Научный журнал

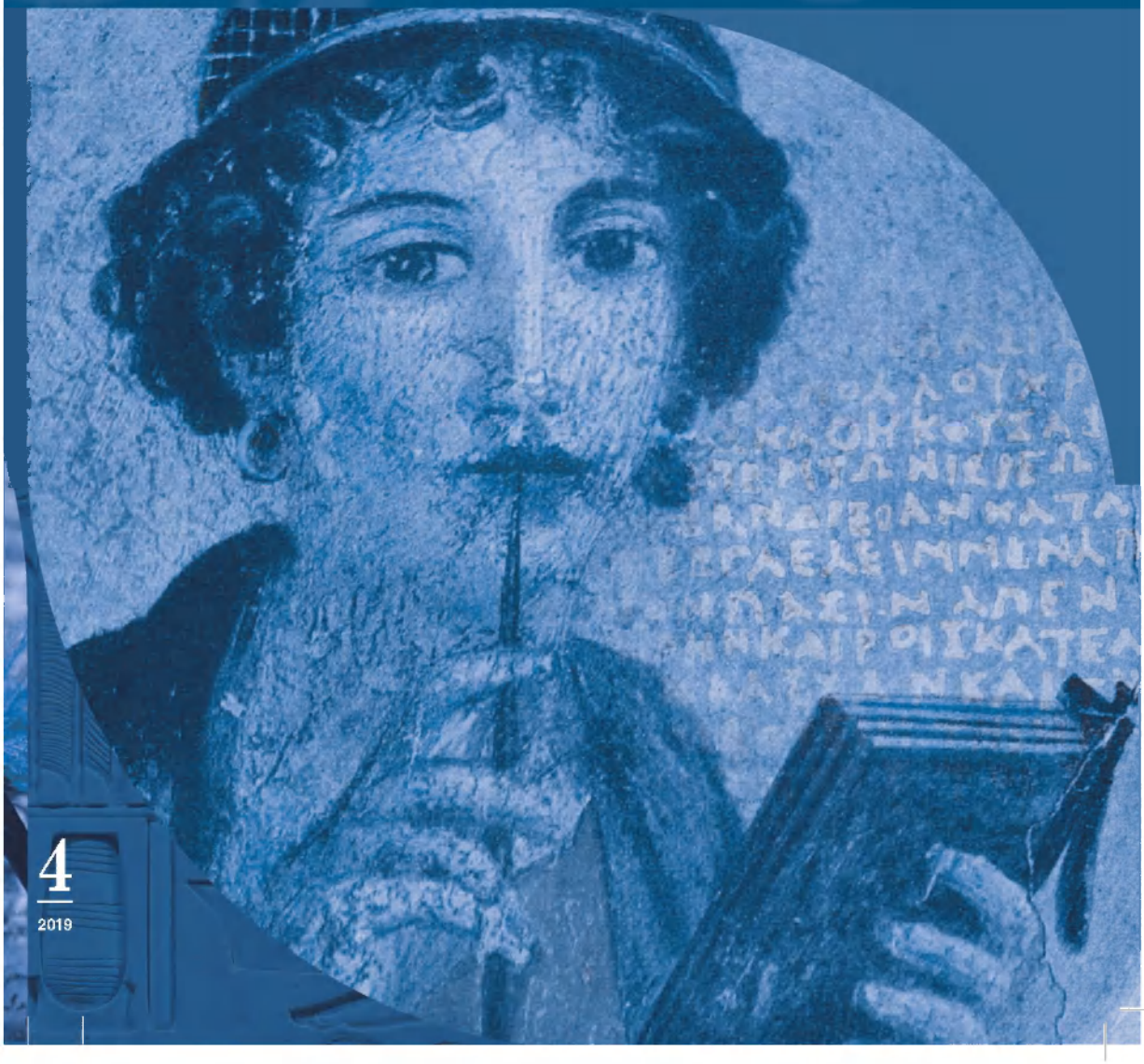
ВЕСТНИК РГГУ

Литературоведение Языкознание Культурология

Academic Journal
RSUH / RGGU Bulletin

Literary Theory • Linguistics • Cultural Studies

4
2019



ВЕСТНИК РГГУ
4
2019

ВЕСТНИК РГГУ

Серия
«Литературоведение.
Языкознание. Культурология»

Научный журнал

RSUH BULLETIN

"Literary Theory.
Linguistics. Cultural Studies"
Series

Academic Journal

Основан в 1996 г.
Founded in 1996

4
2019

VESTNIK RGGU. Seriya «Literaturovedenie. Yazykoznanie. Kul'turologiya»

RSUH/RGGU BULLETIN. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series
Academic Journal
There are 10 issues of the journal a year.
Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

RSUH/RGGU BULLETIN. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series is included: in the Russian Science Citation Index; in the List of leading scientific journals and other editions for publishing PhD research findings.
Peer-reviewed publications fall within the following research area:
10.01.00 Philology:
10.01.01 Russian literature
10.01.03 Foreign literature
10.01.08 Literary theory. Textology
10.01.09 Folkloristics
10.02.00 Linguistics:
10.02.14 Classical philology, Byzantine and Modern Greek Studies
10.02.01 Russian language
10.02.02 Languages of the Russian Federation
10.02.19 Theoretical linguistics
10.02.20 Historical-comparative, typological and contrastive linguistics
24.00.00 Culturology:
24.00.01 Cultural history and theory
24.00.03 Museology, conservation and restoration of historical and cultural objects

Goals of the journal: Presentation of the results of the latest researches in the field of philology, linguistics and, which have an unquestionable theoretical and practical value and are promising for the development of research in these fields of knowledge.
Advancement of empirically oriented linguistic research and high-quality studies of Russian, languages of the Russian Federation, and languages of the world within a variety of theoretical frameworks and in comparative, historical and typological perspectives.

Objectives of the journal: implementation and development of expertise of scientific articles taking into account the dominance of modern interdisciplinary and integrated approaches; presentation of the most significant achievements important for the development of science and capable of being introduced into the educational process as examples of correct scientific work; attraction of new authors, researchers, showing high theoretical culture and undeniable scientific achievements; strengthening the interaction of academic and university science; translation of scientific experience between generations and between institutions.

RSUH/RGGU BULLETIN. "Philology. Linguistics. Culturology" Series is registered by Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media. Certificate on registration: PI No. FS77-61883 of 25.05.2015
Changes were made to the record of media registration in connection with the name change, renaming of the founder, clarification of the subject – registration number FS77-74270 of 09.11.2018

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125993

Tel.: +74952506931
e-mail: iulia.naumova@gmail.com

© RSUH/RGGU Bulletin "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series, 2019

ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»

Научный журнал
Выходит 10 номеров печатной версии журнала в год.
Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология» включен: в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:
10.01.00 Литературоведение:
10.01.01 Русская литература
10.01.03 Литература народов стран зарубежья (с указанием конкретной литературы)
10.01.08 Теория литературы. Текстология
10.01.09 Фольклористика
10.02.00 Языкознание:
10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология
10.02.01 Русский язык
10.02.02 Языки народов Российской Федерации
(с указанием конкретного языка или языковой семьи)
10.02.19 Теория языка
10.02.20 Сравнительно-историческое типологическое и сопоставительное языкознание
24.00.00 Культурология:
24.00.01 Теория и история культуры
24.00.03 Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов

Цель журнала: представление результатов новейших исследований в области литературоведения, языкознания и культурологии, имеющих несомненное теоретическое и практическое значение и перспективных для развития исследований в этих областях знания. Продвижение эмпирически-ориентированных исследований по русскому языку, языкам Российской Федерации и языкам мира в рамках разнообразных теоретических подходов и в сопоставительной, исторической и типологической перспективе.

Задачи журнала: осуществление и развитие экспертизы научных статей с учетом господства современных междисциплинарных и комплексных подходов; представление наиболее значимых достижений, важных для развития науки и способных быть внедренными в образовательный процесс как примеры правильной научной работы; привлечение новых авторов, исследователей, показывающих высокую теоретическую культуру и неоспоримые научные достижения; усиление взаимодействия академической и университетской науки; трансляция научного опыта между поколениями и между институциями.
Журнал принимает к публикации оригинальные статьи, комплексные исследования российских и зарубежных авторов, ранее не публиковавшиеся научные доклады.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций, свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-61883 от 25.05.2015 г. В запись о регистрации СМИ внесены изменения в связи с изменением названия, переименованием учредителя, уточнением тематики – регистрационный номер ПИ № ФС77-74270 от 09.11.2018 г.
Адрес редакции: 125993, Москва, Миусская пл., 6

Тел.: +74952506931
электронный адрес: iulia.naumova@gmail.com

© Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология», 2019

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief

Shkarenkov P.P., Dr. of Sci. (History), Professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

Editorial Board

Antonov D.I., Cand. of Sci. (History), Assistant professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
Arkadiev P.M. , Cand. of Sci. (Philology), Institute of Slavic Studies RAS/Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (deputy editor)
Akhunova O.L., Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
Baranova S.I., Dr. of Sci. (History), The Moscow State Integrated Art and Historical Architectural and Natural Landscape Museum-Reserve, Moscow, Russian Federation
Belovinskiy L.V., Dr. of Sci. (History), Professor, Moscow State Art and Cultural University, Moscow, Russian Federation
Gudkova V.V., Dr. of Sci. (art studies), State Institute for Art Studies, Moscow, Russian Federation
Grintser N.P., Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
Domanskiy Yu.V., Dr. of Sci. (Philology), Professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
Dybo A.V., RAS corr. memb., Dr of Sci. (Philology), Professor, Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation
Rzepnikowska I., Dr. of Sci. (Philology), Nicolaus Copernicus University, Toruń, Poland
Zvereva G.I., Dr. of Sci. (History), Professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (deputy editor)
Isaev I.I., Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
Kabakova G.I., Dr. of Sci. (Philology), Université de Paris-Sorbonne, Paris, France
Kapustin N.V., Dr. of Sci. (Philology), Professor, Ivanovo State University, Ivanovo, Russian Federation
Kimmelman V.I., PhD, Bergen University, Bergen, Norway
Clayton J.D., PhD, University of Ottawa, Ottawa, Canada
Kondakov I.V., Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
Kreidlin G.Ye., Dr. of Sci. (Philology), Professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
Kulikov L.I., Cand. of Sci. (Philology), PhD, Ghent University, Ghent, Belgium
Lipovetskiy M.N., Dr. of Sci. (Philology), Professor, University of Colorado, Boulder, USA
Magomedova D.M., Dr. of Sci. (Philology), Professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

Morozova I.V., Dr. of Sci. (Philology), Professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
Mostovaya V.G., Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
Neklyudov S.Yu., Dr. of Sci. (Philology), Professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
Podlesskaya V.I., Dr. of Sci. (Philology), Professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
Polovinkina O.I., Dr. of Sci. (Philology), Professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
Protasova E.Yu. , Dr. of Sci. (pedagogy), University of Helsinki, Helsinki, Finland
Rozina R.I., Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
Sadowski J., Dr. of Sci. (History), Jagellonian University, Kraków, Poland
Sorochan A.Yu., Dr. of Sci. (Philology), Assistant professor, Tver State University, Tver, Russian Federation
Testelets Ya.G., Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
Togoyeva O.I., Dr. of Sci. (History), Institute of General History RAS, Moscow, Russian Federation
Tyupa V.I., Dr. of Sci. (Philology), Professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
Kholikov A.A., Dr. of Sci. (Philology), Moscow State Lomonosov University, Moscow, Russian Federation
Khristoforova O.B., Dr. of Sci. (Philology), Professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
Shaytanov I.O., Dr. of Sci. (History), Professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
Yatsenko S.A., Dr. of Sci. (History), Professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

Editor responsible for the current issue

Naumova Yu.N. (RSUH)

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор

Шкаренков П.П., доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

Антонов Д.И., кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Аркадьев П.М., кандидат филологических наук, Институт славяноведения РАН, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (заместитель главного редактора)

Ахунова О.Л., доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Баранова С.И., доктор исторических наук, Московский государственный объединенный музей-заповедник, Москва, Российская Федерация

Беловинский Л.В., доктор исторических наук, профессор, Московский государственный институт культуры, Москва, Российская Федерация

Гудкова В.В., доктор искусствоведения, Государственный Институт искусствознания, Москва, Российская Федерация

Гринцер Н.П., доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Доманский Ю.В., доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Дыбо А.В., член-корреспондент РАН, доктор филологических наук, профессор, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация

Жепниковска И., доктор филологических наук, Университет Николая Коперника, Торунь, Республика Польша

Зверева Г.И., доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (заместитель главного редактора)

Исаев И.И., кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Кабакова Г.И., доктор филологических наук, университет Сорбонны, Париж, Французская Республика

Капустин Н.В., доктор филологических наук, профессор, Ивановский государственный университет, Иваново, Российская Федерация

Киммельман В.И., PhD, Берген, Королевство Норвегия

Клейтон Д.Д., доктор филологических наук, Оттавский университет, Оттава, Канада

Кондаков И.В., доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Крейдлин Г.Е., доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Куликов Л.И., кандидат филологических наук, PhD, Гентский университет, Гент, Королевство Бельгия
Липовецкий М.Н., доктор филологических наук, профессор, Университет Колорадо Болдер, Соединенные Штаты Америки
Магомедова Д.М., доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
Морозова И.В., доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
Мостовая В.Г., кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
Неклюдов С.Ю., доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
Подлесская В.И., доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
Половинкина О.И., доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
Протасова Е.Ю., доктор педагогических наук, Хельсинкский университет, Хельсинки, Финляндская Республика
Розина Р.И., доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
Садовский Я., доктор исторических наук, Ягеллонский университет, Краков, Республика Польша
Сорочан А.Ю., доктор филологических наук, доцент, Тверской государственный университет, Тверь, Российская Федерация
Тестелец Я.Г., доктор филологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
Тогоева О.И., доктор исторических наук, Институт всеобщей истории РАН, Москва, Российская Федерация
Тюпа В.И., доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
Холиков А.А., доктор филологических наук, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (МГУ), Москва, Российская Федерация
Христофорова О.Б., доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
Шайтанов И.О., доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
Яценко С.А., доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Ответственный за выпуск

Наумова Ю.Н. (РГГУ)

СОДЕРЖАНИЕ

Фольклорный текст: коммуникативный аспект

И.С. Веселова, А.В. Степанов
Опыт по ролям: перципиент, конфидент и другие (коммуникативные основы композиции мифологических нарративов Русского Севера) 10

А.А. Гавриленко
Мнимая истинность, или Как происходит провербиальный перформанс 25

Фольклорно-мифологические представления и практики

О.Б. Христофорова
Почему исчезли шаманы у нганасан? Герменевтические возможности мифо-ритуальных систем народов Сибири и вызовы времени 40

С.С. Макаров
Паремии в тексте якутского эпоса: семантика и функции 55

А.А. Лазарева
Сновидения online: интернет-запрос как фольклорный факт 68

О. Акдоган
Поговорим об астрологии: каким образом этнографический подход может улучшить изучение гаданий? 84

Пространство и границы в культуре

Д.Г. Чубукова
Памятники российского Крыма: символическое закрепление полуострова в составе России 95

