тиражом в несколько десятков, полученные данные использовались в качестве отчётных, библиотекари не были подключены к разработке анкеты. Я оцениваю такое

проведение как форму поддержки библиотекарей со стороны руководящих органов ЦБС: принимая распоряжения, сотрудники всё же выполняют их неохотно; отсутствие обсуждений ведёт к раздражению и напряжённости, что, в свою очередь, способствует увеличению фрустрации: отсрочку взаимодействия рядовых сотрудников с новыми формами я расцениваю именно как попытку снизить негативную реакцию.

Некоторые отделы ЦБС работают как внутренние контролирующие органы. Их деятельность позиционируется как деятельность консультантов, но по факту часто действия рядовых сотрудников библиотек, направленные на разработку новых методов, блокируются из-за отсутствия системы оценок и трактовки. Так, публикация в социальной сети фотографии, где изображён процесс подготовки выставки – большое количество книг на столе, рабочие схемы, нарисованные «от руки» и т.п. – вызвал возмущение сотрудников отдела, поскольку, по их словам, на фото был изображён «бардак», что крайне негативно сказывалось на имидже библиотеки. Для предотвращения публикации «несанкционированных фото» начальник отдела вызвала для беседы заведующую библиотекой, чей сотрудник опубликовал фото, и заведующую библиотекой, чей сотрудник поставил «лайк» и оставил нейтральный комментарий.

Такой метод давления является довольно распространённым в библиотечной среде: одним из самых известных способов показать значение какой-либо внутренней операции является объявление о том, что в случае ошибки «вся библиотека лишится премии» или «заведующую премии лишат». Часто эти высказывания касаются процессов, выполнение которых зависит не от всех сотрудников, но ошибка повлечёт санкции, распространяющиеся на целый коллектив. Как было отмечено, такие высказывания принадлежат сотрудникам Централизованной библиотечной системы, а не внешнего контролирующего органа. Эти же сотрудники в иных ситуациях выступают в качестве экспертов и консультантов. Исследователи А. Истомина и О. Оберемко отмечают, что «регулирующее влияние одних и тех же агентов в одной ситуации может восприниматься уместным и легитимным, а в другой породить недоумение, ощущение неюта, неловкости», а это, в свою очередь, приводит «к сжиманию территории свободы (актуального действия)» [Истомина 2013: 161].

Недоверие к контролирующим органам, в связке с которыми приходится сотрудничать постоянно, не вырастает в сопротивление или даже попытку организовать дискуссию при очередных нововведениях. Авторами инициатив, направленных на широкую работу с целевыми аудиториями, являются по большей части новые сотрудники в возрасте до 30 лет. Они готовы отстаивать свои позиции, но практически не имеют возможности вести диалог с контролирующими или руководящими органами библиотечной сети. Это приводит к снижению инициативности и текучести кадров. Однако данная тенденция не является причиной для пересмотра существующих практик.

## **Библиография:**

1. Антропология профессий, или посторонним вход разрешён / Под редакцией П. Романова, Е. Ярской-Смирновой. – М.: ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2011.
2. Гудков Л. К проблеме негативной идентификации / Л. Гудков. Негативная идентичность. Статьи 1997-2002 годов. – М.: Новое литературное обозрение, «ВЦИОМ-А», 2004. – С. 262-299.
3. Майер Дж., Роуэн Б. Институционализированные организации: формальная структура как миф и церемониал // Экономическая социология. – 2011. – Т. 12, № 1. – С. 43-67.
4. Истомина А. Профессиональная идентичность учителей: конструирование негативной и позитивной свободы. // Профессии социального государства / Под ред. П. Романов и Е. Ярской-Смирновой. – М.: ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2013. – С. 159-177.
5. Мансуров В.А., Юрченко О.В. Конструирование новых статусных позиций в процессе профессионализации // Модернизация социальной структуры российского общества. – М.: Институт социологии РАН, 2008. – С. 139-156.

## КЛАДБИЩЕ И ТУРИЗМ: ЗАМЕТКИ О НЕКРОПОЛЕ НА ПРИМЕРЕ НОВОДЕВИЧЬЕГО КЛАДБИЩА

В современных крупных городах значение кладбища может деформироваться. Главным образом оно переходит от закрытого пространства скорби и траура к открытому пространству культурного и исторического интереса. Появляется феномен кладбищ-музеев, значимость которых обеспечивается захоронениями на них «знаковых» личностей для определённой страны и культурно-эстетической ценностью мемориальных скульптурных сооружений [Разумова 2013: 10]. В контексте Москвы такими «музеями под открытым небом» в особенности стали Введенское, Новодевичье, Ваганьковское, Троекуровское кладбище, куда люди приходят скорее посмотреть на могилы известных людей и архитектурную красоту памятников, нежели почтить память усопших.

В своей работе я хочу уделить внимание кладбищам такого современного типа, являющим собой культурно-образовательную площадку и обязательное место для посещения туристов. Они представляют особый интерес, поскольку выявляют смещения в восприятии пространства кладбища, изменения практик взаимодействия с мемориальными объектами и проблематизируют границы между сакральным/профанным. На таких кладбищах меняются ритуальные действия, более не связываемые с погребением и поминовением, и добавляется новая активность, как, например, прогулки. В качестве примера я рассмотрю Новодевичий некрополь в Москве.

Под пространством кладбища я буду понимать определённым образом обозначенное место захоронения, обладающее внутренней логикой захоронений, позволяющей родственникам осуществлять контроль над их захоронением [Rugg 2000: 264]. Кладбище определяется через четыре основных показателя: физические характеристики, цель захоронения и владеющая им инстанция, отношение места захоронения к различного рода коллективным или индивидуальным идентичностям, понятие сакрального. Соответственно, варьируя эти четыре характеристики можно определять тип пространства захоронения: городские кладбища, церковные погосты, военные мемориалы, массовые захоронения, пантеоны.

Я сфокусируюсь на изучении пространства некрополя (то, что Джули Рагг обозначает как пантеоны). Некрополь представляет собой специально отгороженное пространство для захоронения исторически значимых в контексте определённой страны лиц. Конституирующую роль в сакрализации пространства играет не осуществление соответствующих ритуалов, а наличие захоронений известных мертвецов. За счёт этого визиты на кладбище носят характер осмотра достопримечательностей, не движимые желанием выражения скорби [Rugg 2000: 271].

Другая важная особенность некрополя – визуальная специфика надгробий. В отличие от кладбища в традиционном понимании, где в символическом оформлении доминирует религиозная тематика, в пространстве некрополя символы религиозного культа почти

полностью отсутствуют. Во внешнем оформлении памятников доминируют индивидуализированные надгробия, не отсылающие к связи с каким-либо институтом и изображающие идентификацию умершего человека с неформальными и личными аспектами его жизни [Collier 2003: 732]. Коллиер называет такую категорию изображений субинституциональной (subinstitutional), они связаны с личными увлечениями, хобби покойника и отличаются вариативностью. Важность такого поворота к более персонализированным формам коммеморации заключается в иконической силе образов, используемых в надгробиях. Предмет становится иконой тогда, когда он обладает символической силой [Alexander, Bartmanski 2012: 12]. Он является носителем прикрепленных к нему коллективных представлений, а значит, показывает отношения между сакральным и профанным. Тем самым иконичность надгробия важна постольку, поскольку обладает причиняющей силой по отношению к поведению посетителей кладбища.

Последний важный момент – характер посещений некрополя. Здесь необходимо сделать различие между посещениями родственных захоронений, посещениями с образовательной целью и посещениями с туристической целью. Каждому типу визитов соответствует определённая категория посетителей. Это, соответственно, родственники, некрополисты-любители<sup>1</sup> и туристы. Можно также выделить ещё одну группу посетителей некрополя – тех, для кого оно будет служить в первую очередь местом работы. Тут мы обнаружим сотрудника ГБУ «Ритуал» и экскурсовода.

Моё внимание сосредоточится на категории туриста и его активности внутри некрополя, т.е. кладбища, ставшего объектом туристического внимания. Соответственно, меня будут интересовать практики взаимодействия с мемориальными и иными объектами, осуществляемые ритуалы (если таковые имеются), особенности смысловой категоризации пространства в целом и его участков, способы ориентирования в пространстве некрополя.

Основными методами при проведении исследования стали наблюдение и неформализованное интервью с посетителями кладбища. Наблюдение позволило провести деление внутри самой категории туриста по критерию знания и заинтересованности. Для интервью выбирались люди, до этого не бывавшие на кладбище или последний раз посещавшие его несколько лет назад. Информантам предлагалась совместная прогулка по территории кладбища и предложение показать определённые захоронения (в случае желания) в обмен на беседу. Однако такой формат несёт свои издержки. Поскольку выбранная мной категория почти не обладает знаниями об устройстве некрополя, то во время интервью происходило совместное освоение его территории. Беседа поэтому носила прерывистый характер, информанты охотней проявляли желание слушать, нежели рассказывать что-то самим, поскольку они мало чем могли поделиться.

В рассказах респондентов пространство некрополя и его объекты выступали в первую очередь носителем моральных суждений и режимов оправданий. Так, в разговорах о памятниках прослеживается необходимость сходства памятника и человека, каким он был при жизни. Крайне важно, чтобы символика памятника была понятна и доступна наблюдателю. Репрезентация памятником человека и его деятельности строится на представлении о том, как должно быть. Это понимание того, какая должна быть могила, не может быть полностью эксплицировано информантами, и всегда определяется через отрицание существующих могил:

---

<sup>1</sup> Такое обозначение я заимствую из работы Сергея Мохова [Мохов 2014].

*«могила вообще не должна быть такой».* Памятник является носителем памяти об определённых добродетелях человека и его жизни. Разговор о захоронённых и их памятниках подразумевал общеразделяемые и «всем известные» положения: «мы-то с вами знаем, какие тут похоронены люди, и каких памятников они заслуживают». Туристом предполагается аксиоматическая важность захоронённых на территории некрополя. Образуется круг: похороненные люди порождают важность пространства некрополя, а это пространство порождает (и поддерживает) значимость похороненных людей: *«Коль здесь человека хоронят, здесь обязывает как-то что-то, тем более если знаменитые люди».*

Важной особенностью, выделяемой в разговорах о памятниках Новодевичьего кладбища, является тесная связь оценочного суждения о надгробии с моральными категориями долженствования, справедливости и достоинства. На основе этих категорий формируется способность памятника транслировать память о человеке, быть ей носителем. Наблюдается противоположная с традиционными кладбищами ситуация в двух аспектах. Во-первых, происходит различная смысловая категоризация пространства и памятников. На традиционных кладбищах, вроде Рогожского, основными маркерами выступают «элитные/хорошие» и «неприглядные/плохие зоны» [Мохов 2014: 266] (соответственно, деление по критерию денежному и наличию сакральных сил), и акцент ставится на эмоциональной неприязни к захоронениям. Пространство Новодевичьего подразумевает обращение к некоему моральному порядку, а маркирование касается памятников («заслуженный/справделивый» и «незаслуженный/несправделивый»), но не общей территории. И во-вторых, по-разному сохраняется память о покойнике. На традиционных кладбищах память существует в постоянно воспроизводимых ритуалах поминовения: пока на могилу приходят, человека помнят. На Новодевичьем кладбище же ритуалы и вовсе не играют роли: памятник есть самодостаточное материальное воплощение памяти о человеке. Чтобы лучше стал виден контраст, вспомним ключевое для Рогожского кладбища и совершенно противоположное для нас положение: «память не в камне живёт», т.е. убранство памятника не является показателем памяти о человеке.

Даже в условиях туристической активности вместо ожидаемой десакрализации объектов проявляется уважение к могилам захороненных и тому месту, где они находятся. Продолжает воспроизводиться сакральный характер кладбища, однако сам тип мемориального пространства меняется.

## **Библиография:**

1. Alexander J., Bartmański D. Materiality and Meaning in Social Life: Toward an Iconic Turn in Cultural Sociology // *Iconic power: materiality and meaning in social life* / edited by Jeffrey C. Alexander, Dominik Bartmański, and Bernhard Giesen. Palgrave Macmillan, 2012.
2. Collier C. D. Abby. Tradition, Modernity, and Postmodernity in Symbolism of Death // *The Sociological Quarterly*, Vol. 44, No. 4, 2003. P. 727-749.
3. Rugg J. Defining the place of burial: what makes a cemetery a cemetery? // *Mortality*, Vol.5, No. 3, 2000. P. 259-275.
4. Мохов С.В. "Память не в камне живёт": пространство Рогожского кладбища в рассказах его посетителей // *Антропологический форум №22*, 2014. С. 249-266.
5. Разумова И. А. Некрополь как социальное пространство: функциональные аспекты // *Некрополи Кольского Севера: изучение, сохранение, коммуникация: сборник научных статей*, Мурманск: МГГУ, 2013. С. 4-16.

## КАРТИНА МИРА И СТРУКТУРА ТЕКСТА В ЯКУТСКИХ ОЛОНХО: ЧЕРТЫ ПРАГМАТИКИ В ПОЭТИКЕ<sup>1</sup>

Долгое время эпос воспринимался в отечественной этнографии преимущественно как разновидность традиционного досуга, что, как казалось, делает вопрос о его функциях тривиальным. Вместе с тем при ближайшем рассмотрении этот жанр предстает заметно более сложным явлением, чем лишь занимательное повествование о мифологических или квазиисторических персонажах.

В докладе будут рассмотрены некоторые стилистические и сюжетно-композиционные элементы якутского эпоса в аспекте прагматики фольклорного текста. Особенности повествовательной позиции, семантики стереотипных описаний и сюжетных концовок, как представляется, указывают на ряд специфических свойств эпического нарратива, в силу которых он мог пониматься в традиции как особый способ воздействия на действительность.

Материалом исследования послужило одна из наиболее ранних коллекций сюжетов олонхо, выполненная Э.К. Пекарским и его корреспондентами во время Сибиряковской (Якутской) экспедиции РГО в 1894–1896 гг. [ОНЛЯ 1907-1911]. Этот корпус записей примечателен как «синхронный срез», зафиксировавший якутскую эпическую традицию во время ее «живого» бытования. Довольно компактная география записей (практически все сюжеты были собраны на территории тогдашнего Ботурусского улуса<sup>2</sup> Якутской области) позволяет соотносить их как факты единой фольклорно-языковой общности.

Предлагаемые наблюдения, не претендуя на исчерпывающее и систематичное разрешение обозначенной проблемы, призваны отметить черты устных текстов олонхо, показательные в той или иной мере в отношении стоявшей за ними прагматики и перспективные в плане дальнейшей разработки.

1. Одной из таких черт становится режим повествования и находящееся в связи с ним отношение исполнителя (сказителя) к тексту, которое может быть прояснено через категорию эвиденциальности. Она получает в якутском языке грамматическое выражение, что делает специфические маркеры ее представления информативными в плане определения статуса жанра. В текстах олонхо используется шифтер косвенной эвиденциальности үһү, в стандартной ситуации указывающий на то, что говорящий не является очевидцем вербализуемых событий, но лишь транслирует услышанное ранее. Как представляется, эта особенность уточняет место на шкале достоверности – недостоверности повествования.

2. В свете рассматриваемой проблемы могут быть рассмотрены описательные темы (мотивы-описания по Б.Н. Путилову) олонхо, характеризующиеся исключительной, порой даже

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект №14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

<sup>2</sup> Административная единица в Якутии, существовавшая до 1930 г. и территориально соотносимая с современными Чурапчинским, Таттинским и частью Амгинского районов.