Э.Г. Матвеева
Москва детская: два поколения в пространстве мегаполиса 117

В.К. Никитина
Культурные границы в повседневной одежде 129

Визуальный текст: структура и особенности организации

Е.М. Мохова
Сюжетная структура американского комикса 1960–1970-х гг. 142

CONTENTS

The folklore text: the communicative aspect

Inna S. Veselova, Andrey V. Stepanov
Experience by roles: percipient, confident and others (communicative basis of the composition of mythological narratives in the Russian North) 10

Anastasiia A. Gavrilenko
Imaginary truth value, or How proverbial performance unfolds 25

Folkloric and mythological representations and practices

Olga B. Khristoforova
Why did Nganasan shamans disappear? Hermeneutic possibilities of Siberian religious systems and their modern challenges 40

Semyon S. Makarov
Proverbs in Yakut epic tales: semantics and functions 55

Anna A. Lazareva
Dreaming online: Search queries as reflections of folklore 68

O. Akdogan
"Speaking of astrology": In what way can an ethnographic approach enhance divination studies? 84

Space and borders in culture

Daria G. Chubukova
Monuments in Russian Crimea: symbolically securing the peninsula as a part of Russia 95

Esta G. Matveeva
Children's Moscow: two generations in the urban space 117

Vera K. Nikitina
Cultural boundaries in everyday clothing 129

Visual text: structure and organizing principles

Ekaterina M. Mokhova
Plot structures of American comic books the 1960–1970s 142

Фольклорный текст: коммуникативный аспект

УДК 82-343

Опыт по ролям: перципиент, конфидент и другие (коммуникативные основы композиции мифологических нарративов Русского Севера)

Инна С. Веселова

Санкт-Петербургский государственный университет, АНО «Пропповский центр: гуманитарные исследования в области традиционной культуры», Санкт-Петербург, Россия, veselinna@mail.ru

Андрей В. Степанов

Санкт-Петербургский государственный университет, АНО «Пропповский центр: гуманитарные исследования в области традиционной культуры», Санкт-Петербург, Россия, dobrohodushka@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена исследованию композиции мифологических нарративов. Материалом для исследования послужил корпус мифологических нарративов, записанных в ходе фольклорно-антропологических экспедиций на Русский Север (Архангельская и Вологодская обл.), предпринятых в конце XX – начале XXI в. На основании анализа данного корпуса авторы приходят к выводу о наличии у значительной части рассказов особой композиции, связанной со способом переживания мифологического события. Эти рассказы представляют собой не повествовательный нарратив, а разыгранную рассказчиком «по ролям» череду реплик участников событий. Особо показательной представляется такая нарративная композиция, при которой в него включено не только описание имевшей место встречи перципиента со «сверхъестественным», но и цитации первого рассказа об этом событии. «Первый рассказ» адресуется перципиентом значимому для него другому – конфиденту, ответная реплика которого является и интерпретацией, и номинацией событий, определяющими работу по переживанию сверхъестественного. По мнению авторов статьи, обнаруживаемый в нарративе порядок отношений между событием и коммуникацией позволяет судить о том, каким образом в каждой конкретной ситуации свершается экзистенциальный опыт (утрата близких, критические для жизни ситуации), стоящий за мифологическим нарративом.

© Веселова И.С., Степанов А.В., 2019

Ключевые слова: мифологический рассказ, нарратив, событие, перципиент, конфидент, опыт, переживание, коммуникация

Для цитирования: Веселова И.С., Степанов А.В. Опыт по ролям: перципиент, конфидент и другие (коммуникативные основы композиции мифологических нарративов Русского Севера) // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2019. № 4. С. 10–24.

Experience by roles: percipient, confident and others (communicative basis of the composition of mythological narratives in the Russian North)

Inna S. Veselova

Saint-Petersburg State University, non-profit organization "The Propp Centre for Humanities-based Research in the Sphere of Traditional Culture", Saint-Petersburg, Russia, veselinna@mail.ru

Andrey V. Stepanov

Saint-Petersburg State University, non-profit organization "The Propp Centre for Humanities-based Research in the Sphere of Traditional Culture", Saint-Petersburg, Russia, dobrohodushka@yandex.ru

Abstract. The article presented the study of the narrative structure of the non-fiction folklore. The material for the analysis is the corpus of the mythological narratives recorded during the folklore and anthropological expeditions to the Russian North (Arkhangelsk and Vologda regions) undertaken at the end of the 20th and the beginning of the 21st centuries. The communicative analysis of this corpus revealed that a large part of stories has a specific composition. These stories look like a play, performed by the narrator "by roles". They present themselves a consequence of replicas of participants of events. We focused on the composition, where those replicas cite the "first story" about this event performance. The "first story" is addressed by the "percipient" (person who was involved into a mythological events) to a so called "confidant" (person who can interpret supernatural experience). Confidant's response is both an interpretation and a nomination of supernatural events. This expert's opinion determine the work of percipient's experiencing. We conclude that the specific narrative composition with the "first story" citation revealed the collective character of the existential experience (loss of loved ones, life critical situations) in a folklore non-fiction narrative.

Keywords: mythological story, narrative, event, percipient, confident, experience, communication

For citation: Veselova IS., Stepanov AV. Experience by roles: percipient, confident and others (communicative basis of the composition of mythological narratives in the Russian North). *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*. 2019;4:10-24.

При подготовке к публикации корпуса несказочной прозы из полевых материалов фольклорных экспедиций СПбГУ мы столкнулись со знакомой полевым исследователям проблемой «невнятности нарративов». Проблема усугубляется при работе с данными интервью, записанными при помощи диктофонов и качественно расшифрованными. Практическое отсутствие ограничений по объему цифровых носителей, что для цифровой фотографии, что для цифрового аудио, позволяет фиксировать больше контекстной информации. В результате появляется больше ракурсов фотосъемки объекта интереса и больше реплик, предшествующих собственно рассказу и следующих за ним, что увеличивает уровень «шума» при просмотре, чтении или прослушивании. Дефицит бобин/кассет для аналоговых диктофонов вынуждали в полевых условиях исследователя быть более скупым при фиксации нарративов, кнопка «пауза» применялась чаще. Собиратели отдавали приоритет записи сказок, песен, причетов и прочих «престижных» жанров. Несказочная проза, записанная в аналоговую эру, представляла собой или «близкий к тексту» пересказ сюжета услышанного, или фиксацию с опущением реплик, напрямую не относящихся к сюжету.

Таким образом, первый вопрос, на который нам нужно было найти ответ при публикации: насколько «удобоваримым», как говаривал Винни-Пух, должен стать нарратив при публикации? Должны ли мы обрекать наших адресатов на мучительное вылавливание смысла рассказа при добросовестном дословном воспроизведении высказывания информанта/ов или упрощать устную речь для удобства читателя, но утрачивать все показатели живой устной речи.

Приведем мифологический рассказ, записанный в начале 90-х и дословно расшифрованный с кассеты. Интервью записаны Еленой Махиновой от Анны Андрияновны Федосеевой, 1907 г. р. в д. Топса на Северной Двине. Поскольку Анна Андрияновна сказывала старшие духовные стихи, фольклорную прозу, баллады и подобные перечисленным «драгоценности», то ее речь в экспедиции, посвященной персонально ей, записывалась без купюр. Попробуем разобраться, что с кем произошло в этом рассказе.

> Это-то я сама слыхала. От отца [имеется в виду отец героини рассказа]. (Отец-от становил у нас больницу. Она сейчас ишо стоит на угоре, прямо у пристани.) «У меня, – говорит, – девка была невеста. Сын –

жених. Сын, – говорит, – поехал за сеном». С сеном едут – и девка едет на собаке в лес. На собаке в лес едё. В одной... Ну, в цём была зимой... А они едут с сеном. Она и говорит: «Ну-ко, дак куда наша девка поехала на собаке-то? Ну-ко, крици нее-то!» Тот и говорит: «Да, много не покрицишь. Оне уж он где!» Лошадь едё вперед. И те вперед. Ну, говорит, приехали, заехали в курос <?> Энто знаешь... Жонка-то прибежала и говорит: «Мама, где, – говорит, – у нас (называё девку-ту)... где? – говорит». «А, – горит, – лесной увез». Та и говорит: «Што ты наделала? Што отдала нему?» «Он на собаке сейчас ее увез!» Вот сказала, што она где-то с парнем стояла. (Вот ранние какие матки-то были. Штобы нигде рядом с парнем не стоять. Во!) «Да што ты, – говорит, – што ты наделала». Ну вот. За сеном больше не поехали. Побежали к старухам: «Ну-ко, што, бабки, таперя нам делать-то. У нас девка-то вот так вот». «Да што, – оне говоря, – матка-то с ума што ли сошла?» А в аккурат в полдень. Вот в полдень. «Кабы б, грит, тебя увез... Лесной». Ну вот. Сейцас старухи сказали так: «Запрягайте три лошади. В три церквы ежжайте молебен служить. В три церквы. В одни цасы. Там вот скажите, што в такие-то цасы будут та и та и та. И три». Вот, скажем, в Троицу бы поехали, в Троицу поехали, и в Курюмени была церква. Ну, вот по этой бы стороне в три церквы бы поехали бы. И отслужили, девушка, молебен. Кому служили – я уж этого не знаю. Всё служат. Николе больше. Никола – святитель. Всё это о людях-то <?> заботица-то. Ну вот. Дак, девушка, назавтра, назавтра утром та же жонка опять увидела (Дык это знаешь, покуль бегала домой – она и умерла.): в баню он привез. Обратно. В баню.

[А собака – это лесной был?] Ну. Это лесной и был. Он вот он ноцу-то и вымуцил ее всю. Дык это, ты знаешь, все-таки осподь дак, што узнали, што туды-то она увезена, а то где бы стали искать-то?[1]

Дословно расшифрованные полевые записи с трудом можно понять даже при наличии поясняющих комментариев собирателей. В историях действует много лиц. В приведенной выше мы встречаем последовательно:

1. отец (отец героини рассказа) – *первоначальный рассказчик*, т. е. от которого Анна Андрияновна услышала эту историю,
2. его «девка» – дочь,
3. его «сын-жених»,
4. его «жонка»,
5. «мама» – номинация свекрови, мать рассказчика, одна из «ранних маток»,
6. старухи, при обращении к ним «бабки»,

[1] Зап. от Анны Андрияновны Федосеевой, 1907 г.р., в Виноградовском р-не Архангельской обл., в 1990 г. Е. Махиновой (ФА СПбГУ, Вин19-1).

7. сама рассказчица Анна Андрияновна,
8. «девушка» – собирательница.

Все действующие лица находятся в разных отношениях с рассказчиком. Но главное, рассказ представляет собой не столько изложение событий (в том плане, который Э. Бенвенист называл «планом истории»), сколько череду реплик преимущественно прямой речи и комментариев к ним информанта для собирателя, т. е. того, что называется «план речи» по Бенвенисту. В этом то ли рассказе, то ли сценке по памяти мы имеем несколько уровней коммуникации, каждый из которых встроен в другой по принципу матрешки. Воспользуемся классической нарратологической схемой коммуникативных уровней В. Шмида [1 с. 39–49], приспособленной к ситуации устной коммуникации, и обратим особое внимание на обращения и номинации, используемые на каждом из уровней.

1. *Коммуникативный уровень фольклорного интервью*

Адресант 1: информант (*непосредственный рассказчик*).

Это-то я сама слыхала. От отца [имеется в виду отец героини рассказа]. (Отец-от становил у нас больницу. Она сейчас ишо стоит на угоре, прямо у пристани.)

Адресат 1: собиратель.

Вот, скажем, в Троицу бы поехали, в Троицу поехали, и в Курюмени была церква. Ну, вот по этой бы стороне в три церквы бы поехали бы. И отслужили, девушка, молебен. Кому служили – я уж этого не знаю. Всё служат. Николе больше. Никола – святитель. Всё это о людях-то <?> заботица-то. Ну вот. Дак, девушка, назавтра, назавтра утром та же жонка опять увидела (Дык это знаешь, покуль бегала домой – она и умерла.): в баню он привез.

Адресант 1 (информант) обращается к Адресату 1 (собирателю), используя номинацию «девушка». В севернорусском речевом этикете это обращение принято между женщинами равного статуса (к лицам младшего возраста или ровесницам).

2. Коммуникативный уровень услышанного в прошлом рассказа

Адресант 2: первоначальный рассказчик, т. е. от которого непосредственный рассказчик узнал эту историю[2].

---

[2] Далее мы будем называть нарративы первоначальных рассказчиков, последовавшие сразу за событиями «мифологической встречи», «первыми рассказами».

Точка зрения первоначального рассказчика – ведущая в тексте. От его лица именуются в «плане истории» участники коммуникации – «девка», «сын-жених», «жонка».

> У меня, – говорит, – девка была невеста. Сын-жених. Сын, – говорит, – поехал за сеном.

Адресат 2: Анна Андрияновна, которой когда-то рассказали эту историю.

3. *Коммуникативный уровень участников событий мифологического рассказа*

На этом уровне Анна Андрияновна цитирует номинации, которые были приведены первоначальным рассказчиком и которые использовали участники событий в диалогах между собой. В записанном в поле «мифологическом рассказе» звучат голоса участников событий. Так, «жонка», жена первоначального рассказчика, обращается к пославшей к лесному ее дочь свекрови – «мама», как это принято на Русском Севере.

Адресант 3: жонка.
Адресат 3: ее свекровь.

> Жонка-то прибежала и говорит: «Мама, где, – говорит, – у нас (называё девку-ту)... где? – говорит».

4. Коммуникативный уровень предполагаемых диалогов

Упоминаются коммуникации, свидетелем которых первоначальный рассказчик не был, но уверен в том, что они имели место: молебен Николе.

Перед нами нарратив, в котором изложение событий «мифологической встречи» излагается не в нарративном плане, а как «представление по ролям». Анна Андрияновна воспроизводит в репликах участников события рассказ «первоначального рассказчика», в котором впечатления еще «горячи», эмоционально насыщенны. Мы полагаем, что рассказывание, следующее сразу за «необъяснимым» событием, значимо для формирования опыта. Мы имеем дело со следующей композицией: «рассказ о первом рассказе» встроен в зафиксированный исследователями «в поле» нарратив. Тот первый рассказ участника событий (первоначального рассказчика) не выполнял развлекательной или назидательной функций, которые обычно приписывают этим высказываниям. «Первое рас-

сказывание» и есть переживание события, исполнитель первого рассказа является *перципиентом* странных событий. *Перципиентом* мы называем такого участника событий «мифологической встречи», который непосредственно испытал ощущения в результате воздействия необъяснимых сил. Перципиент слышал, видел, чувствовал, терял дорогу, разговаривал – т. е. органами чувств воспринимал проявления необъяснимого.

Часто в записанных нарративах о встрече с проявлениями «потустороннего мира» перципиент сообщает о своих ощущениях компетентному лицу, связанному с ситуацией и могущему, по мнению рассказчика, идентифицировать/объяснить происшедшее, которого мы назовем *конфидентом*. Зачастую именно конфидент, адресат «первого рассказа» и «выдает рецепт», что делать в случившейся ситуации. На эмоциональную насыщенность рассказывания указывали исследователи, обращающие внимание на прагматические параметры высказывания. Е.Е. Левкиевская отмечала относительно свойственных быличке типов референции, что они основаны на том, что «адресат речи располагает теми же сведениями об обозначаемых объектах, что и говорящий», что «характерно для фатических жанров речи, в которых эмоциональная функция превалирует над информативной» [2 с. 209]. Мы хотели бы остановиться именно на «эмоциональности» рассказов, которые при ближайшем рассмотрении оказываются не столько историями, сколько представлениями, своего рода перформансами в квадрате. Нам представляется, что не жанр обладает эмоциональной функцией, но люди переживают эмоции, пользуясь высказываниями такого типа как инструментами. Суть речевой деятельности состоит в работе переживания.

Нам приходилось писать, что мифологические рассказы и другие тексты несказочной прозы представляют собой сюжеты причинно-следственного типа [3,4]. Часто критические события, события экзистенциального опыта интерпретируются нашими рассказчиками через опыт «встречи» с иномирным. Сами события такого рода встреч, как многократно указывалось, являются «вчитыванием» в акустические, визуальные, тактильные впечатления тех самых «мифологических», «демонологических» смыслов. Запуску особой впечатлительности служат экзистенциальные переживания, «разрывы жизни»: утраты близких и имущества, болезни, выздоровления и т. п.

Моменты опыта Чарльз Пирс называл встречами Я с НЕ-Я:

> Человек в своей инертности отождествляет себя с предшествующим состоянием своего ощущения, так что новое ощущение, приходящее независимо от него, выступает как не-я. Он обладает двусторонним

> сознанием «я» и «не-я». И это осознание действия нового ощущения в разрушении старого «я» называют опытом. Вообще опыт – это то, что сам ход жизни вынудил меня думать [5 с. 165].

Психолог-феноменолог Ф.Е. Василюк в книге «Психология переживания (Анализ преодоления критических ситуаций)» описывает работу переживания, состоящую в активном созидании смысла и преодолении «разрыва жизни». Он пишет:

> Внешние действия осуществляют работу <...> через изменения сознания субъекта и вообще его психологического мира. Это поведение иногда носит ритуально-символический характер, действуя в этом случае за счет подключения индивидуального сознания к организующим его движение особым символическим структурам, отработанным в культуре и сконцентрировавшим в себе опыт человеческого переживания типических событий и обстоятельств жизни [6 с. 28–29].

Предметом нашего интереса, таким образом, являются не мифологические представления и сюжеты, но ситуации повышенной неопределенности и феномены опыта, при которых люди обращаются к бытующим в культуре сюжетам и представлениям для переживания событий.

Нарративизация события опыта может происходить в разных коммуникативных контекстах. Исследователи особое внимание уделяют ситуациям досужей или ритуализированной беседы. Рассказывание быличек в данных контекстах представляет собой обмен репликами. В одном случае мы имеем дело с обменом быличками – их рассказыванием по кругу. В другом – имеет место двухчленная форма актуализации одного нарратива: податель первой реплики разворачивает сюжет, податель второй – называет имя сверхъестественного явления [2,7]. Участники коммуникации здесь – фигуры равной компетенции. Обмен репликами-историями в ситуации беседы преследует несколько целей. Во-первых, подтвердить имя события, «чтобы таким образом опыт был освоен», поскольку, согласно Е. Мигуновой, речь в быличке идет не о персонаже, а о событии, случившемся с человеком [7 с. 251]. Во-вторых, обмен быличками служит подтверждению статусно-коммуникативной компетенции участников беседы. Кроме того, Е. Левкиевская, как уже отмечено, акцентирует важность эмоциональной составляющей, которая, посредством совместного переживания участников, способствует успеху информационной и дидактической функций быличек [2 с. 188]. Ситуацию статусного неравенства коммуникантов

исследователи считают «неправильным контекстом» (например, соответствующим разговору собирателя с информантом).

Между тем не сложно заметить, что ситуация беседы есть ситуация, дистанцированная от события – как темпорально, так и экзистенциально, в том смысле, что опыт перципиента-рассказчика к тому моменту уже должен состояться.

Рассмотрим пример.

> Меня саму давил. Когда у меня умер муж, я его не видела во сне. А увидела через девять месяцев. Всё говорю вам, наплету. [Дак вы так хорошо рассказываете, что мы так слушаем-слушаем!] И вот я только усну. Обычно я ложилась спать, было, в десять, в одиннадцать, полодиннадцатого. И вот где-то заснула, и вот на меня будто где-то навалился человек. Тяжёлый! Грузной-грузной! И вот чувствую, что меня давит, и ничем не могу пошевелить и ничё не понимаю. Это во сне-то вижу, где-то будто он шёпчет, шёпчет, и я никак понять не могу. Говорят, что иногда он чё-то шепчет, домовеюшко, но нескоро разберёшь. Чё-то лекочет. «К худу», – говорит. Лекочет опять не поймите. Ну, вот плохо говорит. А я-то тоже, вроде, ещё перво время ночью бояться-не боялась, но худо было всё равно: одна в доме. Ну и вот. И чё-то руки-ти у меня как-то, будто этого человека я с себя сдвигаю-сдвигаю. Никак сдвинуть-то не могу, дак вот маленько где-то правую руку просунула, крест наложила, он с меня скатился, говорит: «Догадалась!» [сухим, сжатым голосом]. То ли я во сне вижу, то ли я во сне видела, то ли мне так сказало – я разбудилась. Лежала-лежала-лежала-лежала. Вот, говорит, на мне человек лежал и нету. Тёмно ведь, тёмно в октябре. Ну и не знаю, в чём дело, чё тут тако. Свет зажгла – без пятнадцати двенадцать. Ну минут пятнадцать, наверно, лежала я, до самой полночи вот. И с той поры до нынешней поры я раньше двенадцати не волюсь. У редко! Уж когда заболею – свалюсь. В двенадцать разбужусь. Вот отчего тако? Не знаю. На друго утро встала пошла к Жене у сестры, ну она там живёт, дальше дак. Пришла – её дома нету. Пошла на кладбищё к мужику. Человек-от голый, будто вот на мне кто пихается голый. Ну и на кладбище сходила, майку снесла, зарыла. Обратно иду, она идёт вот отсюда из Волости. Говорит, а обычно мы с ей ходили. Вот, наверно, на кладбище не ходила она: «Пойдёшь, скажи, дак я с тобой схожу». «Чё, – говорит, – одна на кладбище ходила?» Я говорю, вот так и так. Она говорит: «Ну, это тебя домовеюшка давил. Наверно, – говорит, – плакала вечером?» Я говорю: «Нет, не плакала, ничё не думала. Наоборот, повалилась рано». «Домовеюшко давил. Ничё не сказал?» Я говорю: вот так-то так сказал, говорю, чё, дак чё-то поняла и не поняла: «Догадалась!» [сухим сдавленным голосом]. Ну, я руку-то тоже уж это, маленько крест-от, не там, не видит [показывает, что крест неширокий наложила], только тут. Видно,

> надо крест. А я не молилась, и не крещёна. Дак вот с той поры, ну светло-то тоже нынче-то, а темно, так валюсь, крест-от наложу. Надо ли не надо, ладно ли неладно, понимаю ли не понимаю. А говорят, надо. Вот так. Вот так. Таки дела. Не знаю я домовеюшко, кто знат, от людей слыхала. А говорят, прилив крови быват. Кто по-учёному-то скажет «прилив крови», а старики-ти... Ой[3].

Нарратив отвечает всем перечисленным выше критериям: есть событие «встречи» и есть первый адресат-конфидент, причастный горизонту события (женщина, с которой рассказчица обычно посещает кладбище) и авторитетный для того, чтобы идентифицировать событие: дать ему имя и квалифицировать с точки зрения соответствия / несоответствия норме (плакала / не плакала вечером) (см. [2 с. 176–178; 4; 7 с. 243–252]). Нарратив содержит, конечно, больше того, что могло быть артикулировано в «первом рассказе» (рассказе по факту) – то, чем он оброс в ходе дальнейших исполнений/интеракций. Таким элементом является последующий режим сна рассказчицы, которому событие рассказа послужило прецедентом. Возможно, что и элемент общего знания – «Говорят, что <...> шепчет домовеюшко» – включен в рассказ в качестве пояснения для «непосвященных» – девушек-исследовательниц. Само событие вписывается в предлагаемый «традиционным» запасом знания типовой сюжет (сюжетного типа «Догадалась!»). Тот же запас предоставляет и схему интерпретации этой ситуации повышенной неопределенности / сценарий ее разрешения: явление голого «мужа» – зарывание майки на могиле. Все это должно помочь субъекту пережить событие. Он, таким образом, уже заранее вооружен, заранее «знает». Но только рассказывание и обратная связь делают опыт очевидным[4] и совершившимся, только идентификация, полученная от значимого другого, придает переживанию окончательную форму.

«Первые рассказы» – это, повторимся, рассказы конфиденциальные. Первая реплика адресована конфиденту, выбранному перципиентом метафизического опыта, первоначальным рассказчиком – человеку близкому ему и зачастую включенному в контекст события. При этом коммуникативная ситуация первого, конфиденциального рассказа подразумевает неравенство компетенций коммуникантов. Например:

---

[3] Зап. от ж., 1932 г.р., в Мезенском р-не Архангельской обл. в 2007 г. А.А. Чечик, А.Ю. Цветковой (ЭАРП, DTxt07-075_Arch-Mez).

[4] В хайдеггеровском смысле: «сообщающая речь делает свой предмет очевидным и, таким образом, доступным другому» [8 с. 32].

Не знаю, у меня дома, дак я не знаю кто: я дома спала – еще девкой была – вот в третьей комнаты, господи, спала вот в прихожей – всё ведь прибежала <?> – и мне ночью рука шерстна-шерстна как тяпнула на меня на живот, на живот. Я как – зареветь я не могу. Я пощупала руку-то – ой, рука-то большая. Я руку-то отдернула и... и не могу зареветь-то. Потом он когда руку-то стянул, я заревела и прилетела в кухню, мама говорит: «Чё с тобой сделалось?» Я говорю: «Мама, там кто-то у нас, – говорю, – под койкой есть: такая шерстнатая, – говорю, – рука, меня, – говорю, – так я не могу закричать». Она говорит: «Поди, вались сюда – не ходи». Я говорю: «Я больше...» И с той поры я больше в прихожей не спала – боялась. Прямо вот такая – прямо как мужская рука, большая, шерстнатая! Я и задела эту руку-ту. Чё такое? Ладно. Я потом после говорю: «Мама, это чё такое?» Она говорит: «Это тебя наверно домовой из дома выживает»[5].

[Говорят, еще бывает соседко как-то ревит, ну – соседушка?]
Ну, соседка ревит, так это не перед добром.
[Не перед добром?]
А вот раз у меня было, ну, не года 2 ли 3 назад, ну, может 2, может 3... Вот этот тоже в баню...правда, чай пили, он ушел в баню, я вот чего [нрзб.] чай пью. Слышу: кто-то соскочил. Думала – кошка, оглянулась – кошка лежит там, никого нет. К этой бабке пришла, вот к этой – к Анне-то Давыдьевне, я говорю: «Кто-то скачет». Она говорит: «Соседко скачет». Правда это, это точно. [Это она вам сказала, что...] Да, да, да.
[И чего она сказала делать?] Нет, ничего, надо четверть – кусок хлеба разрезать да положить в углы, да и всё. [Для соседки?] [нрзб.] всех по местам...Он жил видно в избе. [Так это 4 угла – в хлеву или в избе?] Я забыла уж – в избе, вроде. Вот и не один раз у меня так: Васька идет в баню, сижу – чай пью. Кто-то тут – как я думаю, кошка, кошка назаде лежит. Потом к Давыдьевне пришла как-то, я говорю [нрзб.] этот соседко. «Это, – говорит, – ничего страшного»[6].

Дочь – мать, молодка – свекровь, внуки – бабушка, недавняя вдова – бывалая соседка, замужняя женщина – «знающая» и т. п. – вот характерный состав участников первичного диалога – перципиентов-рассказчиков и их конфидентов. Реплика первых состоит из повествования о случившемся и финального вопрошания: «кто это?» или «что это?», реплика вторых – в компетентной интерпретации услышанного: конфиденты называют имя сверхъестествен-

[5] Зап. от ж., 1927 г.р., в Мезенском р-не Архангельской обл. в 2008 г. О.Г. Хон, А.В. Степановым (ЭА РП, DTxt08-274_Arch-Mez).

[6] Зап. от ж., 1932 г.р., в Верховажском р-не Вологодской обл. в 2007 г. Е.Б. Толмачевой, А.В. Степановым (ЭА РП, DTxt07-034_Vol-Verch).

ного агенса, поясняют его намерения, справляются о возможном нарушении той или иной нормы со стороны перципиента, характеризуют валентность события, выдают «рецепт» для исправления ситуации и под.

Особый накал событие имеет в тех широко известных сюжетах, когда конфидент является одновременно и участником самого этого события, т. е. сверхъестественный агенс является в его облике. Коммуникация о событии здесь вытекает из самого его сюжета.

Например:

> Я вот в школу ходила, дак видела доброходушка-то сама. [Как это так?] А вот второй или в третий класс помню ходила там на Монастырской. Шла из школы, сразу мне видно писать захотелось, я пришла туда – не туалеты были, а лестница на двор, дак между-то лестницей встала – что это? Бабушка идет с кузовом, с сеном, в подклет пошла, по двору-то идет к подклету, подклет открыла, пошла – бабушка как бабушка. Пришла в избу-то, а бабушка-то сидит у судёнки. *Я сначала-то не знаю чё и говорить.* Я говорю: «Бабуш, я сейчас видела, ты ходила в подклет». Говорит: «Как в подклет? С чем?» А говорю: «С кузовом, в кузове сено». «Ой, – говорит, – девка, это знаешь чего? Это доброходушка передавывает – после меня подкармливает скотину». [А, это ее доброходушка был?] Ч.Н.А.: Да. Ч.Т.С.: Видно. Ну, я увидела, пришла, а она сидит у суденки[7].

> Да у нас вот на ферме работала вот Тани Смирновой бабушка, и я тогда работала дояркой. А сторож был Иван Александрович. В двенадцать часов ночи он пошел, это, и потом она пришла утром и говорит: «Ты, Шурка, паря, чего ночью-то приходила?» «Да что ты, – говорит, – Иван Александрович, я не приходила!» «А, – говорит, – да как не приходила? По ходу ходила, у коров трясла». «Дак *он*, – говорит, – в чьем-то облике показался. Я, – говорит, – не приходила».
> [Это он помогал?] Да он помогал, трясет как доброходушко, трясет корм для коров. «Шурка, – говорит, – ты чего ночью-то приходила?» «Я, – говорит, – не приходила ночью – доброходушко показался»[8].

Безусловно, каждое последующее рассказывание выстраивает событие-референт, и «окончательные» формы нарратив получает после многократных воспроизведений. Нарративы, которые мы

---

[7] Зап. от ж., 1928 г.р., м. 1929 г.р., в Сямженском р-не Вологодской обл. в 2006 г. А.В. Степановым (ФА СПбГУ, Сям20-156).

[8] Зап. от ж., 1936 г.р., в Сямженском р-не Вологодской обл. в 2005 г. Д.К. Туминас, А.С. Семеновой (ФА СПбГУ, Сям19-17).

записываем в «поле», возможно, уже не те, какими они были в акте первого рассказа. Но рассказы, которые мы имеем, уже самой своей композицией (структурой) предъявляют изначальную ситуацию: когда неопределенность была непосредственно дана сознанию и когда она была «пережита» в коммуникации, через, выражаясь словами М. Мерло-Понти, «рефлексию в другом» (эмпатическое «подхватывание мысли (переживания) другого с опорой на речь») [9 с. 235]. Именно здесь происходит «перевод опыта на язык» (согласно термину Билла Эллиса [10]).