кажущейся избыточной подробностью, что получают некоторое самостоятельное значение. Семантика и словесное выражение подобных фрагментов обнаруживает существенное сходство с топикой алгысов. Эпические темы, описывающие изначальную гармонию, представляют собой «реализованные» благопожелания. Можно предположить, что за общностью мотивов и стилистических средств их представления стояла некоторая близость прагматики жанров.

3. Наконец, на основе собственных данных текста могут быть до некоторой степени прояснены связи между эпическим сюжетом и его носителями. Обращает на себя внимание, что в процессе развития якутской эпической традиции в ней получали приоритетную разработку сюжеты, в которых утверждается жизнь, либо закончившаяся очень поздно, либо продолжающаяся и к моменту рассказывания. Болезнь и смерть героя или его соплеменников, если и объективируются в сюжетах, то носят, как правило, временный характер. Вместе с тем якутскому эпосу не известны мотивы превращения героев в скалы [Th.: A974], иные элементы ландшафта или их удаление (обычно временное) в другие миры [Th.: A560], как это описано для некоторых других традиций.

Две последние особенности устных текстов олонхо, как кажется, указывают на представления о магической функции нарратива, которая, впрочем, в случае эпоса реализуется специфично — через манифестирование значимого прецедента, имевшего, как считается, место в прошлом.

### **Библиография:**

1. Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским. Т. 1. Вып. 1–5. СПб.: Имп. АН, 1907–1911.
2. Thompson S. Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged edition. Bloomington: Indiana University, 1955-1958.

## ДЕТСКАЯ ВООБРАЖАЕМАЯ ЭТНОГРАФИЯ (МЕЖДУ ИГРОЙ В СТРАНУ-МЕЧТУ И НАИВНОЙ ЛИТЕРАТУРОЙ)<sup>1</sup>

В докладе я хотела бы проблематизировать один фрагмент жанровой системы детского фольклора. Фольклорные явления, которые я рассматриваю, находятся, на первый взгляд, в тесной взаимосвязи, и их граница во многом определяется способом бытования – письменным или устным. Однако, несмотря на кажущуюся близость, они никогда не сопоставлялись в отечественной литературе. Речь идет о детских играх в воображаемую страну, также называемых «странами-мечтами» или «детскими утопиями» [Лойтер 1998; 2001], и о «приключенческой прозе детей» [Кулешов 2001], описывающей события, происходящие с детьми/героями в выдуманных вселенных.

Западная академическая традиция называет подобные детские миры термином «паракосм» (paracosm) [MacKeith 1983; Silvey, MacKeith 1988], объединяя под ним, в первую очередь, *написанные детьми книги* со своей разработанной географией (классическим примером в данном случае являются ювеналии сестер Бронте [Harty 2007; Petrella 2009]), и, во вторую очередь – формы импровизационных *игр*, в которых дети тоже выдумывают свои собственные миры/страны и их космогонию, на протяжении нескольких лет «возвращаясь» к ним. Подчеркну, что для англоязычной исследовательской традиции разница между устной/воображаемой игрой и письменным фантазированием скорее несущественна, хотя классические примеры паракосмов всё же относятся к письменным текстам.

Отечественный подход, наоборот, опирается в первую очередь на устную игру, типичным примером детских утопий называя Швамбранию Л.Кассиля [Лойтер 2001; Гладких 2015]. При этом письменные формы игры практически не попадают в исследовательскую оптику. Несмотря на то, что С. Лойтер, Н. Гладких, А. Обухов и М. Мартынова (авторы ключевых работ о детских «странах») обращаются к *дневникам, картам, игровым письмам* и другим письменным компонентам игры, сама игра мыслится происходящей «в голове», в воображении детей или, в крайнем случае, в устном отыгрыше [Обухов, Мартынова 2008]. При этом собственно письменные формы, аналогичные сказаниям сестер Бронте об Англии и Гондале, на отечественном материале практически не рассматривались и тем более не сопоставлялись со «странами-мечтами». Единственная известная мне публикация, в принципе посвященная детским «повестям о выдуманных странах», относит их к наивной литературе – это тезисы доклада Е. Кулешова с прилагающимися тремя фрагментами детских текстов. С. Лойтер же говорит о рукописных тетрадях только как о записи «разыгранного действия» [Лойтер 2001: 155], скорее не видя в них самостоятельных явлений.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект №14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

Ниже я сравню примеры подобных «повестей» с играми «в страну» и постараюсь показать их принципиальное сходство.

Многие мои информанты 1980-2000 гг. рождения в ответ на вопрос о детской воображаемой стране говорят, что они «писали про нее книгу». Некоторые эти книги сохранились не только в воспоминаниях, но и на бумаге, и представляют собой детские писательские опыты, оформлением имитирующие печатные книги (нарисованная обложка, иногда из плотного материала, пришитая к тетрадным страницам, наличие оглавления, деления на главы и междуглавия и проч.). Сюжет книги обычно составляют приключения героев-«попаданцев» (выходцев из «нашего мира») в параллельном универсуме. Эти тексты можно было бы принять за жанр т.н. девичьего рассказа [Борисов 2002], и зачастую они действительно пишутся девочками-подростками и содержат много романтических элементов. Однако меня привлекает другая их сторона, иногда более, иногда менее ярко выступающая в подобных детских опытах: то большое внимание, которое уделяется описанию географии и общественного устройства этих воображаемых миров.

Почти к каждому *детскому роману*, с которым меня знакомит выросший автор, прилагается карта выдуманных земель: иногда одного мира, иногда нескольких. Иногда прилагается алфавит «иномирной» письменности, иногда – генеалогии правящих семей. Внутри подобных «книг» дается их подробное письменное описание.

Например, рассмотрим вот такой текст (орфография и пунктуация оригинала сохранены):

*Давным-давно было на Мириэли 4 материка: Данизель, Мирмиель, Лунини и Февуаль. На Февуале жили люди. Люди тогда знали больше о мире. Знали они путь на Лунини и дружили там со зверями. [...] Однажды под предводительством Марсия, сына звезд, завоевали они Данизель – но наказали их звезды и распался сияющий Фивуаль на 5 островов [...]. Рассказ наш пойдет о Антуни – снежном острове. [...] Антуни не плодороден. Отчасти весь покрыт снегом. Антуни – называется он на картах, но сами жители называют его Дельминг – ледяной на их языке, в странах же жарких он называется Крашиг – мрачный. Эти слова являются так же суффиксами – дельм – значит человек знатный и т.д. (иногда буква убирается). Люди там делятся на дельм, нест и лумб. Дельм – это люди богатые и знатные, нест – люди незнатные, но не слуги, лумб – буквально: люди снега – слуги. Есть ещё наюны – люди другие. Если кто-нибудь из жителей других островов попадает на остров Дельминг (или др. остров), то он становится чьей-нибудь собственностью. [...] Люди на Дельминге очень красивы (см. стр. 3). У них светлые волосы, бледная кожа и голубые глаза. Женщины там носят длинные волосы, девушки и девочки – косы. Мужчины носят волосы по плечи. Люди там довольно жестоки, хотя справедливы и строго придерживаются закона предков [НМ].*

Сразу обратим внимание на бросающуюся в глаза «этнографию» выдуманного мира. В этом фрагменте текста дается географическое описание воображаемого пространства, «миф» о разрушении материка в наказание захватчикам, информация о расселении народов по 5 островам, оставшимся после материка, а также краткая этнографическая сводка: какие у жителей конкретного острова фенотип, мода, отношение к традициям, социальная иерархия и язык. Этот набор элементов в придачу к карте заставляет меня проводить параллель с классической «страной-мечтой» С.М. Лойтер. Процитированный выше текст – фрагмент одной из нескольких недописанных «книг», в которых моя информантка, тогда двенадцатилетняя Наташа М., описывала выдуманную планету Мириэль. Все «книжки» составляют «Иэль

Мириэль», в переводе с мириэльского – «Сказание о Мириэли». В них, незначительно варьируясь, повторяются одни и те же элементы: описание географии в доисторические и исторические времена, «этнографическое» описание населяющих Мириэль народов, их мифы и легенды. Сюжет тоже устойчив: это или описание попадания героя-подростка в Мириэль, или несколько глав, описывающих отплытие исследовательской экспедиции/дипломатической миссии от одного из островов. Таким образом, на бумаге записываются те сцены, которые позволяют в очередной раз изобразить устройство мира.

В моем архиве есть примеры более полных детских «книг» с развернутым сюжетом, где фабулу составляют романтические переживания героев или описание их приключений. Сюжетных линий в таких «книгах» может быть несколько, и они могут быть детально разработаны, что заставляет говорить о них как о автономных детских литературных опытах, не являющихся просто записью игры. В таком случае текст, очевидно, может быть отнесен и к традиционному девичьему рассказу (или некоторой «юношеской приключенческой повести», которая еще требует своего описания), но при этом сохраняет и значительный компонент «игровой этнографии».

Сопоставим описанные выше тексты с воспоминаниями информанта о классической устной игре в страну:

*Драугаэры – это народ, живущий в каком-то таком, выдуманном мире. Ну такой, типа, древний народ. Древняя цивилизация. Вот. И они... я помню, что некоторое время с Гришей из нашего класса, с которым мы дружили, мы пытались придумать про них какие-то истории [...]. Я попытался даже описать их мифологию, чего у них там есть... Ну вот это [показывает на карту] как бы как мир устроен, ну, это карта мира, в котором они живут. Как устроено... ну тут, вот, показано, какие народы где живут. Они [драугаэры], кажется, сами... сами... вот эти вот... восточные. Они [живут] на таких островах. Вот. И еще была... ну, это я пытаюсь придумать как-то их алфавит. [...] у меня была мысль, чтобы это был алфавит этого народа, не помню, в какой момент она возникла, так что тут тоже эти буквы, только видоизмененные, как под руны, которые высекают на камне. Такие угловатые. [...] У них [у драугаэров] такая, четвер... четверичная культура, с четырьмя стихиями. [...] А вот это я пытаюсь сочинять их мифологию, но это у меня даже есть забитое в компьютере [ЛК].*

Это интервью записано от Левы К., молодого человека 1994 года рождения. Свой выдуманный мир, где на разных островах живут народы с «древними» цивилизациями, он никогда не записывал последовательно. Эта игра действительно происходила практически исключительно в воображении Левы и иногда – его друга, но сопровождалась созданием вспомогательных документов: карты, алфавита, мифологических сказаний о сотворении мира. Установка на «этнографию» и описание «древних цивилизаций» аналогичны игровым принципам Наташи. Набор элементов, из которых «собирается» воображаемый мир, тоже идентичен: в обоих случаях это острова, на которых живут народы, культурно ориентированные по сторонам света («северные» у Наташи, «восточные» у Левы); в обоих случаях у них есть выдуманный язык и мифология.

Подобные аналогии проходят сквозь три десятка текстов моего архива, что заставляет меня говорить о принципиальном сходстве части произведений детской наивной литературы и т.н. игр в «страну-мечту». Их объединяющим критерием является квазиэтнографическое описание воображаемых народов и подробные географические данные о выдуманном мире.

Программные для отечественной фольклористики исследования С.М. Лойтер предлагают несколько иные критерии для описания «страны-мечты». Она выделяется по принципу создания, являясь результатом «мечтательного воображения» и игры-импровизации [Лойтер 2001: 137-138]. За счет этого под зонтичным термином «деткой утопии» исследовательница объединяет самые разнообразные формы «мира грез»: и строительство детских шалашей, и любое переосмысление детьми географических локусов («Фанфаронова гора» Л. Толстого), и детские утопические фантазии о предметах, несущих мир для всех людей («муравейное братство и зеленая палочка» Л. Толстого), и метафорическое наименование горизонтов фантазии «странами», «облик которых принимает всё сказочное, фантастическое, прекрасное и неоформленное» (Б. Пастернак, «Детство Люверс»), и игрушечные города, используемые как площадки для игры картонными фигурками или солдатиками [Лойтер 2001: 141-160]. Среди этого многообразия выделяется, на мой взгляд, ядро обнаруженного Лойтер явления: собственно игры в выдуманные государства, населенные *разнообразными народами* – в Мерцу, в михуны царства, в Амонию и Парамонию, Ахагию, Лимонию и др. Мне представляется важным отделить эти примеры от прочих аналогий, предложенных в статьях Софии Михайловны.

При чересчур широком взгляде на предмет практически пропадает возможность формулировки четких критериев для выделения жанра (если идея жанрового деления для современного фольклора в принципе оправдана). Кроме того, предлагаемая мной установка на узкий «этнографический» критерий позволяет включить в оптику исследования квазилитературные произведения детей.

Мне кажется более эффективным исследование подобных игр и текстов как детских опытов воображаемой космографии/географии/этнографии вне зависимости от их формы бытования: письменной или устной. Критерий «утопичности», присутствующий в текстах С.Лойтер, также вызывает некоторые сомнения. Анализ имеющихся в моем распоряжении примеров скорее заставляет говорить об имитации детьми описаний различных обществ и цивилизаций, с которыми их знакомят энциклопедии, учебники истории и географии, художественные книги и компьютерные игры. Эта имитация далеко не всегда содержит противопоставление окружающей действительности и собственно утопический пафос, зато позволяет исследовать особенности детского воображения истории, географии и народонаселения, интересные с антропологической точки зрения. Их изучение может открыть глаза на те источники, из которых дети черпают образы социумов и модели мироустройства, часто принадлежащие воображению условно взрослого мира.

### **Информанты и использованные источники:**

ЛК – муж., 1994 г.р., детство прошло в Москве. Устное интервью, зап. Малой Е.К. в апреле 2017 г.

НМ – жен., 1980 г.р., детство прошло в г. Симферополь, респ. Крым. Тетрадь №1, «История о королеве Снежанне-Южиели, матери ее Айснели и прекрасной Ниане», рукопись с илл., 1992-1994 гг.

## Библиография:

1. Борисов С. Б. Любовный рассказ в ансамбле девичьего рассказа // Рукописный девичий рассказ: Сб. / Сост. СБ Борисов. М.: ОГИ. – 2002. С. 19-49.
2. Гладких Н.В. Маленькие боги (во что играли советские дети в 1970-е годы). Ситуация постфольклора: городские тексты и практики. – М.: ФОРУМ, 2015. С. 181-200
3. Кулешов Е.В. Приключенческая проза детей // "Наивная литература": исследования и тексты. Сост. С.Ю. Неклюдов - М.: Московский общественный научный фонд, 2001. С. 116-152.
4. Лойтер С.М. Детские утопии, или игра в страну-мечту как явление детского фольклора // Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А. Ф. Белоусов. — М.: Ладомир, АСТ, 1998. С. 605-617;
5. Лойтер С.М. Игра в страну-мечту. Русский детский фольклор и детская мифология: Исследование и тексты. – Петрозаводск: КГПУ, 2001. С.134-172
6. Обухов А.С., Мартынова М.В. Фантазийные миры игрового пространства детей мегаполиса: страна К.К.Р. Антона Кротова и его друзей // Какорея. Из истории детства в России и других странах: Сб. статей и материалов. Сост. Г.В. Макаревич. М.; Тверь: Научная книга, 2008. С. 231-245.
7. Harty J. The islanders: Mapping paracosms in the early writing of Hartley Coleridge, Thomas Malkin, Thomas De Quincey, and the Brontës. The George Washington University, 2007.
8. MacKeith S. A. Paracosms and the development of fantasy in childhood //Imagination, Cognition and Personality. – 1983. – Т. 2. – №. 3. С. 261-267;
9. Petrella K. A Crucial Juncture: The Paracosmic Approach to the Private Worlds of Lewis Carroll and the Brontës. 2009.
10. Silvey R., MacKeith S. The paracosm: A special form of fantasy. 1988. – pp. 173-197.
11. Sturm B. W. Imaginary "geographies" of childhood: school library media centers as secret spaces // Knowledge Quest. – 2008. – Т. 36. – №. 4. – С. 46.