Рассказы по факту, безусловно, со временем переходят в нарративы на досужих или ритуализированных беседах. Там они обретают собственные функции и эмоциональное напряжение. Но, в принципе, эти контексты «первого рассказа» и ритуализированной беседы нет смысла противопоставлять. Индивидуальный опыт, явленный во «встрече» и пережитый в первом диалоге, в ситуации беседы закрепляется в групповой культурной памяти, сообщая ей те самые «символические структуры, концентрирующие опыт переживания» [6 с. 28–29], чтобы будущие опыты были снабжены необходимым арсеналом смыслопорождающих паттернов («культурных схематизмов» [6 с. 161]). Таким образом, осуществляется системная рекурсия смыслов. Показательно, что возраст рассказчиков на момент события очень часто молодой – и физически и социально, т. е. они живут со своими рассказами и копят их до тех самых «бесед» «бывалых». Отметим также, что в ситуациях, значимых для всего сообщества, касающихся базовых принципов его самоорганизации – в таких, например, как потеря человека, – обсуждения/беседы возникают без отрыва от события, они вовлечены в событие (об этом см. [2]).

Рассказы, содержащие цитацию «первых рассказов» и интерпретации конфидентов, отличаются по эмоциональному накалу и работе «созидания смысла». Опыт у каждого индивидуальный – это «разрыв жизни», который нуждается в деятельности по созиданию смысла. «Разрыв жизни» – ситуации старости и приближения смерти, вдовства, потери ребенка. Но в деятельности опыта участвуют многие. В рассказах-перформансах мы слышим хор голосов: свидетелей, толкователей, утешителей – соучастников событий и опыта. В устной речевой культуре экзистенциальный опыт переживается в диалоге перципиента и конфидента, обмене репликами в пределах их компетенций. Можно предположить, что чем более книжной и письменной становится культура, тем меньше голосов звучит в перформансе, тем более нарративным становится рассказ. Следы речевого соучастия в опыте другого мы слышим в репликах прямой речи тех самых «невнятных рассказов», с которых мы начали эту статью.

Сокращения

ЭА РП – Электронный архив «Российская повседневность» АНО «Пропповский центр: гуманитарные исследования в области традиционной культуры»

ФА СПбГУ – Фольклорный архив Санкт-Петербургского государственного университета

Литература

1. *Шмид В.* Нарратология. М.: Языки славянской культуры, 2003. 312 с.
2. *Левкиевская Е.Е.* Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М.: Индрик, 2006. С. 150–213.
3. *Веселова И.С.* Случай: дискурсивные и поведенческие измерения // Natales grate numeras? Сборник статей к 60-летию Георгия Ахилловича Левинтона. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2008. С. 179–191.
4. *Веселова И.С.* Событие жизни – событие текста [Электронный ресурс] // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/veselova5.htm (дата обращения 03.03.2019).
5. *Пирс Ч.С.* Учение о категориях. О знаках и категориях // Пирс Ч.С. Избранные философские произведения / Пер. с англ. М.: Логос, 2000. С. 96–175.
6. *Василюк Ф.Е.* Психология переживания. М.: МГУ, 1984. 240 с.
7. *Мигунова Е.А.* К вопросу о функции мифологического рассказа // Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве. СПб.: Европейский дом, 2002. С. 243–252.
8. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. 408 с.
9. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999. 608 с.
10. *Ellis B.* “When is a Legend?”: An Essay in Legend Morphology // The Questing Beast: Perspectives on Contemporary Legend. Vol. IV. Ed. Bennet G., Smith P. Sheffield: University of Sheffield, 1989. p. 31–54.

References

1. Schmid W. Narratology. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul’tury Publ.; 2003. 312 p. (In Russ.)
2. Levkievskaya EE. Pragmatics of mythological text. In: *Slavic and Balkan Folklore. Semantics and Pragmatics of the Texts*. Moscow: Indrik Publ.; 2006. p. 150–213. (In Russ.)
3. Veselova IS. A Case: Discursive and Behavioral Dimensions. In: *Natales grate numeras? Papers presented to George Akhillovich Levinton’s 60th birthday Anniversary.* Saint Petersburg: Izdatel’stvo Yevropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge Publ.; 2008. p. 179–191. (In Russ.)

4. Veselova IS. Event in the Life – Event in the Text [Internet]. *Folklore and Postfolklore: Structure, Typology, Semiotics*. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/veselova5.htm [data obrashcheniya 3 March 2019]. (In Russ.)
5. Peirce ChS. The Doctrine of Categories. About Signs and Categories. Peirce ChS. *Selected philosophical works*. Moscow: Logos Publ.; 2000. p 96–175. (In Russ.)
6. Vasilyuk FE. Psychology Experiences. Moscow: MGU Publ.; 1984. 240 p. (In Russ.)
7. Migunova EA. To the Question of the Function of the Mythological Story. In: *Traditional models in folklore, literature, art*. Saint Petersburg: Yevropeiskii Dom Publ.; 2002. p. 243–252. (In Russ.)
8. Heidegger M. Being and Time. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.; 2011. 408 p. (In Russ.)
9. Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*. Saint Petersburg: Yuventa, Nauka Publ.; 1999. 608 p. (In Russ.)
10. Ellis B. "When is a Legend?": An Essay in Legend Morphology. In: *The Questing Beast: Perspectives on Contemporary Legend*. Vol. IV. Ed. Bennet G., Smith P. Sheffield: University of Sheffield Publ.; 1989. p. 31–54. (In Eng.)

Информация об авторах

Инна С. Веселова, кандидат филологических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., 11; АНО «Пропповский центр: гуманитарные исследования в области традиционной культуры», Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, 1-я линия Васильевского острова, 4; *veselinna@mail.ru*

Андрей В. Степанов, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., 11; АНО «Пропповский центр: гуманитарные исследования в области традиционной культуры», Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, 1-я линия Васильевского острова, 4; *dobrohodushka@yandex.ru*

Information about the authors

Inna S. Veselova, Cand. of Sci. (Philology), Associate Professor, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia; bld. 11, Universitetskaya nab., Saint-Petersburg, Russia, 199034; "The Propp Centre for Humanities-based Research in the Sphere of Traditional Culture", Saint Petersburg, Russia; bld. 4, 1-ya Liniya Vasilievsky Island, Saint-Petersburg, Russia, 199034; *veselinna@mail.ru*

Andrey V. Stepanov, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia; bld. 11, Universitetskaya nab., Saint-Petersburg, Russia, 199034; "The Propp Centre for Humanities-based Research in the Sphere of Traditional Culture", Saint Petersburg, Russia; bld. 4, 1-ya Liniya Vasilievsky Island, Saint-Petersburg, Russia, 199034; *dobrohodushka@yandex.ru*

УДК 82-84

Мнимая истинность, или Как происходит провербиальный перформанс

Анастасия А. Гавриленко
Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия, bylavsmolence@gmail.com

Аннотация. В данной работе автор обращается к проблеме идентификации высказывания, произнесенного в спонтанной устной речи, как провербиального. По ее мнению, не количество фиксаций в словарях задает провербиальность изречения, а определенные признаки и условия (коммуникативные константы и конвенции), которые участвуют в создании провербиального перформанса.

Особое внимание в статье уделено коммуникативным константам – авторитетности и истинности. Авторитетность задается «правильной» организацией пословиц (параллелизмом, метафоричностью, ритмом, рифмой и др.). Однако такая структурированность обеспечивает и другую константу, навязанную и в то же время востребованную, – истинность. Из-за устоявшегося мнения о пословицах как о «гласе народа» или «зеркале народной мудрости» они в речи звучат самодостаточно и не требуют доказательств. Тем не менее явление контрадикции, которое проявляется и при употреблении паремий, и в самом провербиальном пространстве, говорит о мнимости явления истинности. Несмотря на это, указанные коммуникативные константы позволяют провербиальному перформансу осуществиться.

Коммуникативные конвенции, в свою очередь, проявляются в способности говорящего употреблять паремии к месту, сопоставляя элементы текстовой реальности с элементами ситуации. Такая возможность связана с пониманием семантики самих провербиальных высказываний. Также надо учитывать тот факт, что их произнесение регулируется и социальными факторами.

Ключевые слова: паремиология, паремии, пословица, провербиальный перформанс, авторитетность, истинность

Для цитирования: Гавриленко А.А. Мнимая истинность, или Как происходит провербиальный перформанс // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2019. № 4. С. 25–39.

© Гавриленко А.А., 2019

Imaginary truth value, or How Proverbial Performance unfolds

Anastasiia A. Gavrilenko
Saint Petersburg University,
Saint Petersburg, Russia, bylavsmolence@gmail.com

Abstract. This paper appeals to the identification problem of used in spontaneous speech utterance as proverbial. In author's opinion, it is not fixation in dictionaries that sets proverbiality of a statement but certain features and conditions (constants and conventions), that take part in creating proverbial performance.

Special attention is devoted to communication constants, credibility and truth. 'Straight' organization (parallelism, metaphoricity, rhythm, rhymesets, etc.) sets credulity of proverbs. By the way, such structuredness provides another constant – truth, which is enforced and in-demand at the same time. Because of well-established opinion of proverbs (they are the voice of the people and mirror of folk wisdom), they sound persuasive and do not need evidence while used in speech. Nevertheless, contradiction both in the situation of using proverbs and in the proverbial space itself argues seeming of truth. Despite this, communication constants the author is saying about let proverbial performance happen.

Communication conventions, in their turn, appear in the speaker's possibility of using a proverb in place, that is of matching elements of textual reality with elements of situation. Such opportunity is connected with understanding semantics of proverbial utterances themselves. It is important to take into account that social factors regulate their using too.

Keywords: paremiology, proverbs, proverbial performance, credibility, truth

For citation: Gavrilenko AA. Imaginary truth value, or How proverbial performance unfolds. *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*. 2019;4:25-39.

Пословица выражает
скорее относительную,
чем абсолютную правду.

Б. Кершенблатт-Гимблетт.
К теории провербиального значения[1]

Введение

Большинство исследователей при изучении провербиальных текстов используют данные словарей с отобранными пословицами и поговорками, в которых отсутствуют паспортные данные или приводятся в лучшем случае примеры из художественной литературы[2]. При этом инструменты, позволяющие вычленять то или иное высказывание из спонтанной речи и относить его к группе пословиц или поговорок, до сих пор не были четко сформулированы. Неясно, кто и как присуждал выражению статус провербиального и каким образом оно (выражение), прозвучавшее в спонтанной или, наоборот, подготовленной речи, было распознано, а затем вычленено из коммуникативного потока (и было ли).

В представленной работе будет предпринята попытка посмотреть на провербиальные высказывания как на речевые действия. Задача состоит в том, чтобы понять, за счет чего совершается провербиальный перформанс и какие существуют признаки, маркирующие высказывание как пословицу или поговорку в спонтанной речи. Как отмечала Е.Е. Жигарина, жанр паремии – категория коммуникативная [4]. Лишь ситуация, актуальная и сиюминутная, определяет жанр паремиологического высказывания.

Провербиальный перформанс

Изучение провербиальных высказываний в потоке устной речи ставит исследователя перед проблемой сложности распознавания малых форм фольклора. Е.Е. Жигарина, анализировавшая бытование пословиц в спонтанной речи, столкнулась с высказываниями-новообразованиями, носящими единичный характер, то есть такими, которые не нашли своего текстового аналога в сборниках пословиц и поговорок. Например: «Лучше

[1] ...it expresses relative rather than absolute truths... [Перевод мой. – *А. Г.*].
[2] См., например [1–3].

утонуть в сале, чем разбиться на костях; Хорошая книга всегда потрепана». Несмотря на тот факт, что эти выражения не являются общеупотребительными и узнаваемыми и что они не подверглись социальной цензуре [5], по мнению Е.Е. Жигариной, их можно и нужно относить к провербиальному жанру. Исследовательница пишет: «...если текст в ситуации соответствует структурно-семантическим критериям пословицы, то в данном контексте произнесения он будет пословицей» [4 с. 75]. Приведенные примеры высказываний можно отнести к одному из четырех выделенных Г.Л. Пермяковым [6] логико-семиотических инвариантов: *Лучше утонуть в сале, чем разбиться на костях* – «Если одна вещь обладает каким-то (положительным свойством), а вторая не обладает им, то первая вещь предпочтительнее второй»; *Хорошая книга всегда потрепана* – «Если вещь обладает каким-то свойством, то она обладает и другим свойством». Обе фразы также являются аподиктическими суждениями: их семантика придает им достоверный статус.

Исследование записей употребления пословиц и поговорок в спонтанной речи, позволившее познакомиться с новообразованиями, раскрыло одну из составляющих провербиального перформанса – наличие определенных сигналов, помогающих идентифицировать то или иное высказывание как пословичное изречение. Е.Е. Жигарина показала, что к ним относятся логическая структура и семантика. Однако маркером опознавания паремии служит и их поэтика. По мнению Ш.Л. Ароры [7], провербиальность создается посредством признаков, внутренне присущих пословицам, как то: метафоричность, ритм, параллелизм и т. д. Исследовательница провела опрос: респондентам предлагалось распределить на три группы двадцать пять пословиц (известная пословица, возможная пословица и не пословица), среди которых лишь две были настоящими изречениями, а двадцать три – составленными специально для исследования. Результаты показали, что «псевдопословицы» воспринимаются опрашиваемыми наравне с истинными, что говорит о явной значимости оформляющих высказывание признаков. Слыша незнакомое клишированное изречение, собеседник ориентируется на присущие пословицам признаки, посредством чего у него может возникнуть мнимое узнавание (“false recognition”).

Ш.Л. Арора указывала на то, что «*действительный* возраст и *действительная* распространенность малозначительны и при первоначальном восприятии, как видится, совершенно не известны. Для успешного провербиального перформанса важно и существенно то, что вызывающее сомнение высказывание, очевидно, было произведено не говорящим и что оно принадлежит к категории “говорят”,

а не “я говорю”»[3] [7 p. 8]. Именно упорядоченность, которая, стоит отметить, свойственна всем фольклорным жанрам [8], маркирует речь как чужую. Таким образом, любое структурированное высказывание, соответствующее представлению о паремиях, относится к рубрике «говорят», «говорится», а значит, определяется как известное и общеупотребительное. Думается, что в данном случае важно не то, что за употребленной провербиальной фразой стоит фиксация в многочисленных словарях, а то, что ей имманентно присуща определенная упорядоченность: структурная и семантическая узнаваемость происходит не на уровне содержания, а на уровне формы. Поэтому провербиальным высказывание становится непосредственно в момент произнесения. Даже если употребление выражения носило единичный характер, существенным является то, что провербиальный перформанс состоялся и был осуществлен тактический ход.

Момент идентификации определенного высказывания как пословицы или поговорки является важным этапом осуществления провербиального перформанса. Какой бы строго организованной ни оказалась фраза, слушатель может, во-первых, не уловить сигналов провербиальности, а во-вторых, не владея в полной мере провербиальным кодом, не распознать ее смысл. Когда узнавание произошло, возможность осуществления провербиальной тактики задается наличием коммуникативных констант и соблюдением коммуникативных конвенций. Коммуникативные константы – авторитетность и истинность – являются основанием, позволяющим говорящему придать своей речи неопровержимость и весомость. Суггестия обусловлена оперированием именно этими понятиями, априори подразумеваемыми. Коммуникативные конвенции связаны, в свою очередь, с основополагающей функцией пословиц и поговорок – моделирующей, обозначенной Г.Л. Пермяковым. Возможность употребления паремии определяется ее семантикой и способностью говорящего приложить ее к конкретной ситуации.