## ОБЩИНА БАХАИ: К ВОПРОСУ О КОНСТРУИРОВАНИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Доклад посвящен процессу конструирования идентичности последователей бахаизма на примере общины г. Краснодар. В ходе работы мы попытались выделить основные факторы, влияющие на становление идентичности бахаи, выяснить, какие инструменты используются для привлечения в общину бахаи новых членов, определить роль института Рухи в этом процессе, а также обозначить место вероучения бахаи в религиозном пространстве современной России.

В рамках исследования было проведено включенное наблюдение в краснодарской общине бахаи. Автор настоящей работы опрашивал респондентов из общины, присутствовал на коллективных молитвах, религиозных праздниках, посещал общинные собрания, проходил курсы Рухи и общался с представителями различных общин бахаи.

В конце 80-х – начале 90-х гг. XX в. в России произошла смена социально-культурной парадигмы. В поисках идентификационных ресурсов многие россияне сделали выбор в пользу религии. В этом контексте шли процессы, условно называемые публицистами и исследователями «религиозным возрождением», или же «ревитализацией религии» [Пронина 2015: 133]. На территории страны сформировались многочисленные нетрадиционные религиозные течения, в том числе и бахаизм. Актуальность изучения проблемы конструирования религиозной идентичности заключается в том, что многие религиозные группы и течения оккультного, эзотерического, синкретического характера, которые проникли на территорию России в 90-е гг. по-прежнему существуют, развиваются и оказывают влияние на российское общество.

Вера бахаи возникла в Персии в середине XIX века на базе исламской секты шиитского толка и позднее трансформировалась в самостоятельное религиозное течение. Бахаизм представляет собой пример культурного гибрида, поскольку является синкретической религией, то есть содержит в себе вероучительные и культовые особенности элементов различных религий. Основная идея бахаизма — это построение так называемого «нового мирового порядка» [Хаддлстон 1992: 198]. Бахаи провозглашают единство Бога, единство религий и человечества. Согласно учению, основатель бахаизма, Бахаулла, является последним явлением Бога (список предшествовавших явлений включает Авраама, Моисея, Будду, Заратустру, Кришну, Иисуса Христа, Мухаммеда, Баба). В число основных принципов бахаи входят следующие положения: самостоятельный поиск истины каждым верующим, равенство мужчин и женщин, отказ от любых предрассудков, устранение крайних форм бедности и богатства, гармония науки и религии, всеобщее образование [Перкинс, Хейнсворт 1992: 33].

В настоящее время бахаизм исповедуют свыше 5 млн. человек в более чем 200 странах мира. Главным административным центром бахаи является Всемирный дом справедливости,

расположенный в Израиле в г. Хайфа. В 1986 году им был принят план распространения бахаизма в странах Восточной Европы и СССР. С 1990 года начали возникать общины в Москве, Казани, Екатеринбурге, Санкт-Петербурге и ряде других городов.

Центр бахаи Южного федерального округа расположен в Краснодаре с 1993 г. В своем составе краснодарская община имеет около 40 активных членов. Этнический состав весьма пестрый. Так среди членов общины есть таджики, казахи, узбеки, армяне, русские, поляки, татары и др. В рамках сообщества бахаи национальная идентичность играет немаловажную роль. Бахаи стремятся продемонстрировать этническое многообразие общин, широкий ареал распространения своей религии и тем самым обозначить статусную роль бахаизма в рамках современной системы религиозных институтов и даже за ее пределами. Бахаизм в наши дни претендует на звание мировой религии, и последователи вероучения активно формируют желаемый образ в глазах общественности.

Важнейшую роль в процессе обращения в веру бахаи играет институт Рухи – религиозная система образования, созданная в XX в. Бахаи провозглашают, что задачей данного проекта является духовное воспитание человека и воодушевление его к активному участию в развитии цивилизации. Однако Рухи представляет собой действенное средство не только просвещения, но и повсеместного распространения веры посредством дополнительного образования.

Основным фактором, влияющим на вступление в общину бахаи, является кризис идентичности. В этом контексте интересно рассмотреть процесс становления идентичности тех бахаи, которые стояли у истоков создания общин на территории современной России. Респонденты утверждают, что до знакомства с учением бахаи они находились в постоянном поиске новых ценностных ориентиров, посещали различные религиозные собрания, храмы. Конец 80-х – начало 90-х гг. стало временем их идентификационных экспериментов. Многие члены общины ранее исповедовали ислам, христианство или буддизм, и учение бахаи они воспринимают как «продолжение своего пути к Богу», то есть без отрыва от первоначальной веры.

Не меньший интерес представляет второе поколение бахаи. Речь идет о последователях вероучения, которые с ранних лет воспитывались в среде бахаи. До того, как детям исполнится пятнадцать лет, община условно признает их частью своего сообщества. Они посещают все религиозные праздники и молитвенные встречи вместе с родителями. Постоянное «присутствие в среде» также подразумевает усвоение религиозных норм в ходе воспитательных и обучающих процедур. Помимо родителей эту функцию выполняют специально разработанные курсы Рухи для подростков.

Максимальная включенность детей в жизнь общины, воспитание их согласно заповедям Бахауллы, а также религиозная система образования – все это способствует хабиутализации детьми норм и ценностей сообщества бахаи. Позже происходит и осознанное определение собственной религиозной принадлежности. Один из распространенных мотивов вступления подростков в общину – разочарование в обществе, вызванное конфликтными ситуациями со сверстниками. Сообщество бахаи они ассоциируют с доверием, надежностью, безопасностью. Внутри своей общины они чувствуют взаимопонимание и поддержку.

В настоящее время второе поколение бахаи как наиболее мобильное и социально активное играет крайне важную роль в организации жизни краснодарской общины. На него возложены большие надежды в деле расширения религиозной и общественной деятельности бахаи, в

частности, развития «пионерского движения». Пионеры-бахаи – это люди, призванные распространять веру в тех уголках мира, где еще нет последователей бахаизма. Их деятельность занимает центральную роль в процессе создания новых общин. Кластерный подход [Литвинчук 2017: 288], введенный Всемирным домом справедливости в понятийный аппарат сообщества бахаи с целью структуризации местных общин, направлен на сотрудничество пионеров с представителями этих общин. Подобное сотрудничество приводит к самым разным результатам в зависимости от социокультурного контекста изучаемого региона.

Необходимо также сказать несколько слов о «небахаи», которые тем не менее имеют тесные контакты с общиной. Как правило, эти люди называют себя «друзьями бахаи». Друзья бахаи нередко принимают участие в коллективных чтениях молитв, посещают религиозные праздники, стремятся соблюдать предписания Бахауллы, но в то же время они не вступают в общину официально и ценят свою обособленность по отношению к ней. Причина этого – желание «примерить на себя» разные идентичности с возможностью интеграции в иные религиозные сообщества.

Таким образом, община бахаи имеет множество способов привлечения в свой состав новых членов. Это привлечение происходит как через семейные и дружеские связи, так и через институт Рухи. Определенную роль играет также и Интернет – в частности, страницы в социальных сетях, посвященные бахаизму. Друзья бахаи являются особой группой потенциальных новообращенных. Их положение ярко иллюстрирует то, насколько размытыми бывают границы религиозной идентичности, и в то же время наглядно демонстрирует необходимость изучения проблем индивидуальной и коллективной идентичностей как многоуровневых динамических систем.

Популистские лозунги бахаи находят отклик среди населения. Однако массового обращения в веру в настоящее время в России не наблюдается. В целом, по-прежнему остается актуальным прогноз А. В. Мартыненко [Мартыненко 2006: 134] о том, что масштабы деятельности бахаи и их влияние на российское общество в ближайшее время будут оставаться скромными, учитывая крепкие позиции традиционных религий России – православного христианства, ислама суннитского толка, буддизма.

Говоря о перспективах развития общин бахаи в современной России, следует отметить, что наблюдается тенденция к их постепенному распространению на территории страны. Особую роль в этом процессе играет деятельность пионеров-бахаи, которая, на наш взгляд, требует более внимательного изучения.

## **Библиография:**

1. Литвинчук В.Г. Кластерный подход в развитии веры Бахаи в 1996–2016 гг. // 30 лет кафедре религиоведения Уральского федерального университета: сборник научных статей. Екатеринбург, 2017. С. 286-307.
2. Мартыненко А.В. Бахаи в России // Вестник Евразии. 2006. № 1. С. 124-144.
3. Перкинс М., Хейнсворт Ф. Вера бахаи. М., 1992.
4. Пронина Т.С. Типология религиозной идентичности: аналитика религиозности современного российского общества: автореф. дис. д-ра филос. наук. Ленингр. гос. обл. ун-т им. А.С. Пушкина. СПб., 2015.
5. Хаддлстон Дж. Новая модель общества и новый взгляд на мир // Новые духовные ценности: Учение Бахаи. М., 1992. С. 198-233.

## «AKSARAY ÇOK RENGLİ BİR MAHALESİ»<sup>1</sup>: ЭТНИЧНОСТЬ И ГОРОДСКОЕ ПРОСТРАНСТВО Г. СТАМБУЛА

Среди классических работ, посвященных городской тематике, необходимо выделить, прежде всего, исследования Макса Вебера [Weber 1958], Льюиса Мамфорда [Mamford 1961], Герберта Ганса [Gans 1967], Ричарда Сеннета [Sennett 1996]. Данные исследования пытались ответить на вопрос о сущности города, о его влиянии на природу человека, дать определение процессу урбанизации в целом. К одним из современных направлений городских исследований можно отнести вопросы взаимодействия городского пространства и таких явлений, как гендер, раса, миграция и этничность [Biehl 2014].

На сегодняшний день этнификация (этнизация) городского пространства является глобальной тенденцией [Yiftachel, Yakobi 2003]. В свою очередь, проблема этничности и городского пространства тесно связана с понятиями транснационализма и миграции. В связи с возросшими темпами трудовой миграции и ростом числа беженцев на Ближнем Востоке, в современной Турции сегодня происходит «этнизация» районов крупных городов, таких как Стамбул, Анкара и Измир. Необходимо отметить, что для Измира и Стамбула этнизация городского пространства является исторически обусловленным феноменом: еврейские, армянские, греческие, арабские кварталы появились на территории Константинополя задолго до османского завоевания [Celik 1986].

Цель данного исследования – показать, каким образом «этничность» проявляется и в то же время трансформирует городское пространство. Примером послужил один из микрорайонов Стамбула – Аксарай, располагающийся в европейской исторической части города (Фатих). По одной из версий, название микрорайона происходит от одноименного города в Центральной Анатолии, выходцы из которого много веков назад осели в Стамбуле. Исследование было проведено при помощи таких качественных методов, как интервьюирование информантов, контент-анализ СМИ, метод «go along»<sup>2</sup>, работа с визуальными источниками (фотографии).

В начале 1990-х годов с целью закупки и дальнейшей перепродажи товаров («челночный бизнес») в Стамбул начинают массово приезжать выходцы из бывшего СССР, в основном из России. С этих пор Аксарай ассоциируется у местных жителей с «русским» или русскоязычным контингентом, район приобретает неофициальный статус «русского». Естественно, данный вид бизнеса не предполагал длительного пребывания, поэтому именно в это время некоторые туристические фирмы начинают предлагать экспресс «шопинг-туры» в Стамбул. С целью обслуживания «челноков» появляется большое количество гостиниц, магазинов, кафе с национальной русской кухней для русских, офисов курьерской службы, предоставляющих

---

<sup>1</sup> Aksaray çok rengli bir mahalesi – пер. Аксарай очень разноцветный (колоритный) район (цитата из интервью).

<sup>2</sup> Данный метод предполагает, что для изучения городского пространства исследователь в буквальном смысле идет вместе (goes along) с информантом по улицам, который описывает свой опыт, связанный с этими местами.

услуги на русском языке. Таким образом, можно говорить о конструировании некоего «русскоязычного пространства».

Однако примерно в начале 2000-х гг. ситуация начинает кардинально меняться. Резко возрастает число легальных и нелегальных мигрантов, беженцев, ищущих политического убежища. Согласно исследованиям, многие беженцы рассматривают Турцию как транзит для дальнейшей миграции в Европу. Естественно, мигранты, в основном, выбирают местом жительства Стамбул – крупнейший город страны, что подразумевает большие экономические возможности. Согласно исследованиям, сегодняшнее расселение мигрантов не является рандомным [Biehl 2014]. Это можно проследить на примере Аксарая, так как этот район уже был «освоен» мигрантами.

В газете «Haberturk» автор пишет что «Аксарай резко поменял свой цвет и язык»<sup>1</sup>, намекая на присутствие большого количества мигрантов из стран Африки (преимущественно Сомали и Нигерии). Также упоминается о наплыве арабского населения: «если раньше большинство надписей и вывесок были на русском языке, то теперь чаще встречается арабский», причем арабская часть Аксарая, в свою очередь, также разделяется на определенные зоны – йеменскую, сирийскую, иракскую. Местные жители так отзываются о сегодняшнем Аксарая: «идя по Аксарая, можно подумать, что ты находишься в какой-то африканской или арабской стране». Уменьшение русскоязычного населения района объясняется «экономическим кризисом в России».

Аксарай – один из самых ярких примеров проявления феномена «этнизации» городского пространства. Этническое многообразие района проявляется повсеместно: рестораны этнической кухни, вывески на различных языках, фирмы по предоставлению услуг (например, обязательной медицинской страховки), парикмахерские, «основанные своими для своих», и т.д. Порождаемая этнизацией трансформация городского пространства влияет на социокультурный облик города в целом.

### **Периодические издания:**

1. Burcu Ünal. Aksaray'da neler oluyor? [Электронный ресурс] // Milliyet.com. 2015. URL: <http://www.milliyet.com.tr/istanbul-un-multeci-semti-aksaray-gundem-2009965> (дата обращения: 15.01.2018).
2. Şefik Dinç. Aksaray'ın adı da dili de rengi de değişti [Электронный ресурс] // Haberturk. 2015. URL: <http://www.haberturk.com/gundem/haber/1072706-aksarayin-adi-da-dili-de-rengi-de-degisti> (дата обращения: 15.01.2018).

---

<sup>1</sup> Şefik , Dinç. Aksaray'ın adı da dili de rengi de değişti [Электронный ресурс] // Haberturk. 2015. URL: <http://www.haberturk.com/gundem/haber/1072706-aksarayin-adi-da-dili-de-rengi-de-degisti> (дата обращения: 15.01.2018).

### **Библиография:**

1. Biehl S. Migration, Urban Space and Diversity: A Case from Istanbul //Insight Turkey: Vol. 16. Istanbul, 2014. – 55-63 pp.
2. Celik Z. The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century. University of California Press, 1986.
3. Gans H. The Levittowners. New York: Pantheon, 1967.
4. Mumford L. The City in History. New York, 1961.
5. Sennett R. Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization. Norton, 1996.
6. Weber M. The City. New York: The Free Press, 1958.
7. Yiftachel O., Yacobi H. Urban ethnocracy: ethnicization and the production of space in an Israeli 'mixed city'// Environment and Planning D: Society and Space: vol. 21, 2003. – 673-693 pp.

**Андрей Плотницкий**  
*Высшая школа экономики (Москва)*  
*Факультет гуманитарных наук, Школа культурологии*  
*бакалавр 4 курса*  
[andrew.plotnitskiy@gmail.com](mailto:andrew.plotnitskiy@gmail.com)

## КОНСТРУИРОВАНИЕ ГРАНИЦ: ДИСКУРС-МОДЕЛИ ФОРМИРОВАНИЯ КОМИ ИДЕНТИЧНОСТИ

Сегодня вопрос об идентичности человека стоит довольно остро. В отношении этнической принадлежности наблюдается сильный кризис: с одной стороны, современная политика России направлена на построение национального государства, с другой — поддерживается риторика многонациональности [Kolstø 2016]. Это видно и по тому, что данный вопрос регулярно задается, в том числе и в «Прямой трансляции с Владимиром Путиным»: на последней президент особо отметил необходимость сохранять коренные народы. Однако такая позиция довольно колониальна по своей сути, так как невозможно управлять самосознанием народности сверху [Wieviorka 1998]. Тем не менее, рост национального самосознания после распада СССР очевиден [Giuliano 2011]. Именно это столкновение русского национализма и подъема национального сознания других народов дает основания рассмотреть ситуацию в регионах сегодня.

Данная работа посвящена исследованию сегодняшней ситуации в национальном самосознании на примере народа коми. Этот пример интересен тем, что он структурно сложен, так как нет какого-то одного отличительного признака. Отсюда следует вопрос: как люди сами отличают себя от русских? Что формирует их идентичность? В каких случаях они определяют себя как «коми», а в каких — как «русских»? Таким образом, основной мой интерес вызывает формируемый (в значении «to perform») дискурс этнической идентичности: какие механизмы, ментальные и дискурсивные конструкции используются для формирования коми идентичности. Объектом моего исследования в таком случае станут дискурсивные практики репрезентации идентичности. Предметом же станут сами формируемые символические границы, по которым человек идентифицирует себя как коми.

Концепция границы лежала в основе изучения этнического и расового неравенства. Основоположником данных исследований можно считать Фредерика Барта, который отказался от рассмотрения этнических групп *per se* в пользу более реляционного подхода, так как, по его мнению, первоочередным в процессе самоидентификации лежит отрицание [Барт 1969]. По его мнению, этничность — это связка между самоидентификацией и образом в глазах других. Также границы лежат в основе изучения этнического и расового неравенства.

Исследования Барта стали основанием для целой исследовательской традиции, посвященной поиску символических ресурсов — таких, как концептуальные различия, интерпретативные стратегии, культурные традиции и прочие, служащие для создания, поддержания или разрушения институционализированных социальных различий, в том числе классовых, гендерных, географических и т.д. Отсюда Мишель Ламон и Вираг Мольнар проводят различие между символическими и социальными границами. Символические границы — это те самые концептуальные различия, создаваемые самими акторами для категоризации

людей на группы и формирования чувства общности или, наоборот, отличности от другой группы. Социальные же границы пролегают в объективном неравенстве доступа к ресурсам, а также в различных поведенческих паттернах, которые исходят из этого неравенства [Lamont, Molnár 2002: 174]. Таким образом, можно сказать, что символические границы могут быть рассмотрены как важный (хотя и необязательный) элемент формирования социальных границ [Lamont 2000].

Также символические границы являются неотъемлемой частью формирования идентичности. Если Стюарт Холл утверждал, что идентичность, в частности этническая, основана на репрезентации, в таком случае выявление её конструкта открывает возможности для создания мультиидентичностей [Hall 1999: 298]. В этом случае можно говорить о перформативности идентичностей. Мэй Джозеф говорит о «новых гибридных идентичностях», которые складываются из сразу множества симультанных актов. «Это интерсекция между изменяющимся глобальным капиталом и постколониальными условиями» [Joseph 1999: 2]. Энтони Коэн, например, анализирует неоднозначность самосознания и самоидентификации в обществе, когда человек может отождествлять себя с различными группами в зависимости от ситуации [Cohen 1994; 2000].

Гибридные идентичности также формируют наслоение институционализированных различий, которые составляют три отдельные секции: класс, гендер, этничность [Lamont, Molnár *op. cit.*: 174]. Каждая из них формирует свои собственные виды границ. Этнические границы, в частности, важны для анализа сложного наслоения национальной принадлежности, а также для выявления этнического неравенства.

Как несложно заметить, данная проблематика довольно широко представлена в западной научной традиции. В российском контексте она представлена крайне ограниченно [см. Тишков 2003]. Однако сам вопрос формирования идентичности, особенно у отдельных народностей, практически никак не исследован. Так, коми население претерпело сильные социальные изменения в ходе смены политических режимов в стране. И эти изменения были зафиксированы только в своей фактической исторической перспективе [см. Нестерова 2000; Кузванова 2011]. С другой стороны, в последние годы стали появляться работы таких исследователей, как Элиза Джульяно [Giuliano 2011], Пол Кольсте [Kolstø 2016], Петр Панов [Panov 2016]. Однако эти исследования феномена национализма носят исключительно политологический характер.

Посредством дискурса формируются формы социальной организации, которые определяют наши социальные практики [van Dijk 2009]. Дискурс влияет на индивидуальное мышление, чувство, поведение. Важно, что сознание не первично. «Контроль над сознанием» осуществляется дискурсивно [ван Дейк 2013: 29]. Собственно, дискурс производит реальность [Cameron 2001: 17]. Таким образом, посредством дискурс-анализа, а также нарративного анализа [Schmid 2010] я планирую выявить символические границы и те формы, которые они принимают. Мой основной интерес заключается в нахождении «предела» между ин-группами и аут-группами.

В данной работе проведен тщательный анализ качественных интервью, взятых у представителей коми в городе Сыктывкар. Основным фактором при отборе респондентов было то, что они, во-первых, идентифицируют себя как этнических коми, а также то, что они занимают стратегические позиции (политические, культурные) в формировании национального

поля. Данная работа не носит историографический характер, а скорее стремится к анализу в срезе на момент сбора интервью, для чего были опрошены представители разных социальных групп. Так, среди респондентов есть представители региональной власти, культурных учреждений и общественных объединений. Кроме того, эти результаты опроса сравнены с представителями коми населения в Москве и с их опытом: насколько размывается этническая принадлежность в условиях большого города, что позволяет говорить, опять же, о ситуативности существования этой категории.

Так, например, в ходе разговора многие респонденты отмечали переменчивость своей идентичности. Самый показательным примером оказалась реально существующая граница города — мост через реку<sup>1</sup>. До моста они коми, после въезда в город — русские. Этот пример идеально ложится на концепцию символических границ, о которых сказано ранее.

### **Библиография:**

1. Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. Барт Ф. (ред.). М.: Новое издательство, 1969.
2. Ван Дейк Т. Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации. М.: Книжный дом «Либроком», 2013.
3. Кузиванова О. Ю. Этнополитические и культурные ресурсы этничности (на примере коми народа): монография. Сыктывкар: КРАГСиУ, 2011.
4. Нестерова Н. А. Национальный вопрос в республике Коми в конце XX века. Сыктывкар: КРАГСиУ, 2000.
5. Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003.
6. Cameron D. Working with Spoken Discourse. L.: Sage Publications, 2001.
7. Cohen A. P. An Alternative Anthropology of Identity. L. and NY: Routledge, 1994.
8. Cohen A. P. Introduction: Discriminating Relations – Identity, Boundary and Authenticity // Signifying Identities. Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values. Cohen A. P. (Ed.). L. and NY: Routledge, 2000. P. 1-15.
9. Giuliano E. Constructing Grievance: Ethnic Nationalism in Russia's Republics. Ithaca & London: Cornell University Press, 2011.
10. Hall S. Ethnicity: Identity and Difference. // Border Texts: Cultural Readings for Contemporary Writers. Randall Bass (Ed.). NY: Houghton Mifflin Company, 1999. P. 295–306.

---

<sup>1</sup> «У нас там в Корткеросском районе, село Богородск. И вот вспоминали: из Богородска в город едут, в город — это событие по тем временам. Вот едут в город на автобусе, там переезжают через реку Вишеру. До моста едут, говорят по-коми, после моста переезжают — начинают говорить по-русски. Ну вот, в город едут. В городе там, понятно, больше русскоязычного».

11. Joseph M. Introduction: New Hybrid Identities and Performance. // *Performing Hybridity*. Joseph M., Fink J. N. (Eds.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999. P. 1-26.
12. Kolstø P. The Ethnification of Russian nationalism. // *The New Russian Nationalism. Imperialism, Ethnicity and Authoritarianism 2000-2015*. Kolstø P., Blakkisrud H. (Eds.). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
13. Lamont M., Molnár V. The Study of Boundaries in the Social Sciences // *Annual Review of Sociology*. No. 28, 2002. P. 167–95.
14. Panov P. In search of inter-ethnic balance: ethnic composition and informal power-sharing in Russian national republics // *European Politics and Society*. No. 17 (3), 2016. P. 353-372.
15. Schmid W. *Narratology. An Introduction*. Berlin: De Gruyter, 2010.
16. van Dijk T. A. *Society and Discourse . How Social Contexts Influence Text and Talk*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
17. Wiewiorka M. Le Multiculturalisme. Cahier du CEVIPOF. No. 20, 1998. P. 105-129.

## ОБРАЗ МОЛОКАН В АРМЕНИИ

Молокане – духовное движение, возникшее в Тамбовской губернии в середине XVIII века. В 1830 г. течение было отнесено к «особо вредным сектам» [Семенов 2001: 25]. Ко второй половине XIX века в результате принудительного переселения последователей «особо вредных сект» в Закавказье, Кавказ превратился в главный центр поселения духоборов и молокан. На сегодняшний день в Армении и Азербайджане осталось лишь несколько сел, население которых составляют молоканские семьи, старающиеся сохранить традиционный уклад.

Материалом данного исследования послужили интервью с молоканами, собранные в октябре 2016 года<sup>1</sup> в одном из таких сел – с. Фиолетово (бывш. название Никитино) в Армении, абсолютное большинство которого составляют молокане. Также были проведены интервью в Ереване и Москве с информантами, в настоящий момент или в прошлом имевшими контакты с молоканами<sup>2</sup>.

Представляемое вниманию исследование находится на начальном этапе работы, а потому основано лишь на предварительных выводах, которые в ходе дальнейшей полевой и аналитической работы будут дополняться или изменяться. Данная работа подготовлена в рамках совместного исследования<sup>3</sup>. В своем исследовании мы бы хотели остановиться не на описании норм и правил, существующих в сообществе молокан, а на том, как это сообщество воспринимается в Армении. С одной стороны, в молоканских общинах установлены строгие религиозные правила, регулирующие взаимодействие молокан с окружающими, с другой стороны, между молоканами и их армянскими соседями все же происходит некоторая коммуникация. Мы постараемся рассмотреть, как в армянском обществе воспринимаются молокане, влияет ли это восприятие на взаимодействие армян с молоканами и насколько вообще необходимо это взаимодействие – а именно, какую роль играют молокане в армянском сообществе.

О молоканах, как и о других религиозных группах «духовных христиан», обычно говорят как о строгих последователях религиозных догм [Долженко 1992: 13]. Молоканство в Армении ассоциируется с определенным поведением и внешним видом, а молоканское сообщество в целом представляется закрытым и изолированным. Серафима Никитина подчеркивает, что такое восприятие – типичная характеристика конфессиональных групп, связанная с самой историей возникновения групп. По словам С. Никитиной, «замкнутость нужна, чтобы обеспечить чистоту вероисповедания и обозначить меры, необходимые для сохранения чистоты

---

<sup>1</sup> Информанты-молокане из с. Фиолетово: Инф-3, интервью от 08.10.2016; Инф-5, интервью от 08.10.2016.

<sup>2</sup> Информанты-армяне из Москвы и Еревана: Инф-1, интервью от 10.10.2016; Инф-2, интервью от 01.11.2016; Инф-4, интервью от 02.10.2017

<sup>3</sup> Выражаю признательность своей коллеге Андреевой Юлии (МАЭ РАН).

создаваемой или отстаиваемой культуры и для ее очищения в дальнейшем» [Никитина 2014: 186-187]. Так, Инф-1<sup>1</sup> рассказывает об однокласснице-молоканке:

*У меня в классе была девочка-молоканка. Ее по субботам не пускали в школу. По их законам запрещалось работать по субботам. [Соб.: А как она выглядела? Она внешне отличалась от других учеников?]. Она одевала длинные юбки, голову не повязывала, у нас директор строгий был, а вообще все девочки у молокан ходят в платочках. В основном спокойная девочка была, училась слабенко. Вообще они живут обособленно, своей общиной, мало с кем общаются. Редко после школы продолжают учебу. Моя одноклассница закончила только восемь классов, и то, директор просил отца дать ей закончить хотя бы восьмилетку. Отец был какой-то, типа духовником, каждую субботу у них дома собирались и читали молитвы<sup>2</sup>.*

Довольно часто армяне-соседи в качестве примера изолированности молокан упоминают запрет на вступление в брак с армянами или не-молоканами вообще. Так, Инф-1, вспоминая преподавательницу-молоканку в университете, упоминает, что она была замужем за армянином и отмечает, что это, скорее, исключение:

*Была женщина, лектор, даже с какими-то званиями. Муж-армянин, дети, но это большая редкость. Редко, но иногда выходят замуж за армян, но это те, кто отошел от общины<sup>3</sup>.*

Инф-2 рассказывает о коллеге-молоканке и о вероятном браке с иноверцем как поводом для шуток над этой коллегой:

*У нас работала молоканка, мой муж все время шутил: «Выдадим тебя замуж за армянина». Она приговаривала: «Ой, нет, вы что, это грех!». Потом вышла замуж за своего, ушла в декрет и деньги на декрет не взяла, сказала, что это грех<sup>4</sup>.*

Границы, установленные между молоканами и армянами в виде запрета на вступление в брак, могут нарушаться, но довольно редко. Так, информантка из с. Фиолетово вспомнила несколько случаев вступления в брак с армянами за всю историю деревни:

*Жених и невеста – как влюбились. [Соб.: А если не молоканка?]. Нет, это редко. Не бывает. [Соб.: А если все-таки такое случается?]. Случается, редко, на моей памяти двое или трое. Но они приняли молоканство. А те, кто уходит – убежал, все. С армянами – за всю историю человек пять, с нашей деревни. Вот рядом село, вроде бы должны смешаться, но у нас никогда<sup>5</sup>.*

Строгий образ жизни и запреты, налагаемые на общину, создают молоканам определенную репутацию: как правило, они воспринимаются как честные, трудолюбивые и порядочные работники: *«И еще они всегда выполняют черную работу – подметают улицы, уборки в домах. И сейчас есть их фирма по уборке квартир, люди очень довольны их работой<sup>6</sup>».*

<sup>1</sup> Здесь и далее используется условное обозначение «Инф(информант)-N» в целях сохранения анонимности. В сносках указаны следующие данные информантов: пол, возраст, принадлежность к армянам или молоканам и место записи.