[3] “*Actual* age and *actual* currency are of little significance, and in an initial hearing are obviously completely unknown. What is [во всех случаях курсив источника мой. – *А. Г.*] significant, and essential to the success of any proverb performance, is evidence that the utterance in question was ‘not made up' by the speaker; that it belongs to the category of 'they say”, not “I say’ ” [Перевод мой. – *А. Г.*].

Коммуникативные константы

В самых ранних трудах, посвященных изучению пословиц, исследователи обращали внимание на особую поэтичность этих фольклорных жанров и наличие в них архаичных черт [9–14]. Синтаксический параллелизм, ритм, рифма и устаревшие слова – эти особенности, безусловно, маркируют такого рода высказывания в спонтанной речи.

Дж. В. Дю Буа, анализируя ритуальную речь, показал, что ей свойственны четыре признака: 1) комплементарность (наличие архаических элементов, заимствований, иносказаний и метафор), 2) ограниченный характер (беглость речи, фиксированная интонация), 3) параллелизм на уровне звуков, грамматики и значения и 4) медиация, которую исследователь понимает как «передачу послания через дополнительное звено (или звенья), так что просто взаимодействие говорящего и слушающего усложняется» [15 с. 208]. Перечисленные признаки понижают контроль говорящего за высказыванием, делая его (высказывание) самоочевидным, то есть таким, где «...указание на эвиденциальность (или на авторитет) содержится в самом высказывании» [15 с. 211]. Такого рода указание присуще и провербиальному жанровому комплексу. Ритмическая, синтаксическая, семантическая упорядоченности, а также способность архаизировать слова и их морфологические признаки выводят пословицы в статус авторитетных источников. Говорящему не требуется доказывать, оправдывать или подтверждать содержащееся в выкристаллизованной форме суждение: оно в этом не нуждается.

К.В. Чистов, занимавшийся проблемой фольклорных форм в устной речи, писал, что фольклорным жанрам свойственна определенная степень урегулированности, или структурированности [8]. Следовательно, каждое фольклорное высказывание, являясь «чужим высказыванием» [16 с. 7], обладает самоочевидностью. Однако особенность провербиального жанра заключается также и в том, что его авторитетность связана и с понятием «квантор общности», который был описан А.А. Крикманном [17 с. 153]. Хорошим примером, на мой взгляд, является дифференциация в школьной практике определенно-личных и обобщенно-личных предложений. Каждый восьмиклассник должен усвоить, что фразы «Пойдешь в кино?» и «Тише едешь – дальше будешь» относятся к разным видам односоставных предложений. При этом единственный критерий, служащий обоснованием для создания отдельного вида, – это потенциальное отнесение действия к любому лицу: «*Ты* пойдешь в кино?», но «*Каждый* тише едет...». Грамматическое оформление такого

признака, как квантор общности, или стремление к генерализации смысла, свидетельствует о том, что он (признак) артикулируем: на него указывают и ему обучают. Тем самым высказыванию, которое касается всех и каждого, оформленному при этом в лаконичной и по возможности упорядоченной форме, присуща авторитетность.

Авторы методических рекомендаций писали: «Употребляющий народную пословицу как бы говорит: “То, что я утверждаю, это не только мое мнение, но и мнение народа, это истина, установленная народом. Пословица не судима”» [18 с. 3]. Обращение к пословицам как к истинным суждениям востребовано. Красноречивыми высказываниями об истинности и народной мудрости паремий сопровождается большинство сборников. Их воспринимали и продолжают воспринимать как медицинскую справку, исторический документ, юридический акт или справочник правил поведения [19,20,21,22]. Избранные паремии участвуют в моральном воспитании школьника[4],[5]. Однако многоуровневая упорядоченность, лаконичность, квантор общности работают на их авторитетность, а не истинность. Б. Кершенблатт-Гимблетт замечает: «Форма пословицы усиливает этот эффект за счет того, что звучит так “правильно”. Четкая симметрия и остроумная сочетаемость звучания и значения, емкие формулировки логических отношений, искусно организованные повторы, структурный баланс и знакомые метафоры резервируют общие принципы и создают ощущение, что все, что звучит так правильно, должно быть правдой. <...> Но это не означает, что пословицы на самом деле устанавливают абсолютную правду» [24 с. 111]. Устои истинности и народности паремий не выдерживают выявленного феномена контрадикции, а именно наличия

[4] Будучи студенткой четвертого курса отделения «Отечественная филология», я проходила педагогическую практику в школе и должна была провести уроки, в том числе и по литературе. По счастливой случайности мне досталась тема по русским пословицам и поговоркам. При обсуждении плана урока учительница попросила меня привести примеры пословиц. Одна из них вызвала у нее негодование: *В волчьей стае по-волчьи вой*. Учительница рассказала о некой преподавательнице, которой не следовало по моральным принципам «по-волчьи выть». Мне дали понять, что эта пословица никоим образом не соответствует тем высоким требованиям, которые приписаны малым жанрам фольклора в школьном дискурсе. Шестиклассники должны быть воспитаны в среде правильной провербиальности.

[5] Стоит отметить, что в таких работах речь идет об избранных текстах, в набор которых не включаются, например, «заветные» пословицы. См., например, [23].

в «провербиальном пространстве» [25] антонимичных пословиц и поговорок[6].

В свете сложившейся и узаконенной рецепции пословиц как истинных суждений явление антонимии вызывает больший интерес: нельзя с уверенностью предположить, что обе стоящие в паре паремии (например, *Работа не волк – в лес не убежит* и *Не откладывай на завтра то, что можешь сделать сегодня*) в равной степени являются правдивыми. Г.Л. Пермяков писал, что так же, как и для слов и фразеологизмов, для устойчивых выражений характерны явления омонимии, синонимии и антонимии [6,26]. В дальнейшем наблюдения над провербиальным пространством сводились по большей части к описанию явления вариативности их формальной организации. Анализ этого свойства пословиц и поговорок проводился в разных исследованиях как в синхронном [4,27,28], так и в диахроническом [29] аспекте.

Е.В. Вельмезова в своих работах [30,31] исследует явление смысловой противопоставленности. Объяснения сводятся, во-первых, к противоречивости, свойственной самому коллективному менталитету, и, во-вторых, к происхождению паремий из разных социальных групп. Сама исследовательница придерживается той точки зрения, согласно которой явление *смысловой противоречивости пословиц* (“crossing of proverbs”) обусловлено существованием дескриптивных и прескриптивных устойчивых выражений, первые из которых описывают некое положение дел и поведение, а вторые – предписывают. Однако существует еще одно предположение, высказанное Д. Кремом и А. Тотне Литовкиной (на которых сначала ссылается Т.М. Николаева, а затем и Е.В. Вельмезова). Идея Д. Крема, дополненная в пересказе Т.М. Николаевой выводами отечественного исследователя Ю.И. Левина о провербиальном пространстве, основывается на том очевидном факте, что «в ментальном слое, к которому апеллирует пословица, нет противоречий в научно-логическом значении этого слова» [32 с. 155]. А. Тотне Литовкина обосновывает этот факт в ключе, близком моему подходу: «Будучи обобщением, пословица сама по себе не может быть определена как “истинная” или “ложная”. Люди выбирают пословицу в соответствии с ситуационными потребностями – а не в соответствии с их общим абстрактным смыслом» (цит. по [32 с. 155]).

В работе под красноречивым названием «Противоречат ли пословицы?»[7] К. Янках сводит предположение о существовании

[6] Кершенблатт-Гимблетт также связывает преувеличенность мнения о правдивости пословиц с явлением их смысловой противоречивости, уделяя больше внимания, однако, ситуативной контрадикции.

[7] “Do proverbs contradict?” [Перевод мой. – *А. Г.*]

антонимичных пословиц к «исследовательскому конструкту» (“scholarly construct”) [33]. Автор аргументирует свой тезис ключевой особенностью паремий, а именно функционированием в контексте. Существующие на бумаге устойчивые предложения, действительно, описывают некие культурные факты, которые могут противоречить друг другу, ставя под сомнение такую важную характеристику, как истинность. Однако, будучи речевым инструментом в достижении определенной цели, они (паремии) перестают ориентироваться на факты, так как принимают на себя функцию мнения, и категория истинности уже не ставится под сомнение. Идеи А. Тотне Литовкиной и К. Янкаха подтверждают тот факт, что суггестивная сила пословиц и поговорок «замораживает» способность слушающего оценивать предложенное высказывание в категориях истинность/ложность и лишь позволяет соглашаться с предложенным правдивым мнением или отвергнуть его. Стоит сравнить процитированную выдержку из «Методических рекомендаций...» с прямой речью предполагаемого лица, использовавшего паремию, в описании К. Янкаха: «Используя культурный трюизм, чтобы придать мнению весомость, говорящий, возможно, и в самом деле говорит своей аудитории: “Так... Если все вы принимаете приведенное в пословице суждение за непреложную истину, освещенную нашими отцами и ниспосланную нам, вы, возможно, также разделите и выдвинутую мной точку зрения”» [33 с. 133]. В обоих случаях можно увидеть апеллирование к устоявшемуся стереотипу: пословицы истинны. Думается, что когда-то созданный образ зеркала народной мудрости поддерживается за необходимостью осуществлять коммуникативные тактики.

Таким образом, «правильная» организация пословиц задает их авторитетность. Будучи «гласом народа», не требующим доказательств, в речи они звучат самодостаточно. Положение об их истинности тем не менее является мнимым. Контрадикция, существующая как в контексте употребления паремий[8], так и в провербиальном пространстве, обнаруживает ложность этого устоявшегося мнения. Однако авторитетность и мнимая истинность паремий являются необходимыми параметрами осуществления провербиального перформанса. Они служат коммуникативными константами провербиального жанра как системы.

---

[8] Это было убедительно описано, например, в статье Б. Кершенблатт-Гимблетт, где одна и та же пословица трактовалась по-разному в разных контекстах. См. [24].

Коммуникативные конвенции

Эпиграфом к известной и наиболее часто цитируемой в зарубежных паремиологических исследованиях работе Е.О. Аревы и А. Дандеса является высказывание одного студента из Нигерии: «Я знаю пословицы, но не знаю, как их использовать» [34 с. 70]. Суть этого замечания состоит в том, что употребление паремий может вызывать определенные трудности. Операция сопоставления элементов текста устойчивого выражения с элементами ситуации подразумевает «правила пользования паремиями», или коммуникативные конвенции.

Н. Барли отмечал, что раскрытие структурной семантики пословицы состоит в раскрытии связей, существующих между ее элементами. Так, леопард и пятна из пословицы *Леопард не может избавиться от своих пятен* задают некую смысловую схему, позволяющую проследить и создать такие же отношения между элементами внешней ситуации [35]. Другой исследователь, П. Сейтел, представил в своей статье [36] модель употребления пословиц. Он разделяет социальный контекст и ситуацию, где в контексте представлены говорящий и слушающий. Ситуация состоит из провербиальной и социальной ситуаций, в первой из которых описываются элементы собственно паремии, а во второй – элементы, по отношению к которым эта паремия употребляется. Исследователь отмечает, что характеристики участников коммуникации являются культурно обусловленными: возраст контрагентов, их пол и статус создают социальный контекст[9]. Важными культурными особенностями ("features") наделяются и элементы текста, при этом их сочетание в рамках одной паремии актуализирует лишь некоторые из них. Так, пословица *Тебе не следует отправлять ребенка выполнять мужскую работу*[10], противопоставляя статусы *ребенок* и *мужчина*, выявляет такие качества ребенка, как неспособность к взрослой деятельности. С другой стороны, пословица *Ребенок не может платить за молоко своей матери*[11] актуализирует отношения «ребенок–мать» и обосновывает его исключительность. Существование такой культурной обусловленности подтверждается тем, что у народа Игбо употребление паремии для ребенка / в присутствии ребенка происходит в форме обучения: взрослый

[9] Такая обусловленность была отмечена еще в статье Е.О. Аревы и А. Дандеса (1964). См. [34].

[10] You shouldn't send a child to do a man's work [Перевод мой. – *А. Г.*].

[11] A child cannot pay for its mother's milk [Перевод мой. – *А. Г.*]. Обе пословицы являются в источнике переводами с языка народа Игбо (юго-восточная Нигерия).

приводит в пример историю, где бы прослеживались логические связи в самой пословице и за ее пределами. Таким образом, знание пословицы подразумевает также и знание природы логических отношений, существующих между ее элементами. Без включения в культуру невозможно осознание этих связей и, как следствие, правильное употребление паремии. Провербиальный перформанс возможен, следовательно, при соблюдении определенных конвенций. Во-первых, знание логических отношений в пределах паремии и возможность экстраполировать эти отношения на внешнюю ситуацию. Культурная обусловленность элементов провербиального высказывания заключается в наличии формул, раскрытие которых составляет предмет семантического анализа. Во-вторых, доступ к пословицам и поговоркам определенным образом регулируется. Примеры других культур показывают, что прерогативой их употребления обладают лица старшего поколения.

Заключение

В данной работе провербиальные высказывания рассматриваются как речевые действия. Этот подход позволяет сделать выводы о том, как паремии проявляют себя в потоке спонтанной речи и какие признаки сигнализируют о том, что произошел провербиальный перформанс.

Таким образом, провербиальное высказывание можно определить как высказывание, представляющее собой замкнутое или незамкнутое предложение, поэтические принципы которого (метафоричность, параллелизм, ритм), а также квантор общности задают такие коммуникативные константы, как истинность и авторитетность. Именно эти признаки являются определяющими при восприятии высказывания как провербиального. В работе также обращается внимание на то, что, несмотря на необходимость наличия признака истинности для совершения провербиального перформанса, воспринимать паремии как истинные утверждения ошибочно. Коммуникативные конвенции употребления паремий составляют способность их логического и метафорического толкования и корреляции элементов пословицы с элементами внешней ситуации. К важным коммуникативным параметрам относятся также социальный статус, возраст и пол контрагентов, которые задают ситуацию употребления пословицы или поговорки.