<sup>2</sup> Инф-1. Жен., 55 лет, армянка. Место записи Ереван. Интервью от 10.10.2016.

<sup>3</sup> Инф-1. Жен., 55 лет, армянка. Место записи Ереван. Интервью от 10.10.2016.

<sup>4</sup> Инф-2. Жен., 81 год, армянка. Место записи Москва. Интервью от 01.11.2016.

<sup>5</sup> Инф-3. Жен., ок. 60-65 лет, молоканка. Место записи с. Фиолетово. Интервью от 08.10.2016.

<sup>6</sup> Инф-2. Жен., 81 год, армянка. Место записи Москва. Интервью от 01.11.2016.

Иногда такой работник бывает в приоритете перед своим армянским коллегой:

*Молокане очень много на земле работают. Мужчины обычно работают дворниками, никогда не видела, чтобы на предприятии работали. Женщины работают уборщицами, лучшие всех убираются. Две молоканки могут большую квартиру быстро убрать, все чисто, лучше, чем наши. Причем очень честные - можно оставить золотые драгоценности перед молоканкой и уйти, она не возьмет<sup>1</sup>.*

Можно сказать, что уборка – своего рода «бренд» молокан<sup>2</sup>. В Армении является общеизвестным высшее качество молоканских клининговых компаний. В интервью Инф-4 тоже упоминает актуальность молоканских уборщиц, но, помимо этого, говорит о другом популярном продукте, который ассоциируется с молоканами наравне с уборкой – квашеная капуста:

*С молоканами мы особо не сталкивались, но с мамой часто покупаем у них квашеную капусту, знаем, что вкусно. Еще знаю, что они зарабатывают тем, что выполняют разную работу по дому. У нас на работе есть коллеги, которые их вызывают на дом и очень ими довольны. [Соб.: А вот капуста, которую вы покупаете – они ее как-то по-особенному готовят?]. Капусту, насколько мне известно, они делают как-то по-особенному, но технологию никто не знает, это что-то вроде производственной тайны<sup>3</sup>.*

Интересно, что «квашеной» такую капусту в Армении называют редко. Данный продукт закреплен за молоканами настолько, что его называют «молоканской капустой»:

*Они очень вкусную капусту на рынке продают, называется «молоканская капуста. Квашеная. [Соб.: Они как-то по-особенному ее делают?]. Не знаю, ничего особенного, но вкусно очень<sup>4</sup>.*

Армянские соседи отмечают отличающийся строгостью и трудолюбием образ жизни молокан внешним видом жилищ. По словам информантов, молоканские дома можно определить потому, что они всегда очень аккуратные и чистые.

*Инф-2: Если едешь по Армении, молоканские деревни сразу видно – очень чистые, дома все как новые, их каждый год перекрашивают. Домики аккуратные, улицы чистые. А в армянских деревнях всюду навоз валяется, и никто не убирает<sup>5</sup>.*

*Инф-1: «[Соб.: Живут обособленно – в смысле, в Ереване у них свои какие-то районы есть?]. Да есть. На Комитаса даже сквер в народе назвали «молоканским садом». [Районы, в которых они живут, как-то отличаются от армянских?]. Мне кажется, в городе не очень отличаются, но в деревнях их домики очень отличаются: резные рамы на окнах, голубые с белым стены, занавесочки ажурные<sup>6</sup>.*

В то время, как армянские информанты отмечали высокий спрос на «молоканскую капусту», по словам информантки из с. Фиолетово, до появления супермаркетов торговля квашеной капустой и другой «народной» едой (картошка, соленые огурцы, морковь, свекла) шла еще лучше; семья информантки возила из Фиолетово капусту в Астрахань:

<sup>1</sup> Инф-2. Жен., 81 год, армянка. Место записи Москва. Интервью от 01.11.2016

<sup>2</sup> Понятие «бренд молокан» предложен Андреевой Юлией.

<sup>3</sup> Инф-4. Жен., 33 года, армянка. Место записи Ереван. Интервью от 02.10.2017.

<sup>4</sup> Инф-2. Жен., 81 год, армянка. Место записи Москва. Интервью от 01.11.2016.

<sup>5</sup> Инф-2. Жен., 81 год, армянка. Место записи Москва. Интервью от 01.11.2016.

<sup>6</sup> Инф-1. Жен., 55 лет, армянка. Место записи Ереван. Интервью от 10.10.2016.

*Возили в Астрахань семнадцать бочек. Тогда лучше было. [Соб.: а сейчас почему нет?]. Сейчас как: супермаркеты открыли, и все свежее. Вот сегодня посолили, специй каких добавили и все. А котора квашена – она не пойдет, никто не возьмет. А раньше отправляли без проблем. Денежки есть – билет брали, на самолет. Вызывали эти, шаланды. Камазы. Загружали, адрес давали, он ехал, мы там встречали. [Соб.: а сейчас нет, да, такого?]. Сейчас нет. Наши уехали, там торгуют, живут. И в Ереване<sup>1</sup>.*

Молокане продолжают выращивать капусту, предназначенную когда-то на экспорт, но теперь «так, чуть-чуть, для себя. Кто попросит – брат, свата брат. Маленькие бочонки<sup>2</sup>».

Проведя довольно четкую границу между своим сообществом и армянскими соседями и заработав репутацию строгих исполнителей религиозных предписаний, армянские молокане заняли определенные экономические ниши и род занятий, в котором им практически невозможно составить конкуренцию. Вышеупомянутые «бренды» довольно часто ассоциируются с определенным образом жизни, превращая само молоканство в бренд. Дальнейшее наше исследование призвано установить, поддерживают ли сами молокане сложившийся о себе образ, и насколько гибкими на деле являются границы сообщества, воспринимаемого как обособленное.

#### **Библиография:**

1. Долженко И.В. Религиозный и культурно-бытовой уклад русских крестьян-сектантов Восточной Армении (XIX - начало XX в.) // Духоборцы и молокане в Закавказье. М.: ИЭА РАН, 1992. С. 13.
2. Никитина С.Е. Что объединяет конфессиональные сообщества // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы международной конференции, 11-13 ноября 2014 г. М.: Центр истории и культуры старообрядчества имени боярыни Морозовой, 2014. Т. 2. С. 186-187
3. Семенов И.Я. История закавказских молокан и духоборов. Ереван, 2001. С. 25.

---

<sup>1</sup> Инф-5. Жен., ок. 45-50 лет. Место записи с. Фиолетово. Интервью от: 08.10.2016.

<sup>2</sup> Инф-5. Жен., ок. 45-50 лет. Место записи с. Фиолетово. Интервью от: 08.10.2016.

## ПРЕДВАРЕНИЕ ПРОСЬБЫ В СПОНТАННОМ РЕЧЕВОМ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ

Вместо того, чтобы сразу обратиться с какой-то просьбой, люди часто задают вопросы с целью уточнить наличие предмета или возможность выполнения действия. Этот механизм принято называть предварением просьбы (pre-request), напр.: «Сигаретки не будет?» «А размерчики этих платок отдельно у тебя есть?» (Levinson, 1983:356; Schegloff, 1980:114; Schegloff, 2007: ch. 4; Rossi 2015; Naugh 2017).

Теория лингвистической вежливости Браун и Левинсона дает ответ на вопрос, зачем участники взаимодействия тратят временные и речевые ресурсы на предварение просьбы [Brown, Levinson 1987: 38]. Ведь такой вопрос делает просьбу менее «опасной» в случае положительного ответа или вообще освобождает от совершения просьбы, если действие выполнят сразу или предложат помощь.

В докладе будут рассмотрены примеры и закономерности предварения просьбы и провоцирования предложения на русском материале, с учетом локальных норм двух коллективов. Изучаемые группы – это расширенная семья<sup>1</sup> исследователя (12 человек) и отдел инженеров гидрографической компании (4-8 мужчин). Материал – аудиозаписи, сделанные в этих группах, за которыми также осуществлялось длительное наблюдение. В основе исследования – принципы лингвистической антропологии [Hymes 1974] и подход к изучению «сообществ практик» (community of practice) [Wenger 1998].

В анализируемом материале представлены следующие типы предварения просьбы:

а) вопрос о наличии условий для выполнения просьбы (ресурсов и времени), напр., на рабочем месте:

*М: Вась (1.1) а, Вась? ↑*

*В: да, Миш?*

*М: а размерчики этих платок отдельно у тебя есть?*

*В: слушай, нету, к сожалению, бл...*

*М: и в онлайн их нету, да?*

*В: и в онлайн их нет, да.*

*М: ну так, навскидку?*

*В: слушай, ну, навскидку, ну, давай, сча прикину, не проблема...*

---

<sup>1</sup> Наблюдая за одной расширенной семьей, мы имеем дело с несколькими семейными парами – это люди с разным образованием и профессиями, разными моделями отношений и стилями взаимодействия. При этом все-таки можно говорить о некоторых локальных нормах общения, которые сформировались, когда все старшие родственники жили вместе в одной квартире. Изучение речи своих домочадцев достаточно распространено, в т.ч. среди исследователей в области прагматики (напр., [Ruhí 2008]). Дело не только в доступе к материалу, но и в возможности представить эмный взгляд, а также осуществить длительное наблюдение за группой.

Очевидно, что зачастую такие вопросы функционируют как полноценные просьбы, особенно в случае проверки наличия предмета, напр.:

*М: ложечки там не видно на ближнем горизонте? Я там в баночку ставила отдельно.  
К: на (передает ложку).*

б) вопрос более общего характера с целью заручиться поддержкой собеседника, напр.:

*С: Мишка?!*

*М: да.*

*С: сможешь одну операцию провести?*

*М: я даже не знаю (иронически).*

*С: смотри, здесь на двух страницах журнал погружения. я сейчас бумагу в принтер положил, сейчас она грубо говоря лежит, вот у меня в таком положении значит будет печататься вот эта первая страница. тридцать штук аккуратно.*

в) предварение последовательности с целью подготовить собеседника к предстоящему директивному речевому акту, напр.:

<i>Е: ничего если слово мультибимов написано по-русски?</i>	Предварение директивного речевого акта Иницилирующая реплика для подтрунивания
<i>В: пять мультибимов?</i>	Подтрунивание 1 (повторение с иронической интонацией, переспрос)
<i>Р: пять мультибимов?</i>	Подтрунивание 2 (повторение с иронической интонацией)
<i>Е: смеется</i>	Реакция: смеется ( <i>предпочтительный ответ</i> )

В изучаемом рабочем коллективе подтрунивание является закономерным ответом на предваряющий вопрос, напр.:

*В: маркер тебе не нужен больше?*

*Е: твой? твой маркер? нужен ли мне твой маркер?*

*В. смеется. Е. смеется*

*Е: пока нужен. если он тебе не нужен срочно? вот у меня лежит здесь, да. не нет он лежит вот на столе у меня*

*В: да не оставь (нрз)забыл не забыл*

*В: вот он. лежит. вот он лежит. на столе*

*Е: да, я еще буду маркировать*

Механизм предварения просьбы вопросами и намеками обнаруживает закономерный характер и в других контекстах. Среди близких родственников были записаны цепочки предваряющих вопросов с ответами, в том числе и более длинные, чем в рабочем общении, напр.:

*В: Мишаня ,але, ты меня слушай, их пока не слушай*

*М: что такое?*

*В: ты когда домой собираешься?*

*М: а что такое случилось?*

*В: ну КОГДА ПРИМЕРНО домой собираешься?*

*М: не знаю, как все дела закончу*

*В: КАКИЕ у тебя дела? ты скажи*

*М: хм (ухмыляется)*

*В: ну серьезно спрашиваю!*

*М: ну, говорите, что нужно-то?*

*Е: без меня не уезжайте, короче гря. мы сейчас за черникой идем, без нас не уезжать*

И хотя речь идет скорее о локальных нормах взаимодействия, это представляется достаточно неожиданным, учитывая то, что дистанция между собеседниками внутри семьи минимальна. На рабочем месте говорящий прикладывает больше усилий для того, чтобы его правильно поняли, и в случае отсутствия предложения эксплицитно оформляет указание или просьбу.

Стремление распознать намек и предложить помощь является неотъемлемой чертой кооперативного взаимодействия. С точки зрения участников это крайне важно для формирования внутригрупповой идентичности. Механизм предварения просьбы вопросами и намеками предположительно носит универсальный характер, но может реализовываться по-разному в различных культурах и группах.

### **Библиография:**

1. Haugh M. Prompting offers of assistance in interaction. *Pragmatics and Society* № 8(2), 2017. P. 183–207.
2. Hymes D. H. *Foundations in sociolinguistics: An ethnographic approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1974. 260 p.
3. Levinson S. C. *Pragmatics*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
4. Rossi G. Responding to pre-requests: The organization of hai x ‘do you have x’ sequences in Italian. // *Journal of Pragmatics*, № 82, 2015. P. 5-22.
5. Ruhi Ş. Intentionality, communicative intentions and the implication of politeness. // *Intercultural Pragmatics* 5-3, 2008. P. 287-314.
6. Schegloff E. A. Preliminaries to preliminaries: ‘Can I Ask You a Question? *Sociol. Inq.* 50 (3-4), 1980. P.104-152.
7. Schegloff E. A. *Sequence Organization in Interaction: A Primer in Conversation Analysis*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
8. Wenger E. *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

**Иван Саркисов**

*Высшая школа экономики, Москва*

*магистрант 2 курса*

*[vanya.sarkisov@gmail.com](mailto:vanya.sarkisov@gmail.com)*

## СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ СЕВЕРО-ВОСТОЧНЫХ НОВОАРАМЕЙСКИХ ЯЗЫКОВ НА ТЕРРИТОРИИ ГРУЗИИ

Настоящее исследование посвящено социолингвистическому положению христианских северо-восточных новоарамейских диалектов и социолингвистической ситуации среди ассирийцев на территории Грузии. Материалы для исследования были собраны в ходе экспедиции в Грузию 21.02 - 4.03 2017 года.

### **Северо-восточные новоарамейские языки и ассирийцы**

Северо-восточные новоарамейские языки представляют собой кластер близкородственных идиомов, которые, вместе с турой и новомандейским языками, являются современными представителями восточной ветви арамейских языков, относящихся, в свою очередь, к семитской группе афразийской языковой семьи [Лявданский 2009: 663]. Общее количество северо-восточных новоарамейских языков, а также их внутренняя классификация являются предметом дискуссий, так как провести чёткую границу между отдельными идиомами не всегда представляется возможным. Согласно религиозной принадлежности носителей северо-восточные новоарамейские языки принято разделять на христианские (христианский урмийский, тал, тхума, ванский, ботанский, барвар и другие) и еврейские (еврейский урмийский, санандадж, сулеймания и другие). В то время как носителями еврейских новоарамейских языков являются евреи, носителей новоарамейских языков (в первую очередь, именно северо-восточных), исповедующих христианство, принято называть ассирийцами [там же].

Исторически ассирийцы обитали на территории стран Ближнего Востока: Турции, Ирака, Ирана, Сирии. Примерно с начала XIX века вследствие притеснений со стороны мусульманского большинства ассирийцы начинают переселяться на территории Российской Империи и европейских стран [Лёзов 2009: 422]. Наиболее масштабные миграции были вызваны Геноцидом ассирийцев в Османской Империи в 1915 году. В результате этих процессов образовалась значительная диаспора ассирийцев за пределами их исторической родины. В настоящее время ассирийцы обитают как на исконных территориях своего проживания, так и в ряде стран Западной Европы (Швеция, Германия, Франция, Нидерланды), СНГ (Россия, Армения, Грузия, Украина), США, Австралии [Лявданский 2009: 663].