Литература

1. *Аникин В.П.* Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. М.: Учпедгиз, 1957. 240 с.
2. *Даль В.И.* Пословицы русского народа. М.: Гослитиздат, 1957. 991 с.
3. *Жуков В.П.* Словарь русских пословиц и поговорок. М.: Русский язык, 2000. 544 с.
4. *Жигарина Е.Е.* Современное бытование пословиц: вариативность и полифункциональность текстов: Дис. ... канд. филол. наук. М., 2006. 251 с.
5. *Богатырев П.Г., Якобсон Р.О.* Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. С. 369–383.
6. *Пермяков Г.Л.* Основы структурной паремиологии. М.: Наука, 1988. 235 с.
7. *Arora S.L.* The Perception of Proverbiality // Wise Words. Essays on the Proverb / Ed. by W. Mieder. New York; London: Garland, 1994. P. 3–29.
8. *Чистов К.В.* Устная речь и проблемы фольклора // Фольклор. Текст. Традиция: Сб. статей. М.: ОГИ, 2005. С. 52–67.
9. *Снегирев И.М.* Русские народные пословицы и притчи. М.: Индрик, 1999. 621 с.
10. *Вознесенский И.И.* О складе, или ритме и метре кратких изречений русского народа: пословиц, поговорок, загадок, присказок и др. Кострома: Губ. тип, 1908. 23 с.
11. *Даль В.И.* Напутное // Пословицы русского народа. М.: Гослитиздат, 1957. С. 5–31.
12. *Ляцкий Е.А.* Несколько замечаний к вопросу о пословицах и поговорках. Санкт-Петербург: тип. Имп. Акад. наук, 1897. 38 с.
13. *Жовтис А.Л.* Стих в пословице // Русское стихосложение. Традиции и проблемы развития / Отв. ред. Л.И. Тимофеев. М.: Наука, 1985. С. 168–178.
14. *Тарланов З.К.* Русские пословицы: синтаксис и поэтика. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского гос. ун-та, 1999. 448 с.
15. *Дю Буа Д.В.* Самоочевидность и ритуальная речь // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 12. СПб., 1998. С. 198–223.
16. *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб.: Изд-во СПбГУ: Амформа, 2004. 310 с.
17. *Крикманн А.А.* Опыт объяснения некоторых семантических механизмов пословицы // Паремиологические исследования: сборник статей / Сост. Г.Л. Пермяков. М.: Наука, 1984. С. 149–178.
18. Пословица недаром молвится: Об использовании фольклора в санитарно-просветительской работе. Методические рекомендации медицинским работникам и педагогам. Вологда: Б.и., 1992.
19. *Высоцкий Н.Ф.* Медицинские воззрения нашего народа в пословицах и поговорках // Исторический вестник. 1903. Т. 93. С. 232–241.
20. *Шейдлин Б.Я.* Москва в пословицах и поговорках. М.: Никитинские субботники, 1929. 76 с.
21. *Невзоров А.С.* Торговый оборот в пословицах русского народа. СПб.: Тип. Д.В. Чичинадзе, 1906. 35 с.
22. *Рождественский Ю.В.* О правилах ведения речи по данным пословиц и поговорок // Паремиологический сборник. Пословица. Загадка (Структура, смысл, текст) / Сост., ред. и предисл. Г.Л. Пермякова. М.: Наука, 1978. С. 211–229.

23. *Вьеллар С.* Между нормой и отклонением: Русские пословицы и их обсценные варианты // Семиотика безумия: Мат-лы междунар. конф. / Под ред. Н. Букс. М.: Европа; Париж: Сорбонна. Русский институт, 2005. С. 73–84.
24. *Kirshenblatt-Gimblett B.* Toward a Theory of Proverb Meaning // The Wisdom of Many: Essays on the Proverb / Ed. by W. Mieder and A. Dundes. Madison (Wis.): Univ. of Wisconsin Press, 1994. P. 111–121.
25. *Левин Ю.И.* Провербиальное пространство // Паремиологические исследования: Сб. статей / Сост. Г.Л. Пермяков. М.: Наука, 1984. С. 108–126.
26. *Пермяков Г.Л.* О явлениях паремиологической омонимии и синонимии // Паремиологический сборник. Пословица. Загадка (Структура, смысл, текст) / Сост., ред. и предисл. Г.Л. Пермякова. М.: Наука, 1978. С. 244–249.
27. *Саввина Е.Н.* О трансформациях клишированных выражений в речи // Паремиологические исследования: Сб. статей / Сост. Г.Л. Пермяков. М.: Наука, 1984. С. 200–222.
28. *Бондаренко В.Т.* Устойчивые фразы в русской речи. Тула: Изд-во ТГПУ, 2011. 153 с.
29. *Благова Г.Ф.* Пословица и жизнь: Личный фонд русских пословиц в историко-фольклористической ретроспективе. М.: Вост. лит., 2000. 222 с.
30. *Вельмезова Е.В.* «Новые русские пословицы» и проблема смысловой противопоставленности паремий (crossing of proverbs) // Slavic Almanac. 2006. Vol. 12. № 2. С. 164–174.
31. *Вельмезова Е.В.* Проблема *истины* и *лжи* в противоположных по смыслу пословицах (на примере дескриптивных vs. прескриптивных русских паремий) // Логический анализ языка. Между ложью и фантазией / Отв. ред. чл.-кор. РАН Н.Д. Арутюнова. М.: Индрик, 2008. С. 567–575.
32. *Николаева Т.М.* Загадка и пословица: социальные функции и грамматика // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст / Отв. ред. и авт. предисл. Т.М. Николаева. М.: Индрик, 1994. Т. 1. С. 143–177.
33. *Yankah K.* Do proverbs contradict? // Wise Words. Essays on the Proverb / Ed. by W. Mieder. New York; London: Garland, 1994. P. 127–142.
34. *Arewa E.O., Dundes A.* Proverbs and the Ethnography of Speaking Folklore // American Anthropologist. Vol. 66. №. 6. Part 2: The Ethnography of Communication. 1964. P. 70–85.
35. *Барли Н.* Структурный подход к пословице и максиме // Паремиологические исследования: Сб. статей / Сост. Г.Л. Пермяков. М.: Наука, 1984. С. 127–148.
36. *Seitel P.* Proverbs: A Social Use of Metaphor // The Wisdom of Many: Essays on the Proverb / Ed. by W. Mieder and A. Dundes. Madison (Wis.): Univ. of Wisconsin Press, 1994. P. 122–139.

References

1. Anikin VP. Russian People's Proverbs, Riddles and Children's Folklore. Moscow: Uchpedgiz Publ.; 1957. 240 p. (In Russ.)
2. Dal' VI. Proverbs of Russian People. Moscow: Goslitizdat Publ.; 1957. 991 p. (In Russ.)

3. Zhukov VP. Dictionary of Russian Proverbs. Moscow: Russkiy Yazik Publ.; 2000. 544 p. (In Russ.)
4. Zhigarina Ye.Ye. Modern Existence of Proverbs: Variability and Polyfunctionality of Texts: [dis...cand. filol. nauk]. Moscow, 2006. 251 p. (In Russ.)
5. Bogatyryov PG., Jakobson RO. Folklore as a Special Form of Art. In: Bogatyryov PG. *Questions of the Theory of Folk Art*. Moscow: Iskusstvo Publ.; 1971. p. 369–83. (In Russ.)
6. Permyakov GL. Basics of Structural Paremiology. Moscow: Nauka Publ.; 1988. 235 p. (In Russ.)
7. Arora SL. The Perception of Proverbiality. In: Mieder W., comp. *Wise Words. Essays on the Proverb*. Coll. of articles. New York; London: Garland Publ.; 1994. p. 3–29.
8. Chistov KV. Oral Speech and Problems of Folklore. In: *Folklore. Text. Tradition*. Coll. of articles. Moscow: OGI Publ.; 2005. p. 57–67. (In Russ.)
9. Snegirev IM. Russian People's Proverbs and Parables. Moscow: Indrik Publ.; 1999. 621 p. (In Russ.)
10. Voznesensky II. About Rhythm and Meter of Short Phrases of Russian People: Proverbs, Riddles, Sayings, etc. Kostroma: Gub. tip Publ.; 1908. 23 p. (In Russ.)
11. Dal' VI. Introductory. In: *Proverbs of Russian People*. Moscow: Goslitizdat Publ.; 1957. p. 5–31. (In Russ.)
12. Latskiy EA. Some Remarks about Proverbs. St. Petersburg: tip. Imp. Akad. Nauk Publ.; 1897. 38 p. (In Russ.)
13. Zhovtis AL. Verse in Proverb. In: Timofeev LI., comp. *Russian versification. Traditions and problems of development*. Coll. of articles. Moscow: Nauka Publ.; 1985. p. 168–78. (In Russ.)
14. Tarlanov ZK. Russian Proverbs: Syntax and Poetics. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo gos. un-ta Publ.; 1999. 448 p. (In Russ.)
15. Du Bois JW. Self-evidence and Ritual Speech. In: *Kunstkamera. Ethnographic Notebooks*. Vol. 12. Saint Petersburg, 1998. p. 198–223. (In Russ.)
16. Adonyeva SB. Pragmatics of Folklore. Saint Petersburg: Izd-vo SPbGU: Amfora Publ.; 2004. 310 p. (In Russ.)
17. Krikmann AA. Attempt of Explanation of Some Semantical mechanism of proverbs. In: Permyakov GL., comp. *Paremiological studies*. Coll. of articles. Moscow: Nauka Publ.; 1984. p. 149–78. (In Russ.)
18. Proverb is not without Reason: About Using Folklore in Health Education. Guidelines to Health Workers and Teachers. Vologda: B.i.; 1992. (In Russ.)
19. Vysotsky NF. Medical Views of Our People in Proverbs. In: *Historical Vestnik*. 1903. Vol. 93. p. 232–41. (In Russ.)
20. Sheidlin B. Moscow in Proverbs. Moscow: Nikitinskie subbotniki Publ.; 1929. 76 p. (In Russ.)
21. Nevzorov A. Turnover in Russian Proverbs. Saint Petersburg: tip. D.V. Chichinadze Publ.; 1906. 35 p. (In Russ.)
22. Rozhdestvensky JV. About Rules of Talking according to Proverbs. In: Permyakov GL., comp. *Paremiological Collection. Proverb. Riddle (Structure, Sense, Text)*. Coll. of articles. Moscow: Nauka Publ.; 1978. p. 211–29. (In Russ.)
23. Viellard S. Between Norm and Deviation: Russian Proverbs and Their Obscene Variants. In: Buks N., comp. *Semiotics of Madness: materials on international conference*. Coll. of articles. Moscow: Evropa Publ.; Paris: Sorbonna. Russkii institute Publ.; 2005. p. 73–84. (In Russ.)

24. Kirshenblatt-Gimblett B. Toward a Theory of Proverb Meaning. In: Mieder W. and Dundes A., comp. *The Wisdom of Many: Essays on the Proverb*. Coll. of articles. Madison (Wis.): Univ. of Wisconsin Press Publ.; 1994. P. 111–21.
25. Levin JI. Proverbial Space. In: Permyakov GL., comp. *Paremiological studies*. Coll. of articles. Moscow: Nauka Publ.; 1984. p. 108–26. (In Russ.)
26. Permyakov GL. About paremiological homonymy and synonymy In: Permyakov GL., comp. *Paremiological Collection. Proverb. Riddle (Structure, Sense, Text)*. Coll. of articles. Moscow: Nauka Publ.; 1978. p. 244–49. (In Russ.)
27. Savvina EN. About Transformations of Set Phrases in Speech. In: Permyakov GL., comp. *Paremiological studies*. Coll. of articles. Moscow: Nauka Publ.; 1984. p. 200–22. (In Russ.)
28. Bondarenko VT. Set Phrases in Russian Speech. Tula: Izd-vo TGPU Publ.; 2011. 153 p. (In Russ.)
29. Blagova GF. A Proverb and Life: A Personal Corpus of Russian Proverbs in Historical-proverbial Perspective. Moscow: Vost. lit. Publ.; 2000. 222 p. (In Russ.)
30. Velmezova EV. "New Russian Proverbs" and a Problem of Semantic Crossing of Proverbs. *Slavic Almanac*. 2006;2:164–74. (In Russ.)
31. Velmezova EV. Problem of Truth and False in Contradictionary Proverbs (on the Example of Descriptive and Prescriptive Russian Proverbs). In: Arutunova ND., comp. *Logical Analysis of Language. Between False and Fantasy*. Coll. of articles. Moscow: Indrik Publ.; 2008. p. 567–75. (In Russ.)
32. Nikolaeva TM. Riddle and Proverb: Social Function and Grammar. In: Nikolaeva TM., comp. *Studies in the Field of Balto-Slavic Spiritual Culture. Riddle as Text*. Moscow: Indrik Publ.; 1994. Vol. 1. p. 143–77. (In Russ.)
33. Yankah K. Do proverbs contradict? In: Mieder W., comp. *Wise Words. Essays on the Proverb*. Coll. of articles. New York; London: Garland Publ.; 1994. p. 127–42.
34. Arewa EO., Dundes A. Proverbs and the Ethnography of Speaking Folklore. In: *American Anthropologist*. Vol. 66. Essue 6. Part 2: The Ethnography of Communication. 1964. p. 70–85.
35. Barley N. A Structural Approach to the Proverb and Maxim. In: Permyakov GL., comp. *Paremiological studies*. Coll. of articles. Moscow: Nauka Publ.; 1984. p. 127–48. (In Russ.)
36. Seitel P. Proverbs: A Social Use of Metaphor. In: Mieder W. and Dundes A., comp. *The Wisdom of Many: Essays on the Proverb*. Coll. of articles. Madison (Wis.): Univ. of Wisconsin Press Publ.; 1994. p. 122–39.

Информация об авторе

Анастасия А. Гавриленко, аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская набережная, 7–9; bylavsmolence@gmail.com

Information about the author

Anastasiia A. Gavrilenko, postgraduate student, Saint Petersburg University, St. Petersburg, Russia; bld. 7–9, Universitetskaya Emb., St. Petersburg, 199034; bylavsmolence@gmail.com

Фольклорно-мифологические представления и практики

УДК 39(571)

Почему исчезли шаманы у нганасан? Герменевтические возможности мифо-ритуальных систем народов Сибири и вызовы времени

Ольга Б. Христофорова

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия, okhrist@yandex.ru

Аннотация. Нганасаны (устар. самоеды, тавгийцы) – коренной малочисленный народ, проживающий на п-ве Таймыр на севере Сибири. По данным Всероссийской переписи 2010 г., в России живут 862 нганасанина. Нганасаны – наследники палеолитических аборигенов Заполярья, ассимилированных самодийцами. Нганасаны традиционно вели кочевой образ жизни арктических охотников. Они жили относительно независимо, пока в 1950–1960-х годах не были переселены советской властью в поселки (Усть-Авам, Волочанка, Новая), находящиеся южнее мест их традиционного проживания. Нганасаны придерживались шаманистских верований и практик, не испытывавших серьезного влияния со стороны российского и позже советского государства из-за удаленности территории проживания этого народа. Нганасанская культура и шаманские традиции были хорошо изучены в 1920–1990-е годы отечественными исследователями – А.А. Поповым, Б.О. Долгих, Ю.Б. Симченко, Г.Н. Грачевой, Е.А. Хелимским, О.А. Добжанской и другими. В наибольшей степени была исследована шаманская династия рода Нгамтусуо (Костеркиных). После смерти двух последних шаманов из рода Нгамтусуо, братьев Демниме (1913–1980) и Тубяку (1921–1989), нганасанская шаманская традиция пресеклась. В наши дни шаманские песнопения можно услышать лишь в исполнении фольклорных коллективов («фольклор на сцене»). Почему это случилось? Возможно, причина – во влиянии русской культуры, языковой и культурной ассимиляции? Или в борьбе с религией в советскую эпоху? Автор полагает, что в основе исчезновения нганасанского шаманизма и в целом традиционной культуры находятся несколько причин, основная из них – изменение типа хозяйствования и жизненного уклада.

© Христофорова О.Б., 2019

Это случилось после массового перевода нганасан на оседлость в 1950–1960-е годы.

Ключевые слова: народы Сибири, нганасаны, арктические охотники, шаманизм, фольклор, трансформация традиционной культуры, модернизация

Для цитирования: Христофорова О.Б. Почему исчезли шаманы у нганасан? Герменевтические возможности мифо-ритуальных систем народов Сибири и вызовы времени // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2019. № 4. С. 40–54.