Социолингвистическое положение северо-восточных новоарамейских языков представляет огромный интерес для науки, так как ассирийцы на протяжении многих веков были многоязычны (обычно знали курдский, армянский, турецкий, иногда арабский языки), а также часто владели несколькими новоарамейскими диалектами, по-разному распределявшимися между собой в социолингвистическом отношении.

Социолингвистическая ситуация среди ассирийцев Грузии представляет большой интерес для науки, так как, во-первых, именно на территории Закавказья ассирийцы обитают дольше

всего в сравнении с другими странами СНГ [Лёзов 2009: 422] и, вероятно, в большей степени сохраняют язык и культуру; а во-вторых, поскольку Грузия отличается достаточно сложной социолингвистической картиной и изучить, как новоарамейские языки вписываются в неё, было бы особенно интересно.

## **Методы**

Наша экспедиция проводилась с 21 февраля по 4 марта 2017 года совместно с преподавателем ИВКА РГГУ А.К. Лявданским. В ходе экспедиции было проведено анкетирование этнических ассирийцев, проживающих в центральной Грузии – городах Тбилиси, Гардабани и селе Дзвели-Канда Мцхетского района (единственное село на территории Грузии, где ассирийцы составляют большинство населения), а также в городах Сенаки и Зугдиди на территории Мегрелии. Анкета, использовавшаяся во время работы, была разработана специально для исследования социолингвистического положения новоарамейских языков на территории стран СНГ. Было опрошено 24 информанта (14 мужчин и 10 женщин) в возрасте от 14 до 83 лет.

## **Результаты исследования**

В ходе анкетирования было установлено, что в Мегрелии ассирийцы представлены преимущественно носителями диалектов тхума и тал (последний не исследовался ранее и не описан), а также была подтверждена гипотеза о том, что среди ассирийцев Гардабани преобладают носители малоисследованного ботанского диалекта, и при этом значительная часть гардабанской диаспоры переселилась на территорию Грузии из азербайджанского города Ханлар (ныне Гёйгёль), и подтвердились данные предшествующих исследований, согласно которым в Дзвели-Канде проживают почти исключительно носители урмийского диалекта [Церетели 1965: 10-11]. Тбилисская диаспора представлена носителями различных диалектов, но в первую очередь также урмийского.

Социолингвистическая ситуация в Дзвели-Канде и Мегрелии, с одной стороны, и в Тбилиси и Гардабани – с другой, обнаруживает как общие черты, так и существенные различия.

Общими чертами являются следующие:

1. Во всех указанных регионах основную часть носителей новоарамейских языков составляет старшее поколение ассирийцев, использующее родные диалекты для общения в семье и со знакомыми соотечественниками, в то время как люди более молодого возраста часто знают язык плохо или вообще им не владеют (хотя как минимум одна семья является исключением).
2. Многие носители владеют несколькими диалектами, так как семьи часто являются смешанными в диалектном отношении. В то же время литературным койне на базе урмийского владеют в основном дети в Тбилиси, изучающие его в школе.
3. Абсолютно все ассирийцы (включая и тех, кто хорошо владеет родным языком) дву-, а чаще многоязычны. Помимо новоарамейских диалектов, все знают грузинский, большинство – русский, в Мегрелии – также мегрельский языки, а в Гардабани – азербайджанский. Некоторые знают армянский.

4. Большинство проанкетированных информантов (в том числе люди старшего поколения) не владеют сирийским письмом и используют родной язык только для устного общения. Небольшое число людей изучает сирийское письмо самостоятельно, однако с литературой на новоарамейских или классическом сирийском языках не знаком ни один из опрошенных информантов.

Таким образом, положение новоарамейских языков на всей территории Грузии явно является угрожаемым.

Основными различиями в языковой ситуации среди ассирийцев Мегрелии и Дзвели-Канды, с одной стороны, и Тбилиси и Гардабани – с другой, являются следующие. В Тбилиси и Гардабани роль второго языка старшего и первого языка младшего поколения ассирийцев выполняет русский язык. Именно на нём, а не на грузинском языке ассирийцы чаще всего говорят с представителями иных национальностей, а нередко также и в семье. Практически все тбилисские и гардабанские ассирийцы посещали или посещают русские школы. Многие из них (включая представителей самого младшего поколения) владеют грузинским хуже, чем русским, а некоторые (преимущественно жители Гардабани, переселившиеся из Ханлара уже в зрелом возрасте) знают грузинский лишь на базовом уровне. В то же время в Дзвели-Канде и Мегрелии роль второго или даже первого языка для ассирийцев выполняет грузинский язык. Большинство ассирийцев здесь посещало или посещает грузинские школы, а некоторые представители молодежи практически не владеют русским языком.

Скорее всего, столь сильное различие социолингвистической картины в указанных регионах объясняется различиями в степени их этнической однородности. Мегрелия населена практически исключительно мегрелами и грузинами. При этом мегрелы в качестве литературного языка также используют грузинский язык [Vamling, Tchantouria 2010: 81]. Таким образом, преобладание грузинского языка на этой территории бесспорно. В Дзвели-Канде ассирийцы также находятся в достаточно однородном грузинском окружении. В таких условиях выбор грузинского языка в качестве второго, а затем и первого для ассирийцев был практически неизбежен.

В то же время Тбилиси уже на протяжении многих веков является многонациональным городом, где помимо грузин проживает большое количество армян, азербайджанцев, русских, осетин, курдов и других народов. Ещё со времён Российской Империи в качестве лингва-франка в этой многонациональной среде прочно утвердился русский язык [Gabunia 2014: 3]. Позиции его не смогли пошатнуться даже после обретения Грузией независимости. Гардабани же практически полностью населён азербайджанцами, и грузинский язык здесь распространён очень мало. К тому же, как уже отмечалось, многие ассирийцы переселились сюда из Азербайджана уже в зрелом возрасте. В этих условиях выбор русского языка в Гардабани в качестве языка межэтнического общения также представлялся гораздо перспективнее, чем выбор грузинского.

Также в Тбилиси дети изучают современный литературный идиом, созданный на базе урмийского диалекта, в школе, что до некоторой степени способствует возрождению национального языка. Дети владеют сирийским письмом и, таким образом, в ассирийской диаспоре этого города среди самого младшего поколения процент грамотности оказывается выше, чем среди более старших.

## **Заключение**

Таким образом, на всей территории Грузии ассирийцы многоязычны, новоарамейские языки используются только для устного общения, а их носителями являются преимущественно представители старшего поколения. При этом в Мегрелии и Дзвели-Канде вторым или даже первым языком ассирийцев является грузинский язык, а в Тбилиси и Гардабани – русский, что является существенным различием между этими регионами в плане социолингвистической ситуации в них. В Тбилиси предпринимаются попытки сохранения литературного койне и письменности за счет школьного образования.

## **Библиография:**

1. Лёзов С.В. Арамейские языки / Семитские языки // Языки мира: Семитские языки. Аккадский язык. Северозападносемитские языки. М., 2009. С. 414-496.
2. Лявданский А.К. Новоарамейские языки / Семитские языки // Языки мира: Семитские языки. Аккадский язык. Северозападносемитские языки. М., 2009. С. 660-693.
3. Церетели К.Г. Материалы по арамейской диалектологии. Том I. Урмийский диалект. Вып. 1. Тбилиси, 1965.
4. Gabunia K. The Language Situation in Contemporary Georgia 2. Caucasian and Non-Caucasian Languages // International Journal of Multilingual Education. Tbilisi, №4, 2014. P. 1-21.
5. Vamling K., Tchantouria R. Language use and attitudes among Megrelians in Georgia. Malmö, 2010.

## ФЕСТИВАЛЬ ДЖИННОВ: РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ В ПРАКТИКАХ МУСУЛЬМАН СЕВЕРНОЙ ИНДИИ

В развалинах дворца XIV века посреди мегаполиса Дели каждый четверг, если посчастливится и вас пропустят внутрь смотрители, можно наблюдать интереснейший ритуал: несколько тысяч мусульман собираются на территории дворца за полтора-два часа до захода солнца и поклоняются обитающим здесь джиннам.

Дворец и крепость, более известные как «Фироз Шах Котла», были воздвигнуты в XIV веке правителем Делийского Султаната Фироз Шахом. Крепость серьезно пострадала во время нашествия Тимура, а в XVII веке была в основном разобрана – камни использовались при строительстве нового города под руководством могольского императора Шаха Джохана. Сейчас мы знаем этот новый город под названием Шахджоханабад, или Старый Дели.

В настоящее время на территории комплекса Фироз Шах Котла можно увидеть развалины мечети с обширными катакомбами, баори (огромный колодец) и трехэтажную пирамидальную конструкцию, на которой Фироз Шах воздвиг древнюю колонну с эдиктами императора Ашоки (когда-то это было просторным дворцом с башенками). Всё это окружено остатками крепостных стен, арок, отдельными фрагментами зданий с комнатами. В обычные дни комплекс работает как музей для туристов.

Поклонение джиннам не прекращается никогда, но по вечерам здесь проходит настоящий фестиваль: участвует несколько тысяч человек, идет раздача ритуального угощения.

Хотя все участвующие в этом ритуальном действе – мусульмане, вся практика поклонения проходит по канве индуистских обрядов и включает в себя индуистские элементы. Так, все приношения джиннам подошли бы и любому индийскому божееству: молоко, булки, цветочные гирлянды, сахарные шарики, благовония. Главный алтарь находится в зарешеченной арке пирамиды напротив входа в мечеть. Джиннам оставляют довольно пространственные послания в одну-две страницы с просьбами о здоровье и благополучии членов семьи и даже с просьбами о результатах предстоящих выборов.

Все записки составлены на хинди в графике деванагари (а не на урду), что говорит о преимущественном происхождении участников фестиваля: это семьи мусульман, предки которых никогда не принадлежали к знати. В основном это потомки перешедших в XII-XVI вв. в ислам ремесленников.

Поражает воображение и практика изгнания злых духов. Одержимого (чаще всего это молодая девушка) сопровождают несколько человек. Больного заставляют молиться в мечети, потом подводят к главному алтарю джиннов. Одержимый начинает вырываться, корчиться и кричать басом. Процедуру повторяют несколько раз.

Современная практика – плод долгого развития индийского ислама в атмосфере всеохватывающего религиозного синкретизма. Ислам в Индию пришел из Центральной Азии, уже впитав в себя практики поклонения еще доисламским святым местам и коллективные суфийские радения. На индийской почве эта практика развилась еще в большей степени, к тому же, как мы увидим, тесно переплелась с местными религиозными практиками. Значительная часть населения Дели была обращена в ислам благодаря деятельности членов братства Чишти́я. Основа культурной идентичности делийских мусульман – не просто ислам, но суфизм в трактовке братства Чишти́я. В обязательные практики входит общее для Южной и Центральной Азии почитание гробниц святых. Важной составляющей культурного кода также является прослушивание религиозной музыки каввали. Значительная часть произведений каввали посвящена религиозным деятелям братства Чишти́я. Более того, их авторство приписывается поэту Амиру Хусро Дехлеви, ученику Низамуддина Аулия (самого известного деятеля братства Чишти́я, 1238-1325). В наше время исполнение каввали вышло за пределы мусульманского круга исполнителей и слушателей и стало органичной частью общеиндийской популярной культуры, не утратив при этом своей духовной составляющей [Ислам].

Тарикат Чишти́я, будучи самым влиятельным суфийским братством в Индии, практически неизвестен за пределами стран Южной Азии. Члены братства Чишти́я вели активную полемику с представителями других религиозных течений и перенимали практики у местных эзотерических движений, в частности, йогов.

Ритуальная практика членов и последователей братства формировалась на протяжении нескольких столетий в ситуации тесного переплетения множества культов. О том, во что верили и как отправляли ритуалы мусульмане Северной Индии в средние века, мы можем судить по нескольким разнородным группам источников. Во-первых, это исторические свидетельства исламских историков и путешественников, таких как Ибн Баттута и Бадауни. Во-вторых, крайне обширную информацию можно получить из произведений, написанных членами братства Чишти́я. В-третьих, ценный материал даёт наблюдение за современной нам культовой практикой, к примеру, посещение гробниц мусульманских святых (мазар, даргах). В-четвертых, неожиданные свидетельства находятся в практике и документах тех религиозных течений, которые взаимодействовали с суфизмом и, в частности, с братством Чишти́я [Суворова 1999].

Исторически сложилось, что больше всего точек соприкосновения братство Чишти́я нашло с сектой йогов-натхов. Существование таких тесных связей обусловлено несколькими причинами. Во-первых, йоги-натхи, хоть и ведут своё происхождение от Шивы, в своем доктринальном проявлении являются скорее последователями адвайта-веданты: во многих их гимнах отражено почитание Абсолюта без атрибутов и качеств [Bouiller, Khan: 3]. Во-вторых, уже первые проповедники суфийского пути в Индии должны были заинтересоваться йоговскими техниками работы с дыханием и аскетическими практиками, поскольку и сами много экспериментировали с дыхательными упражнениями, ночными бдениями и суровыми постами. В-третьих, к сближению вело частичное совпадение ареалов обитания: различные общины йогов имели множество последователей на Северо-Западе Индии и даже в Хорасане, среди которых были как монахи, держащие целибат, так и домохозяева.

Более того, многочисленные свидетельства говорят о том, что и в среде йогов-натхов сохранилась память, и, в меньшей степени, практики, вызванные существовавшей в прошлом симбиотической связью с суфийским братством. Так, в сборнике молитв и ритуальных

предписаний «Шри Натх Рахасья» («Секреты Шри Натха»), изданном Йоги Махасабха – центральным советом секты натхов – в 2000-х годах, есть раздел, озаглавленный «Мохаммад Бодх» – «Мухаммадова мудрость». Он включает в себя предписания о поведении, подобающем для месяца Рамадан, а также особую молитву, которую необходимо читать во время мусульманского поста [Bouillier V., 2015].

По всей видимости, в период Делийского султаната – а именно этот период является периодом начала распространения секты натхов в Северо-Западной Индии – йоги-натхи, а также наряду с ними ниргуна-бхакты (к примеру, Кабир, чье творчество также является продуктом синкретической гетерогенной среды Северной Индии), тантрики и другие мистические направления индийской народной религиозной мысли были весьма популярны в среде ремесленников, городской среде [Mallinson J., P. 10]. Похоже, что некоторые ритуалы йогов-натхов в средневековье бытовали в качестве инициационных в ремесленных цехах. Именно ремесленная прослойка городов с наибольшей легкостью переходила в ислам, религию новых правителей: рабочему люду было необходимо избавиться от налога на религию, джизьи, завоевать лояльность богатых заказчиков и завоевать престиж в обществе. Помимо этого, важную роль в обращении играли и фигуры шейхов братства Чиштиа – до сих пор у нескольких племен в Пакистане бытует предание о том, что они были обращены в ислам Фаридуддином Гандж-е Шаккаром [Шиммель А, С. 119], что уж говорить о населении Дели, Аджмера, Лахора и других городов, где суфийские шейхи играли огромную роль в жизни городской бедноты? При формальном принятии ислама новообращенные не отказывались от своих старых ритуалов и образа жизни.