Why did Nganasan shamans disappear? Hermeneutic possibilities of their Siberian religious systems and modern challenges

Olga B. Khristoforova
Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA), Moscow, Russia, okhrist@yandex.ru

Abstract. The Nganasans (previously called the Samoyeds or the Tawhiti) – are an indigenous Samoyedic people inhabiting the Taymyr Peninsula in north Siberia. The 2010 Russian census counted 862 Nganasans living in Russia. The Nganasans are thought to be the descendants of Paleo-Siberian peoples who were culturally assimilated by Samoyedic peoples. The Nganasans were traditionally a nomads whose main form of subsistence was wild reindeer hunting. They lived relatively independently, until the 1950–1960s when they were settled in the villages they live in today (Ust-Avam, Volochanka, Novaya), which are at the southern edges of the Nganasans' historical nomadic routes. The traditional religion of the Nganasans is shamanism, it has remained relatively free of Russian influence due to the Nganasans' geographic isolation until recent history.

Nganasan culture and shamanism has been well researched in 1920–1990s by Russian ethnologists Andrey Popov, Boris Dolgikh, Yuriy Simchenko, Galina Gracheva, Eugen Helimski and others. The most studied is the shamanic tradition of Ngamtusuo (Kosterkiny) clan. After the death of two last shamans from Ngamtusuo clan, brothers Demnime (1913–1980) and Tubyaku (1921–1989), Nganasan shamanic tradition disappeared. One can listen shamanic ritual chants only in the performance of national folk group ("folklore on stage"). Why did it happen? What are the internal and external causes of the disappearance of the shamanic tradition? May be the cause is the influence of Russian culture, linguistic and cultural assimilation? Or the fight against religion during the Soviet era? I argue that there are a number of reasons, and the main factor is the change in the type of economy and, accordingly, lifestyle. It

happened in the 1950–1960s, when the Soviet government massively resettled semi-nomadic hunters in villages.

Keywords: Peoples of Siberia, Nganasans, Arctic hunters, shamanism, folklore, transformation of traditional culture, modernization

For citation: Khristoforova OB. Why did Nganasan shamans disappear? Hermeneutic possibilities of Siberian religious systems and their modern challenges. *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*. 2019;4:40-54.

В готовый исчезнуть день шаманства
вместо меня ребенок не возбудится.
Всех духов-помощников я смотаю в клубок.
Будет один только советский закон.

Тубяку Нгамтусуо,
нганасанский шаман
(1921–1989)

Нганасаны (*устар.* самоеды, тавгийцы, самоназвание *ня* 'товарищ') – самый северный народ Евразии. Живут нганасаны за Полярным кругом, на полуострове Таймыр – это территория Таймырского Долгано-Ненецкого района, входящего в состав Красноярского края. Нганасаны расселены в основном в нескольких поселках на юге Таймыра – Усть-Аваме, Волочанке и Новой, куда они были переселены в 1950–1960-х годах из традиционных мест кочевого проживания в центре полуострова.

В настоящий момент численность нганасан крайне мала – 862 человека (Всероссийская перепись населения 2010 г.[1]), но она и никогда не была очень большой – охотничий быт и арктические условия не способствуют демографическому росту, к тому же в последние два века ситуацию ухудшали частые эпидемии оспы. Так, по данным переписи 1898 г., нганасан было около 800 человек, во второй половине XX в. их численность выросла (максимум – 1262 человека в 1989 г.), затем снова уменьшилась [1 с. 98–99]. Однако нганасаны, при такой небольшой численности, не составляют этнического единства и разделяются на два субэтноса (или «племени») – авамские, или западные, и вадеевские, или восточные; в каждом из них несколько родовых групп. Существует также отдельный род Око (Яроцких), не входящий ни в одно их этих

[1] Всероссийская перепись населения 2010 г. Размещение населения коренных малочисленных народов Российской Федерации. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-19.pdf (дата обращения 10 апреля 2019).

подразделений. Такая социальная структура отражает сложную этническую историю нганасан – в их состав вошли и группы арктических палеоазиатов (близкие, очевидно, к предкам юкагиров), и пришедшие с юга самодийцы (родственные энцам и ненцам) и тунгусы (эвенки).

Нганасанский язык относится к самодийской группе уральской языковой семьи, однако в антропологическом облике и культуре этого народа прослеживается значительное влияние досамодийского палеоазиатского субстрата – палеолитических аборигенов Заполярья, арктических охотников. Поскольку выход к Северному Ледовитому океану в этом регионе закрывал горный хребет Бырранга на севере Таймыра, основным объектом охоты здесь были не морские млекопитающие, как у эскимосов или прибрежных чукчей, а дикий северный олень. Охота на него была на Таймыре основным типом хозяйства вплоть до середины XX в.; домашнее оленеводство, воспринятое нганасанами от соседей-ненцев только в XIX в., не играло такой значительной, как у последних, роли в хозяйстве. Добавим к этому, что из-за удаленности территорий проживания нганасан от центра государства они были слабо затронуты влиянием христианства, русского языка и в целом русской культуры и в XVII–XIX вв., и при советской власти, и мы поймем, почему в культуре нганасан сохранилось много архаичных черт культуры неолитических охотников, в том числе шаманские традиции.

Культура нганасан хорошо изучена российскими этнологами, с 1920-х по 1990-е годы на Таймыре проводили исследования выдающиеся сибиреведы – Андрей Александрович Попов, Борис Осипович Долгих, Юрий Борисович Симченко, Галина Николаевна Грачева, Евгений Арнольдович Хелимский, Оксана Эдуардовна Добжанская и другие [1–26]. Изучали они в том числе и нганасанские шаманские традиции. Среди авамских нганасан работал французский этнолог Жан-Люка Ламбер, написавший о нганасанских шаманах книгу «Выход из ночи» [27].

Несмотря на небольшую численность народа, шаманов – ритуальных лидеров и магических специалистов – у нганасан в период этнографического наблюдения было довольно много. Наиболее известны науке шаманы из рода Нгамтусуо (Костеркиных). Б.О. Долгих в 1920-е и А.А. Попов в 1930-е годы работали с Дюходе Нгамтусуо, Ю.Б. Симченко, Г.Н. Грачева, Е.А. Хелимский в 1960–1990-е годы – с его сыновьями Демниме и Тубяку и дочерью Нобобтие.

Шаман Демниме Нгамтусуо (1913 г.р.) умер в 1980 г. После его смерти шаманский дар должен был перейти к его внуку Игорю (нганасанское имя – Мучамяку, 1966 г.р.). Игоря воспитывал дед, после второго класса не отпустил его в школу, учил нганасанским

традициям и видел в нем своего преемника. Внук шамана с детства принимал участие в камланиях и сам уже начинал камлать. Однако позже Игорь отказался от этого пути. Как отмечает О.Э. Добжанская, изредка, по просьбе собирателей, «он мог исполнить несколько дедовских песен (в манере сольного исполнения без бубна), но никогда не делал попыток объединить песни в ритуал» [3 с. 56]. О.Э. Добжанской удалось записать от него в 2005 г. семь мелодий, которые репрезентировали шаманских духов Коты-немы (Яловых важенок матери), Моу-немы (Земля-Мать), Кадя-Коп-туа (Гром-Девушка), Бызы-немы (Вода-Мать), Яу-малы (Каменных гор дух), Ҕарка (Медведей Мать), Тамуҥку (Мышь).

Игорь Нгамтусуо (Костеркин) жил в поселке Усть-Авам, работал в госпромхозе, в одиночку воспитывал сына и умер еще достаточно молодым в 2012 г.

Тубяку Нгамтусуо (1921 г.р.) после смерти жены в 1982 г. передал свой шаманский костюм в Дудинский краеведческий музей, с тех пор камлал редко и только для членов своей семьи, а в 1989 г. погиб в результате несчастного случая. Его сын Леонид (Лабтымяку, 1956 г.р.) хотел принять шаманских духов, он регулярно приезжал в музей Дудинки и «кормил» костюм и ритуальные атрибуты – шаманских духов отца. Однако стать шаманом у него не вышло – он не проходил посвящения и не получил этого статуса. В 2011 г. Леонид умер. То же касается и сына Демниме Дюлсымяку Костеркина – он не получил посвящения, его усилия прослыть шаманом к успеху не привели – он не получил признания среди соплеменников [5 с. 78–79]. Дюлсымяку исполнял шаманские ритуалы только на сцене, основав вместе с родственниками первый нганасанский фольклорный коллектив «Нгамтусуо» (выступавший в том числе на Международном фольклорном фестивале в Париже в 1994 г.) [3 с. 55].

На этом пресеклась шаманская линия рода Нгамтусуо и в целом нганасанский шаманизм. Шаманские песнопения звучат в последние десятилетия только на сцене, в исполнении фольклорных ансамблей («Нгамтусуо», пос. Усть-Авам; «Хендир», пос. Волочанка; «Дэнтедиэ», г. Дудинка).

Важно понимать, что исполнять шаманские камлания в рамках фольклорных концертов в клубах и домах культуры начали родственники шаманов, не получившие посвящения, выполнявшие в реальных ритуалах как максимум роль *туоптуси* – помощников шамана. Кроме уже упоминавшегося Дюлсымяку, это его дядя, младший брат Демниме и Тубяку Борис (Бяндиптие) Дюхадович Нгамтусуо (1929–1996). Роль туоптуси позволила им хорошо знать традиции нганасанского шаманизма и приемы камланий, но особых шаманских полномочий (понимаемых в традиции как

«избрание духами») у них не было. Во многом поэтому инсценировка ими камланий на сцене оценивалась нганасанами скорее негативно; именно сценической профанацией шаманских обрядов соплеменники объясняют раннюю смерть Дюлсымяку (1940–1997) и дочери Демниме Нины Логвиновой (1946–2002).

Итак, каковы внутренние и внешние причины исчезновения шаманской традиции?

Мы можем предположить, что причина этого – в языковой и культурной ассимиляции, во влиянии русской культуры. Однако несмотря на то, что во второй половине XX в. большинство детей учились в русских школах, нганасаны вплоть до конца столетия хорошо сохраняли свой язык. В этом обществе велико уважение к своему языку, его красоте и поэтичности. Старшие поколения предпочитают говорить на нем и плохо знают русский, для общения с приезжими пользуются *говоркой*, местным пиджином. Серьезные языковые проблемы начались лишь к концу XX в. Как отмечает В.В. Напольских, «дети, с начала 60-х годов воспитывавшиеся в детских садах и интернатах в основном на русском языке, не говорили по-нганасански или говорили недостаточно хорошо, а в условиях культивировавшегося в нганасанской культуре языкового пуризма, характерного для старшего поколения, недостаточное знание языка практически приравнивалось к полному его незнанию» [28 с. 99]. Дедушки и бабушки считали – пусть лучше внуки говорят по-русски, чем будут коверкать нганасанский. В результате такого отношения к чистоте языка число людей, считающих родным нганасанский, стремительно сократилось за последние два десятилетия: если в 1989 г. таковых было 1052 человека из 1262 [28 с. 99], то в 2010 г. – всего 125 человек из 862[2].

Что касается культурной ассимиляции, то здесь ситуация несколько иная – формы и бытовой, и духовной культуры, сформированные в Арктике, непросто заменить чем-то другим, к тому же эти районы были малодоступны и для христианских миссионеров и просветителей в царскую эпоху, и для советских идеологов. При этом важно отметить, что нганасаны, как и другие народы Сибири, при заимствовании легко адаптировали элементы культуры соседей – как материальной (предметы, технологии, материалы), так и духовной (персонажи и образы мифологии). Так, по данным Б.О Долгих, в нганасанском пантеоне имелся «Миколка-бог», или «Микольский», в облике которого узнается святитель Николай,

[2] Всероссийская перепись населения 2010 г. Население по национальности и владению русским языком. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-03.pdf (дата обращения 10 апреля 2019).

Мир Ликийских чудотворец. Это персонаж, вошедший даже в космогонический миф, записанный исследователем в 1948 г. в пос. Воронцова на правобережье Енисея, был заимствован нганасанами, по всей видимости, от крещеных энцев, живших в этом же районе. В другом предании, записанном Б.О. Долгих от того же рассказчика, упоминается «Христос-бог». Как отмечает Борис Осипович, рассказчик «о христианстве имел самое смутное представление, но, будучи шаманом, стремился блеснуть своей образованностью» (цит. по [1 с. 41–42]).

Среди железных подвесок на шаманских костюмах нганасан были русские и советские монеты, воинские награды, вилки, металлические цепи, навесные замки, шестеренки. В числе шаманских идолов Тубяку Нгамтусуо были иконы св. Николая Чудотворца и Богоматери Владимирской, привезенные им в 1988 г. из Москвы, где он выступал на фольклорном фестивале [18 с. 308; 20 с. 55].

В текстах шаманских камланий, записанных Е.А. Хелимским вместе с Н.Т. Костеркиной, дочерью Тубяку, фигурируют заимствованные элементы – св. Николай Чудотворец, ставший духом-помощником шамана под именем Микулуска Баса Диндуа ‘Микулуска Железный конь’; «советский закон», «Ленина закон». Например, так начинается одно из камланий Тубяку 1989 г.: «Мое имя Железный конь, при советской власти появившийся. <...> Во время пребывания в Москве я тот, кто работал (Микулуска говорит, что сопровождал Тубяку в поездке на фольклорный фестиваль, ср. [19 с. 308]) <...> Существующий мой советский (строй) устанавливающей персоны – Горбачева стояние (имеет место). Лениным основанной страны выросло население вровень с головой Ленина...» [22 с. 30, 41]. И далее в тексте камлания мы встречаем похожие обороты: «Основанной Лениным и сегодня дышащей (=действующей) ленинской партии имя, ленинский комсомол, установление советской власти, какой-нибудь настроенный не на добро (человек) крепкий закон пусть не повредит, установленный Лениным отцовский закон, материнский закон. <...> Если вы такое увидите [обещанное шаманом погодное явление. – *О. Х.*], то до надежно устроенных Лениным живущих (=действующих) пенсий, до государственных обеспечений без беды вы дойдете» [22 с. 83–84, 99]. Как отмечают публикаторы, политико-идеологические реминисценции не являются данью присутствию исследователей, чья деятельность ассоциируется у Тубяку с советской властью, а постоянно встречаются в камланиях; смысл этого – не выражение лояльности власти, а «стремление заручиться поддержкой – или хотя бы доброжелательным нейтралитетом – вполне мифологизированного Ленина <...> (Советские) политико-идеологические понятия небезосновательно трактуются как система религиозных

представлений соседнего народа, отличная от нганасанской системы представлений, но заслуживающая внимания и уважения. Собственно говоря, для шамана <...> советская идеология смыкается с православной религией (пришедшей из того же внешнего по отношению к нганасанам источника), продолжая линию Николая Угодника и Владимирской Божьей Матери и дополняя ее новыми персонажами» [22 с. 28, 41].

Эта апелляция к советским реалиям присутствует и в шаманских песнях Нобобтие Костеркиной, дочери Дюходе и сестры Демниме и Тубяку (она умерла в 1972 г., ее шаманские песни были исполнены в 1990 г. знатоком шаманской традиции Салирой Мыдовичем Порбиным). В одном случае в текст родильного обряда вплетаются новые медицинские практики: «Впредь, если суждено здоровым всякому ребенку родиться в русских больницах, по имени Кирбиптиэ дитя ко мне идет» [6 с. 189]. В другой песне говорится о ней так: «Прежние дни вспоминая, когда оскудел род шаманский, обычною жизнью живя, я-то говаривал, было: “Ныне, в бегущие годы, вослед за властью шаманов, уклад уважаем советский, который отрек от былого”. Но все же старинную песню, песню шаманки спою я. За это у духа ее попрошу-ка хороших нам дней и удачи» [6 с. 184].