В настоящее время авторитет синкретического сознания в значительной мере подорван – с начала 20 века политику в Южной Азии определяет национализм, основанный на религиозном разделении. Однако традиционный ислам, присущий непривилегированной части населения, продолжает воспроизводиться по старым моделям. По всей видимости, в качестве источника такой живучести можно указать на то, что социальное положение его носителей практически не менялось. До независимости Индии в обществе практически отсутствовали социальные лифты, и кастовая профессия передавалась по семейной линии, теперь же, хотя в индийском обществе появилось множество возможностей для повышения социального статуса, как индивидуального, так и группового, именно эта прослойка горожан, исповедующих ислам, осталась практически не затронутой социальными бурями: мусульмане в независимой Индии редко допускаются на государственную службу и в университеты. Хотя часть из них сменила кустарное производство на работу на фабрике, общественное положение этих семей не изменилось.

## Библиография:

1. Ислам: Энциклопедический словарь. / редакторы Г. В. Милославский, Ю. А. Петросян, М. Б. Пиотровский, С. М. Прозоров —М.; Наука, 1991.
2. Суворова А. А. Мусульманские святые Южной Азии XI-XV веков. М., 1999.
3. Танеева-Саломатшаева, Л. З. Истоки суфизма в средневековой Индии: братство Чишти́я. Российская акад. наук, Ин-т востоковедения. Москва : Восточная литература РАН, 2009.
4. Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт - М.: Алетейа, Энигма, 1999.
5. Bouillier V., Khan D.-S. Hajji Ratan or Baba Ratan's Multiple Identities. Published online: 7 November 2009. URL: [https://www.academia.edu/10239837/Hajji\\_Ratan\\_or\\_Bābā\\_Ratan\\_s\\_Multiple\\_Identities](https://www.academia.edu/10239837/Hajji_Ratan_or_Bābā_Ratan_s_Multiple_Identities)
6. Bouillier V., Yogīs' N. Encounters with Islam. South Asia Multidisciplinary Academic Journal [Online], Free-Standing Articles, Online since 13 May 2015, connection on 30 September 2016. URL : <http://samaj.revues.org/3878>
7. Mallinson J., Saṃpradāya N. Entry in Vol. 3 of the Brill Encyclopedia of Hinduism, [https://www.academia.edu/1466213/Nāth\\_Saṃpradāya\\_-\\_entry\\_in\\_Vol.\\_3\\_of\\_the\\_Brill\\_Encyclopedia\\_of\\_Hinduism](https://www.academia.edu/1466213/Nāth_Saṃpradāya_-_entry_in_Vol._3_of_the_Brill_Encyclopedia_of_Hinduism)

## ВООБРАЖАЕМЫЙ АЛФАВИТ ВСЕЯСВЕТНОЙ ГРАМОТЫ: ЭЗОТЕРИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ И ТЕЛЕСНЫЕ ПРАКТИКИ

Постсоветский культурный ландшафт характеризуется большой влиятельностью и популярностью националистических идей и нарративов, задействующих конспирологические объяснительные модели и предлагающих различные версии альтернативной истории, в рамках которой особое место занимают представления о языке, которые можно обозначить как «криптолингвистические» (термин [Базылев 2012]).

Одним из ярких примеров криптолингвистических учений, вокруг которого сформировался достаточно широкий круг последователей, является ВсеЯсветная Грамота (далее – «ВГ»). Её возникновение и распространение в позднесоветский период связано с появлением в 1979 году «Буковника», вероятно, не в последнюю очередь инспирированного «Велесовой книгой». Его автор – Ф. А. Шубин-Абрамов – позиционировал себя как потомок боярского рода Шубиных, решивший из опасений за судьбу мира опубликовать семейную тайну, которая заключалась в истинном славянском алфавите (который также был и праязыком всего человечества), впоследствии искаженном и урезанном врагами славян. У каждой из 147 букв ВГ есть свой эзотерический смысл, что позволяет прочитать любое слово как аббревиатуру и узнать его «подлинную» этимологию. Знание, заложенное в ВГ, считается последователями учения всеобъемлющим: одна из её наиболее распространенных характеристик – «всё обо всём».

Начертания «буков» ВГ стилизованы под кириллический устав и полуустав, сохранено дореформенное название каждой буквы (в некоторых случаях начертания и наименования модифицированы). Значительное количество «буков» достигается тем, что ВГ включает перевернутые начертания знаков, а также лигатуры.

Использование слова «ведический» как оценочного с положительной семантикой, использование целого ряда свастик, образованных вращением разных «буков» (в ВГ названы «посолонарками»), оперирование такой этнической категорией, как «Белая Раса РазумоНосцев», указывает на включенность ВГ в арийский нарратив [Шнирельман 2015]. Конспирологический нарратив, в который вписана ВГ, связан с криптолингвистическим пониманием орфографических реформ, а также альтернативным видением истории появления письменности на Руси [Bennett 2015: 151-152]. Националистические идеологические подтексты ВГ обнаруживают себя как в ситуации противопоставления себя научному сообществу (и знаковым фигурам, ассоциирующимся с ним, от Ломоносова до Сороса), участвовавшему в «обеднении» русского языка, сокращении алфавита и ориентированному на западные ценности, так и в ситуации моральной паники, вызванной нынешним состоянием России. Ряд враждебных человечеству сил пополняется за счет транслируемого программными текстами ВГ антисемитизма, неприятия капитализма, демократии, технического прогресса.

ВГ получает большое распространение в поздне- и постсоветское время, вокруг неё формируется узнаваемый дискурс и ряд практик, разделяемых адептами учений. Проводится ряд съездов сторонников учения, организуются лекции и занятия по изучению «Буковника», издаются ряд книг (напр., [Белякова 1996]), интерпретирующие исторические события и предлагающие этимологии в русле ВГ, распространяется литература, зачастую в виде так называемых «бюллетеней». Широкая представленность ВГ в соответствующем сегменте Интернета свидетельствует о популярности и авторитете учения уже в 2000-е и 2010-е гг.

Одним из ключевых аспектов применения «языковой магии» ВГ является телесный: почти всем «буковам» ВГ соответствует «пиитика» движений, предполагающая особое энергетическое взаимодействие человека, принявшего схожую с начертанием определенной буквы позу, с мирозданием (космосом). Телесные практики такого рода могут сочетаться с йогическими – «Душевно-Плотиевая Гимнастика» вписывает элементы коллективной молитвы во фрейм утренней зарядки. Может показаться неожиданной обнаруженная в процессе полевой работы закономерность: с криптолингвистическими представлениями и комплексом идей из области альтернативной истории сочетаются, если можно так выразиться, альтернативная анатомия и физиология. Информанты уделяют значительное внимание строению человеческого тела, в которое оказываются встроенными, например, материализованные «БиоЛогические Часы», «БиоТермоЯдерный РеАктОр» и другие «Органы ЖизнеПоддержки», обеспечивающие, согласно адептам ВГ, полноценное взаимодействие человеческого организма с Вселенной и реализацию его потенциала. Развитие этих скрытых возможностей занимает «практиков» ВГ, приобретая при помощи механистических и технических метафор форму своеобразного эзотерического трансгуманизма.

Подобное направление развития знания, культивируемого субкультурой, представляется важным с точки зрения жизнеспособности учения и, возможно, смены конъюнктуры в постсоветской конспирологии в целом. Если моральные паники, связанные с употреблением табака и алкоголя, являются её типичной и неизменной составляющей, то акцент на телесность может быть результатом некоторого запроса, по всей вероятности, намечающей сближение ВГ с воспринятыми из западной культуры эзотерическими практиками. Элементы дискурса, ассоциирующегося с ВГ, проявляются, например, в репрезентации инфраструктуры элитного фитнеса, для целевой аудитории которого по её социальным характеристикам в целом нетипичен постсоветский ресентимент.

В рамках изучения криптолингвистических представлений и нарративов основное внимание уделяется текстам, а сообщества разделяющих их людей редко становятся предметом исследований. Между тем смещение фокуса на сообщество и его практики может быть небезынтересным с точки зрения динамики изучаемого явления. Доклад основан на опыте полевой работы на съезде «ВсеЯсветная Грамота Шагает по Планете» в июле 2017 года, и представляет собой попытку осмыслить этнографические материалы, связанные с постсоветской криптолингвистикой. В качестве дополнительных использовались также материалы интернет-этнографии.

### **Материалы:**

1. всеясветнаяграмота.рф [Электронный ресурс], дата обращения 01.09.2017.
2. Полевые материалы, собранные автором на съезде «ВсеЯСветная Грамота шагает по Планете» 10-11 июля 2017 года в деревне Орлово Сандогорского района Костромской области.

### **Библиография:**

1. Базылев В. Н. Криптолингвистика. 2012.
2. Белякова Н.Е. Всеясветная грамота. 1000 лет забвения. СПб., 1996.
3. Шнирельман В. А. Арийский миф в современном мире. М.: Новое Литературное Обозрение, 2015.
4. Шубин-Абрамов А.Ф. Буковник Всеясветной Грамоты. М.,1996.
5. Bennett B. P. Religion and language in post-Soviet Russia. Routledge, 2011.
6. Laruelle M. Alternative identity, alternative religion? Neopaganism and the Aryan myth in contemporary Russia // Nations and Nationalism. Т. 14, №. 2, 2008. С. 283-301.

## КТО ТАКИЕ ИНГЕРМАНЛАНДСКИЕ ФИННЫ И КТО ГОВОРIT НА ИНГЕРМАНЛАНДСКИХ ДИАЛЕКТАХ ФИНСКОГО ЯЗЫКА?

Ингерманландские финны – потомки финнов-лютеран из Финляндии, начавших с начала XVII в. переселяться на территорию между Ладожским озером и Финским заливом, которую шведы называли Ингерманландией (швед. Ingermanland). В настоящее время территория исторической Ингерманландии примерно совпадает с территорией 7 районов Ленинградской области (от Кингисеппского на западе до Кировского на востоке).

Большое количество ингерманландских финнов до 1930-х гг. фактически были монолингвами. Престиж финского языка на тот момент оставался высоким, до 1937 года функционировали финские школы. Ситуация изменилась после начала Второй мировой войны, во время которой большая часть финноязычного населения Ленинградской области была эвакуирована и вывезена в самые разные районы бывшего СССР и в Финляндию. Это привело к постепенному распаду сообщества.

В конце 1980-х годов произошел подъем этнического самосознания среди ингерманландских финнов: была основана организация «Inkerin Liitto», начался выпуск газет и проведение мероприятий, поддерживающих культуру ингерманландских финнов. Все это, казалось бы, должно свидетельствовать о том, что ингерманландские финны осознают себя как отдельную группу, однако лишь 441 человек во время переписи 2010 года указал «ингерманландский финн» в графе «Национальность».

Вопрос о языке и этничности ставился мной в рамках работы по описанию языкового сдвига в Центральной Ингерманландии. Все результаты получены путем проведения социолингвистического интервью, среди информантов представлен 1 мужчина 60-х гг. рождения, и 20 женщин, родившиеся в 20-40-е гг. Данная работа представляет промежуточные итоги исследования языкового сдвига.

Для выяснения этнической принадлежности информантам задавались вопросы «Какова ваша национальность?» и «Как вы называете себя на родном языке?»

Были получены следующие ответы:

*На русском языке:* финн/финка; финка по паспорту, но вообще ингерманландская финка; финка-ингерманландка; ингерманландская финка; ингерманландка; по паспорту финка, но вообще чухна; русская.

*На финском языке:* inkerin suomalaiset (ингерманландский финн), suomalaiset (финн); inkeriläiset (ингерманландец); suomalaiset ja inkeriläiset (финка и ингерманландка); venäläiset (русский).

В результате анализа полученных этнонимов возник вопрос: с чем связана подобная вариативность этнонимов и как с этим связан язык и отношение к нему?

Нужно отметить, что этноним *ингерманландцы* практически не употреблялся в СМИ и литературе СССР до выхода статьи А.В. Крюкова «Inkerinmaa ja inkeriläiset» в 1987 году в журнале «Punalipru». С этим связано более частое употребление информантами этнонима *финны*, однако все из опрошенных отделяют себя от финляндских финнов, но на разных основаниях.

Первая группа использует этноним *ингерманландец* не только по отношению к себе, но также и ко всем, кто жил в их деревне. Эта группа считает родным языком *ингерманландский*, противопоставленный финскому языку. Ими же используется этноним *чухна*. Этот этноним использовался несколькими информантами, но в зависимости от поколения он оценивался либо как нейтральный синоним *ингерманландца* (поколение 20-х и 30-х годов), либо как пейоративное название финнов, используемое русскими (поколение 40-х и 60-х годов).

Приведу фрагменты интервью, где информанты затрагивают эту тему:

*Вообще я чухна, финка по паспорту, но по-настоящему чухна, ингерманландка.* (МКН<sup>1</sup>, 1926 г.р.)

*Супруг у меня финн, чухна из Заозерья.* (НН, 1934 г.р.)

*В Карелии мы всегда были финны, а здесь я вообще услышала, что я чухна, мне это не понравилось.* (МН, 1948 г.р.)

*Чухны – это так резало слух. Мы чухны, потому что мы чужие, чужие племена.* (НР, 1943 г.р.)

Вторая группа использует этноним *ингерманландский финн* или *финн-ингерманландец*, по-фински часть этой группы называет себя *inkerin suomalaisine*, часть – *inkerläine*, «не suomalaisine». Таким образом, выделяется две разных тенденции: объединение себя с финляндскими финнами и выделение ингерманландских финнов в отдельную общность. Понятие *финский язык* используется ими при рассказе о школе, жизни в Финляндии, а также в книгах и газетах: финский язык не употребляется в бытовом домене, в отличие от ингерманландского языка.

Информантка АМК говорит:

*Родной язык – ингерманландский, но я знаю и финский язык также. Финны оттуда с Финляндии приезжают, ездят по старухам. Ну я с ними, конечно, говорю на ихнем языке* (АМК).

Третья группа самая большая, в ней те, кто определил себя как *финн/финка*, а на финском языке они называют себя по-разному, в зависимости от идентификации «для своих» и «для чужих». Здесь в силу вступают факторы доверия к собеседнику и языка, на котором ведется коммуникация: при общении с информантами на финском языке, особенно при использовании их диалекта, мне удавалось получить этнонимы *inkerin suomalaisine* и *inkerläine*. Такое явление также отмечают Ф.И. Рожанский и Е.Б. Маркус для ижоры Сойкинского полуострова, когда по-русски информанты называли себя *ижор(ка)* или *русская*, тогда как на ижорском языке было представлено гораздо большее количество этнонимов. (Рожанский, Маркус 2013: 270-271). Подобное также отмечает М.З. Муслимов для Нижней Луги (Муслимов 2005: 64).

---

<sup>1</sup> В С целью соблюдения автором исследования этики полевых исследований информанты обозначаются с помощью буквенного кода.

В целом же для большинства информантов третьей группы финская культура и язык обладают большим престижем. Для второй и третьей групп, которые идентифицируют себя как отдельный народ в такой степени, как первая группа, характерно наличие оппозиции *язык культуры* vs. *язык быта*, где язык культуры – литературный финский язык, а язык быта – «испорченный», местный вариант этого языка.

Информантка МJ замечает:

*Vot ninku meil ono... Myö, niku Inkerinmaa, meil ei... Vot Suomes elläät, siel ono puhas, чистый язык, финский. А у нас, у нас смесь. Meil on kaik, meil yks sana ono suomeks, toin ono veneks<sup>1</sup> (MJ).*

Все перечисленные выше группы, несмотря на различия, состоят из *финнов*. Однако мне встретились две информантки, называвшие себя русскими, которые говорили на ингерманландском диалекте финского языка. Свою этничность они определяли как «русская» и «venäläine». ЕК в детстве жила в деревне, которая на карте П. Кёппена 1867 года обозначена как ижорская с некоторым количеством русского и финского населения.

Ингерманландские финны жили в постоянном контакте с православным населением: существовали смешанные деревни, в которых жили финны и русские, финны и ижора и т.д. В некоторых таких деревнях языком коммуникации становился русский, в некоторых – финский, всё определялось престижем языка, а также преобладанием той или иной этнической группы среди населения деревни.

Что же это за группа, называющая себя русскими, конфессионально относящаяся к православным, владеющая ингерманландскими диалектами финского языка?

Этнограф А.В. Крюков (Крюков 2016: 82) указывает, что потомков ижор в Центральной Ингерманландии называли «venäläiset», «русские», причем это и самоназвание, и экзоним. Родным языком ижор в Центральной Ингерманландии был ингерманландский диалект финского языка. А.В. Крюков также отмечает «размытость этнического самосознания», характерную для потомков ижор. Отмечу, что кроме Крюкова этот вопрос никем не рассматривался и требует дальнейшего тщательного исследования.

Судя по информации, полученной от ЕК в ходе интервью, она относится к потомкам ижор, тогда как вторая информантка, ELFK, – русская, она долгое время жила в д. Арбонье (фин. Orponia) прихода Губаницы. Её отношение и к финнам, и к их языку довольно негативное: «*Это мне кажется этот финский язык такой **неразнообразный**. Ну да, народ говорит так. Я не финка, но они у нас тут жили, и я общалась с ребятами*».

Подводя итоги, еще раз отмечу, что сообщество ингерманландских финнов неоднородно, их отношение к статусу «ингерманландца» как представителя отдельного народа различно. Идентичность здесь связана как с необходимостью определять себя в условиях постоянного контакта с группами, обладающими большим (русские и финны) и меньшим (ижора, воль и др.) престижем, а также необходимостью сохранять свой язык. Владение языком является символическим, даже некомпетентные носители считают язык важной частью своей идентичности.

---

<sup>1</sup>Вот как у нас... Мы, ну **Ингерманландия**, у нас нет... Вот в **Финляндии** живут, там **чистый, чистый язык, финский**. А у нас, у нас смесь. У нас всё, у нас одно слово на финском, другое на русском».

Однако не для всех говорящих на финском языке это важная часть идентичности. Группа «финноязычных русских», достаточно плохо описанная, является хорошим тому примером. Её подробное описание, включая особенности языка и культуры, является важной частью будущей работы.

### **Библиография:**

1. Итоги всероссийской переписи населения 2010. Национальный состав населения // Итоги всероссийской переписи населения 2010 / Том 4. [Электронный ресурс]. [http://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/perepis\\_itogi1612.htm](http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm) (дата обращения 30.01.2018)
2. Крюков А.В. Ижоры Центральной Ингерманландии в XX веке // Северо-Запад: этноконфессиональная история и историко-культурный ландшафт. Седьмые международные Шёгреновские чтения. СПб.: Издательство «Европейский дом», 2016. С. 78-91.
3. Муслимов М.З. Языковые контакты в Западной Ингерманландии: нижнее течение реки Луги. Дисс. канд. филол. наук. / Институт лингвистических исследований РАН. СПб., 2005.
4. Рожанский Ф.И., Маркус Е.Б. Ижора Сойкинского полуострова: фрагменты социолингвистического анализа. // Труды Института лингвистических исследований РАН. Т. IX. Ч. 3. Сборник статей к 60-летию Евгения Васильевича Головки / Сост. и ред. тома Н. Б. Вахтин, Е. В. Перехвальская. СПб.: Наука, 2013. С. 261-298.
5. Köppen v. Peter. Erklärender Text zur der ethnographischen Karte des St. Petersburger Gouvernements. St.-Petersburg: Commissionäre der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1867.

## СЕМАНТИЧЕСКИЕ И ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ДИМИНУТИВОВ В АВСТРАЛИЙСКОМ АНГЛИЙСКОМ: КОРПУСНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

Диминутивы – это языковые единицы, которые имеют значение уменьшительности и/или передают отношение к объекту номинации. Диминутивы интересны в социолингвистическом аспекте, т.к. демонстрируют социальную и территориальную вариативность функционирования языковых единиц. Считается, что диминутивы присутствуют во всех языках [Schneider 2003]; существуют, однако, различия в способах их образования и функционировании. Более того, можно найти различия в использовании диминутивов не только в разных языках, но и в разновидностях одного языка (к примеру, обилие диминутивов считается чертой русского просторечия) [Крысин 2008]. Основные задачи нашего исследования – при помощи корпусных инструментов выявить диминутивы, специфичные для австралийского английского, определить их семантические особенности, систематизировать факторы, которые обуславливают популярность диминутивов в исследуемой разновидности английского языка.

В австралийском английском существует около 5000 диминутивов [Sussex 2004]. Такая популярность объясняется рядом факторов. К собственно лингвистическим факторам можно отнести влияние на австралийский английский других идиомов – языка племени австралийских аборигенов бангеранг (*Bangerang*), который характеризовался развитой системой категории диминутивности, а также кокни – речи представителей лондонского рабочего класса [Резниченко 2009].

Среди социальных факторов, определяющих широкую распространенность диминутивов в австралийском английском, в первую очередь выделяют эгалитаризм (как один из принципов, лежащих в основе австралийского общества), предопределяющий стремление к неформальному общению, уменьшению социальной дистанции между участниками коммуникативной ситуации, а также к социальной сплоченности [Kidd 2011]. Кроме того, диминутивы являются маркерами групповой принадлежности, прежде всего, к австралийскому народу [там же] и, таким образом, служат своеобразным способом различения «своих» и «чужих», а использование диминутивов в речи дает возможность быть принятым в группу «своих» [Kidd 2016].

Источником материала нашего исследования послужил корпус национальных разновидностей английского языка Global Web-Based Corpus of English<sup>1</sup>. Сопоставлялась частотность диминутивов (число употреблений на миллион слов корпуса – ipm) в двух подкорпусах – Австралия и другие страны внутреннего круга (согласно теории концентрических кругов Б. Качру): США, Канада, Великобритания, Ирландия, Новая Зеландия, Южная Африка. В результате было отобрано 100 диминутивов на *-ies*, характерных для

---

<sup>1</sup> [corpus.byu.edu/glowbe](http://corpus.byu.edu/glowbe)

Австралии (а также выявлено 163 их возможных значения). Из полученного списка слов вручную были исключены единицы, не относящиеся к диминутивам.

В основе нашей работы лежит *corpus-driven* («движимый данными» корпуса) анализ: мы полагаемся на данные, полученные при работе с корпусом, а не ориентируемся на заранее заданный список слов, по нашему мнению или мнению других исследователей, специфичных для Австралии [Заботкина 2017].

Вслед за К. Шнайдером [Schneider 2003] мы выделили три основные семантические группы диминутивов, а также дополнили данную классификацию новыми подгруппами на основе единиц из нашей выборки:

1) диминутивы, обозначающие лиц:

- термины родства: *aunties* (дим. от *aunts* ‘тети’)<sup>1</sup>, *rellies* (дим. от *relatives* ‘родственники’);
- номинации лиц по возрасту: *kiddies* (дим. от *kids* ‘дети’), *oldies* (дим. от *the old* ‘старики’);
- наименования лиц по профессии: *pollies* (дим. от *politicians* ‘политики’), *sparkies* (дим. от *electricians* ‘электрики’);
- наименования лиц по национальной / региональной принадлежности: *Aussies* (дим. от *Australians* ‘австралийцы’), *pommies* (дим. от *poms* ‘англичане’);
- наименования лиц по убеждениям: *veggies* (дим. от *vegetarians* ‘вегетарианцы’), *greenies* (дим. от *the greens* ‘зеленые’).

Еще одна группа из нашей выборки, не представленная в классификации Шнайдера, – диминутивные единицы, указывающие на черты характера / внешние характеристики человека: *fatties* (дим. от *fat people* ‘толстяки’), *smarties* (дим. от *smart people* ‘умные люди’).

2) диминутивы, называющие животных: *birdies* (дим. от *birds* ‘птицы’), *doggies* (дим. от *dogs* ‘собаки’).

В некоторых случаях диминутивы, образованные от наименований животных, могут метафорически использоваться также по отношению к человеку: *bunnies* (дим. от *bun* ‘кролик’) – по отношению к услужливому человеку или молодым красивым девушкам.

3) диминутивы, относящиеся к предметам:

- одежда: *sunnies* (дим. от *sunglasses* ‘солнечные очки’), *booties* (дим. от *boots* ‘сапоги’);
- еда и напитки: *mushies* (дим. от *mushrooms* ‘грибы’), *softies* (дим. от *soft drinks* ‘безалкогольные напитки’);
- части тела: *tummies* (дим. от *stomach* ‘живот’);
- игрушки: *dollies* (дим. от *dolls* ‘куклы’);
- места: *oppies* (дим. от *opportunity shops* ‘магазины благотворительных организаций’);
- объекты искусства, информационные продукты: *selfies* (дим. от *self-portrait* ‘автопортрет’), *oldies* (дим. от *old songs* ‘старые песни’);

---

<sup>1</sup> Так как не все диминутивы имеют эквиваленты в русском языке, в данной работе приводится перевод производящих слов.

- Еще одна группа диминутивов, которая не рассматривается в классификации Шнайдера, – диминутивы, называющие абстрактные понятия. В нашей выборке они представлены такими единицами, как *schoolies* (дим. от *school breaks* ‘каникулы’), *tanties* (дим. от *tantrums* ‘вспышки гнева’) и т.д. Кроме того, в выборке представлены единицы с другой семантикой: *pokies* (дим. от *poker machines* ‘игровые автоматы’), *ciggies* (дим. от *cigarettes* ‘сигареты’).

Стоит также отметить, что диминутивы часто используются в качестве имен собственных или же входят в их состав: *Swannies* (дим. от *Sydney Swans* – футбольный клуб), *Allens Lollies* (от *Allen’s Lollysmiths* – название конфет).

Высокая частотность диминутивов в Австралии не всегда служит показателем их уникальности для данного региона. В связи с этим на втором этапе исследования мы сравнили данные по частоте использования каждого диминутива из нашей выборки в различных странах внутреннего круга. Полученные результаты позволяют нам различать диминутивы с различными региональными профилями:

- 1) диминутивы, которые достаточно равномерно распределены по регионам, при этом их частотность в Австралии является сравнительно высокой,
- 2) диминутивы, которые встречаются (практически) исключительно в австралийском английском (максимальный *ipm* в одной стране – в Австралии).

Примеры наиболее частотных диминутивов из двух групп представлены в следующей таблице:

	США	Канада	Великобритания	Ирландия	Австралия	Новая Зеландия	ЮАР
<u>VEGGIES</u>	<u>4,8</u>	<u>6,4</u>	<u>1,69</u>	<u>1,64</u>	<u>4,24</u>	<u>2,53</u>	<u>5,22</u>
<u>NAPPIES</u>	<u>0,15</u>	<u>0,15</u>	<u>2,76</u>	<u>1,87</u>	<u>4,24</u>	<u>3,8</u>	<u>2,42</u>
<u>LEFTIES</u>	<u>3,08</u>	<u>1,78</u>	<u>2,21</u>	<u>0,9</u>	<u>3,64</u>	<u>2,26</u>	<u>0,24</u>
<u>AUSSIES</u>	<u>0,52</u>	<u>0,53</u>	<u>1,54</u>	<u>0,91</u>	<u>15,7</u>	<u>5,87</u>	<u>7,72</u>
<u>POLLIES</u>	<u>0,02</u>	<u>0,01</u>	<u>0,03</u>	<u>0</u>	<u>4,67</u>	<u>1,35</u>	<u>0,02</u>
<u>SCHOOLIE S</u>	<u>0,01</u>	<u>0,01</u>	<u>0,06</u>	<u>0,02</u>	<u>4,01</u>	<u>0,42</u>	<u>0,09</u>

Из 100 полученных нами ранее диминутивов 63 являются характерными именно для австралийского английского (относятся ко второй группе). Большая часть диминутивов, специфичных для Австралии, – наименования людей, прежде всего, обозначения профессий. Согласно К. Шнайдеру, диминутивы, обозначающие профессии, в английском встречаются не очень часто. ¼ диминутивов (15 единиц из 63), специфичных для Австралии, однако, представляют собой наименования профессий – *connies*, *furies*, *pollies*, *sparkies*.

Наиболее частотный в Австралии диминутив, важнейший маркер групповой принадлежности, – это существительное *Aussies*, неформальное название самих австралийцев.

Кроме того, в этом же значении используется лексема *Ozzies*, обладающая более низкой частотностью (2327 против 42 контекстов в выборке по Австралии).

Примером влияния внеязыковых факторов на изменения в языковой системе может служить специфичная для Австралии группа диминутивов, связанных с серфингом (*beachies, boardies, skivvies*). Широкая распространенность данных диминутивных единиц в Австралии может быть обусловлена близостью к океану и, как следствие, популярностью и важностью данного вида спорта для жителей страны.

Таким образом, образование и функционирование в Австралии большого количества диминутивов обусловлено как собственно лингвистическими (языковые контакты и внутрисистемные процессы, результатом которых явилось увеличение количества диминутивов в семантической группе «наименования лиц по профессии»), так и внеязыковыми факторами – социальными (эгалитаризм, необходимость маркирования групповой принадлежности) и географическими (близость к океану). Корпусное исследование также позволило уточнить семантическую классификацию английских диминутивов: кроме диминутивов, обозначающих людей, животных и объекты, в нашей выборке присутствовали диминутивы, называющие абстрактные понятия. Кроме того, были выделены диминутивы, входящие в состав имен собственных. Специфичность некоторых австралийских диминутивов – это показатель их значимости для региона, а также маркер уникальности австралийского английского.

#### **Библиография:**

1. Методы когнитивного анализа семантики слова. Компьютерно-корпусный подход / ред. В. И. Заботкина. М.: Языки славянских культур, 2017.
2. Резниченко, Л. Ю. Диминутивность как средство моделирования лингвокультурной и лингвопсихологической картины мира // Вестник Северного (Арктического) федерального университета, № 5, 2009. С. 85–92.
3. Современный русский язык. Активные процессы на рубеже XX–XXI веков / ред. Л. П. Крысин. М.: Языки славянских культур, 2008.
4. Kidd E. Did you have a choccie bickie this arvo? A quantitative look at Australian hypocoristics // Language Sciences, Vol. 33, № 3, 2011. P. 359–368.
5. Kidd E. Language, Culture, and Group Membership: an Investigation Into the Social Effects of Colloquial Australian English // Journal of Cross-Cultural Psychology, Vol. 47, № 5, 2016. P. 713–733.
6. Schneider K. Diminutives in English. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2003.
7. Sussex R. Abstand, Ausbau, Creativity and Ludicity in Australian English // Australian Journal of Linguistics, Vol. 24, № 1, 2004. P. 3–19.