Может быть, в исчезновении нганасанского шаманизма виновата борьба с религией и атеистическая пропаганда?

Действительно, в 1930–1940-е годы борьба с религией затронула и сибирских шаманов. Оба брата, Демниме и Тубяку, были арестованы и отправлены в лагерь под Норильском. Однако в начале 1950-х годов они вернулись домой. Тубяку свое освобождение объяснял тем, что он отдал духам нижнего мира вместо себя «большого человека», и все скоро узнают, кого именно (вернулся он в родную тундру в феврале 1953 г.):

> Был у меня родственник Тубяку Костеркин. Его в давние времена в тюрьму, было, посадили. Из-за шаманства был посажен на сколько-то лет... Это в пятьдесят третьем году было, когда он сидел, когда в тюрьме был... Он попал в одиночную камеру. Там он просидел семь дней. Все время ничего не ест. На седьмой день ему еду дали – сухую щуку. Эту пересохшую щуку он, конечно, начал есть. Начал грызть ее. Сухую щуку. Тогда эта пересохшая щука к нему обернулась и заговорила:
>
> – Хэ-хэ, запаниковал-то, похоже. Прежде, когда хорошо жил, бывало, ты меня выбрасывал. Кто знал, что паниковать-бедствовать придется?
>
> Продолжая грызть щуку, он кланяться начал. Он говорит:
>
> – Когда домой вернусь, среди прочих хороших кушаний буду тебя держать. Я тебя не брошу. Только пусть на свою землю вернусь!

Он вернулся из тюрьмы в феврале и камлал около Волочанки. Летовье речка там есть. Там он камлал. Там камлая, он сказал:

– Сегодня, в этот день вы бы не увидели меня. Когда я там был [в тюрьме], Дёйба-нгуо[3] мне сказал, что, если я хочу вернуться домой, вместо себя, вместо своей головы большого человека должен отдать, и тогда увижу своих детей. Он сказал: «Как доберешься домой, тогда услышишь». Я ему сказал: «Что же, попробую!»

Добравшись домой, он все и рассказывает. [Это происходило] какого-то числа февраля, этот месяц называется сенгибтизиа:

– Теперь скоро, несколько дней прошло, как я отсидел. Если бы я не отдал того человека, я бы не освободился. Отдав того человека, я пришел [домой]. Никакими врачами он не будет спасен. За себя я отдал [богам] этого большого человека.

Тогда мы до марта дошли, дожили до марта и услышали: Сталин умер. И вот, за себя он отдал, говорят, Сталина. Никто, никакие врачи не смогли его спасти (Записано О.Э. Добжанской в г. Дудинка 18.02.1994 г. от Х.Ч. Момде, перевод с нганасанского Н.Т. Костеркиной) [2 с. 204–205].

Пережитый опыт не помешал братьям Нгамтусуо не только продолжить шаманскую практику, но и не бояться рассказывать о ней приезжим исследователям, показывать им свои ритуальные атрибуты и даже позволять записывать камлания на аудионосители и кинопленку. Действительно, нганасанских шаманов власти больше не трогали, не запрещали проводить камлания, не отнимали ритуальные атрибуты – даже в период хрущевских гонений на религию в 1960-е годы Тубяку объяснял это тем, что в лагере он сделал себе «койка-закон», духа-помощника, через которого ему удавалось улаживать все сложности в отношениях с «вредными духами советской власти». Демниме Нгамтусуо выступал с шаманскими песнопениями в фольклорных концертах (Москва 1974, Красноярск 1976), а в 1980-е годы власть окончательно сменила гнев на милость, и в 1988 г. Тубяку, приехав в Москву на Всемирный фольклорный фестиваль, проводил публичное камлание на ВДНХ [18 с. 304–316]. Тем не менее именно тогда, когда вместе с концом советской власти исчезли и гонения на религию, и насильственная русификация, шаманизм исчез...

В чем же тогда причина исчезновения шаманизма у нганасан? Полагаю, что это многофакторный процесс, где основным фактором является изменение типа хозяйства и, соответственно, образа жизни. Это произошло в 1950–1960-е годы, когда советская власть массово переселяла полукочевых тундровых охотников в поселки.

[3] Сирота-бог, культурный герой нганасан.

	До 1960-х годов	После 1960-х годов (массовый перевод на оседлость)
Тип хозяйства	Охота, рыболовство	Коллективные и затем советские хозяйства (колхоз, совхоз, госпромхоз); государственные выплаты (зарплаты, пенсии, дотации)
Образ жизни	Кочевой, в чумах и балках в тундре	Оседлый, в домах в поселках
Ритуалы	Ритуалы вплетены в календарный и хозяйственный цикл	Коллективная ритуальная деятельность пресеклась, сохранились некоторые семейные обряды; шаманство постепенно превращается в «фольклор на сцене»
Система власти и управления	Родовое деление, геронтократия	Советская система управления, государственный патернализм
Система образования	Традиционная, в семьях	Русскоязычные школы в поселках
Юридическая система	Шаманы и старики как хранители норм обычного права	Советская судебно-следственная система (милиция, суды)
Медицинская система	Шаманы как лекари	Советская система здравоохранения (больницы, фельдшерские пункты)

В одном из камланий Тубяку Нгамтусуо есть такие слова: «В готовый разгладиться (=исчезнуть) день шаманства (и) обращения к идолам вместо меня ребенок не возбудится. Всех духов-помощников я смотаю в (один) клубок. Будет один только советский закон» [22 с. 54]. Внук шамана Демниме, Игорь Костеркин (Мучамяку Нгамтусуо), объясняя, почему он не стал шаманом, говорил, что время шаманов безвозвратно ушло, сейчас в шаманах нет нужды, потому что есть медицина, школа, милиция, другие социальные институты. В документальном фильме «Внук шамана» Игорь Костеркин рассуждает:

> Кому мы [шаманы] нужны? Не знаю. Никому не нужны. Ну, кто остались, эти, старинные [старые] – может, им нужны. Некоторым женщинам, может, нужны. А мужики... Старинных мужиков здесь нет. В поселке нету. Все умерли. Которые шаманов уважали любили. Сейчас одни эти остались – ненавидят шаманов. Они остались, и всё. Но пускай они говорят, ненавидят шаманов. Все равно бог узнает их. Их видит все равно. Им покажет, бог покажет им![4]

Ему вторит другой шаман, селькупский, слова которого приводит Юрий Симченко:

> Уже давно-давно не шаманю. Как колхоз стал – не шаманю. Тогда к нам настоящий врач пришел. Самолет летать стал. Все новости быстро приходить стали... Лозы [духи, божества] как-то сами ушли... Не нужен шаман. Теперь даже внук мой говорит: «Надо все эти твои шаманские вещи в город отдать – пусть там в музее хранятся». <...> Совсем старый стану – отдам. Пусть там лежат... [19 с. 75–76].

В заключение подчеркнем основную мысль статьи: мифо-ритуальная система нганасан, как и других народов Сибири, отличалась стабильностью и при этом гибкостью, она интегрировала разные инородные элементы, которые в итоге не разрушали, а обогащали ее. Стабильность этой системе обеспечивал фундамент традиционного жизненного уклада, прежде всего тип хозяйства, который формировал материальную культуру (жилище, средства передвижения, орудия охоты, одежду, предметы быта и т. п.), особенности социального устройства, коммуникативных практик и в целом поведения людей. Разрушение хозяйственно-бытового уклада арктических охотников государством (имевшим, безусловно, самые благие намерения) привело к стремительному – всего за полвека – разрушению традиционной духовной культуры, в том числе к исчезновению нганасанского шаманизма.

---

[4] Документальный фильм «Внук шамана», Россия, 2003. Режиссер Сергей Серегин. URL: https://yandex.ru/video/search?text=внук%20шамана%202003&path=wizard&noreask=1&filmId=17652056913385675739&reqid=1515159300093706-536869018500954570826960-man1-1296-V (дата обращения 10 апреля 2019).

Литература

1. *Грачева Г.Н.* К вопросу о влиянии христианизации на религиозные представления нганасан // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX – нач. XX в.). Л.: Наука, 1979. С. 29–49.
2. *Добжанская О.Э.* Предания о таймырских шаманах в современном культурном контексте // Пространство колдовства / Сост. О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2010. С. 200–213.
3. *Добжанская О.Э.* Нганасанские обрядовые песни в исполнении наследников шамана (к проблеме имитации шаманского ритуала) // Per Urales ad Orientem. Iter polyphonicum multilingue. Festskrift tillagnad Juha Janhunen pa hans sextioårsdag den 12 februari 2012. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia = M.moires de la Soci.t. Finno-Ougrienne 264. Helsinki, 2012. С. 53–64.
4. *Добжанская О.Э.* История изучения нганасанского шаманства // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2013. № 2 (2). С. 100–105.
5. *Добжанская О.Э.* Нганасанские обрядовые песни в исполнении наследников шамана Демниме (к проблеме имитации шаманского ритуала) // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 75–85. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 15. Ч. 1.)
6. *Добжанская О.Э.* Певцы и песни авамской тундры. Норильск: Апекс, 2014. 223 с.
7. *Долгих Б.О.* Происхождение нганасанов // Труды Ин-та этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Л.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 18. С. 5–87.
8. *Грачева Г.Н.* Шаманы у нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л.: Наука, 1983. С. 69–89.
9. *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX–XX веков). Л.: Наука, 1983. 174 с.
10. Легенды и сказки нганасанов / Сост., автор вступ. ст. и коммент. Б.О. Долгих. Красноярск: Красноярское краевое издательство, 1938. 135 с.
11. Мифологические сказки и исторические предания нганасан / Запись и подготовка текстов, введ. и коммент. Б.О. Долгих. М.: Наука, 1976. 342 с.
12. Нганасаны. Культура народа в атрибутах повседневности: Каталог этнографического музея на озере Лама / Автор идеи И. Лисс, текст О.Р. Крашевский. Норильск: Апекс, 2010. 271 с.
13. *Попов А.А.* Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев // Труды Ин-та этнографии АН СССР. Т. 1. Вып. 5. М.-Л., 1936. 112 с.
14. *Попов А.А.* Нганасаны. Материальная культура. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1948. 124 с.
15. *Попов А.А.* Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л.: Наука, 1984. 159 с.
16. *Симченко Ю.Б.* Нганасаны. Система жизнеобеспечения. М.: ИЭА РАН, 1992. 202 с.
17. *Симченко Ю.Б.* Нганасанское лето. М.: ИЭА РАН, 1993. 258 с.
18. *Симченко Ю.Б.* Обычная шаманская жизнь. Этнографические очерки. М.: ИЭА РАН, 1993. 316 с.
19. *Симченко Ю.Б.* Тайга селькупская. М.: ИЭА РАН, 1995. 137 с.

20. *Симченко Ю.Б.* Традиционные верования нганасан. Ч. 1–2. М.: ИЭА РАН, 1995. 215 с., 217 с.
21. *Хелимский Е.А.* Заимствования из православной религии и советской идеологии в ритуальной практике нганасанского шамана // Хелимский Е.А. Компаративистика, уралистика: Лекции и статьи. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 159–160.
22. Таймырский этнолингвистический сборник / Под ред. Е.А. Хелимского. Вып. 1: Материалы по нганасанскому шаманству и языку. М.: РГГУ, 1994. 247 с.
23. *Helimskii E.* Factors of Russianization in Siberia and Linguo-Ecological Strategies // Shoji H., Janhunen J., eds. Northern minority languages: Problems of survival. Senri Ethnological Studies. 1997. № 44. P. 77–91.
24. *Helimskii E.* Nganasan shamanistic tradition: observation and hypotheses // "Shamanhood: The Endangered Language of Ritual": Conference at the Centre for Advanced Study, 19–23 June 1999, Oslo.
25. *Helimskii E.A., Kosterkina N.T.* Small seanses with a great Nganasan Shaman // Diogenes. 1992. № 158. P. 39–55.
26. *Lambert J.-L.* Sortir de la nuit: Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien). In: Etudes mongoles et sibériennes, 33–34. Paris, 2003. 565 p.
27. *Lintrop A.* The Incantations of Tubyaku Kosterkin // Folklore. Electronic Journal of Folklore. 1996. Vol. 2. P. 9–28.
28. *Напольских В.В.* Введение в историческую уралистику. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1997. 268 с.

References

1. Gracheva GN. To the question on the influence of Christianity on the religious beliefs of the Nganasans. In: *Christianity and Lamaism Among the Indigenous Peoples of Siberia (Second Half of 19th – Beginning of 20th Century)*. Leningrad: Nauka Publ.; 1979. p. 29–49. (In Russ.)
2. Dobzhanskaia OYe. The traditions of the Taimyr shamans in the contemporary cultural context. Khristoforova OB., ed. *The Space of Witchcraft*. Moscow: RGGU Publ.; 2010. p. 200–13. (In Russ.)
3. Dobzhanskaia OYe. Nganasan ritual songs performed by the heirs of the shaman (to the problem of simulating shamanic ritual). In: Per Urales ad Orientem. Iter polyphonicum multilingue. Festskrift tillagnad Juha Janhunen pa hans sextioarsdag den 12 Februari 2012. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia = M.moires de la Soci.t. Finno-Ougrienne 264. Helsinki, 2012. p. 53–64. (In Russ.)
4. Dobzhanskaia OYe. The history of the study of Nganasan shamanism. *Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology*. 2013;2:100–105. (In Russ.)
5. Dobzhanskaia OYe. Nganasan ritual songs performed by the heirs of the shaman Demnime (to the problem of simulating shamanic ritual). In: Kharitonova VI., ed. *Epic Heritage and Spiritual Practice in the Past and Present*. Collection of papers. Moscow: IEA RAN Publ.; 2013. p. 75–85. (Ethnological studies of shamanism and other traditional beliefs and practices. Vol. 15. Part 1.) (In Russ.)
6. Dobzhanskaia OYe. Singers and songs of the Avam tundra. Noril'sk: Apeks Publ.; 2014. 223 p. (In Russ.)

7. Dolgikh BO. The origin of the Nganasans. In: *Proceedings of Institute of Ethnography. N.N. Maclay USSR Academy of Sciences*. Leningrad: Izd-vo AN SSSR Publ.; 1952. Vol. 18. p. 5–87. (In Russ.)
8. Gracheva GN. Shamans among the Nganasan In: *Problems of History of Social Consciousness of the Aborigines of Siberia*. Leningrad: Nauka Publ.; 1983. p. 69–89. (In Russ.)
9. Gracheva GN. Traditional Worldview of the Taimyr hunters (on the materials of the Nganasans of the XIX–XX centuries). Leningrad: Nauka Publ.; 1983. 174 p. (In Russ.)
10. Dolgikh BO, ed. Legends and tales of the Nganasans. Krasnoyarsk: Krasnoyarsk Regional Publ.; 1938. 135 p. (In Russ.)
11. Dolgikh BO, ed. Mythological tales and historical legends of Nganasan, recording and preparation of texts, intr. and comments B.O. Dolgikh. Moscow: Nauka Publ.; 1976. 342 p. (In Russ.)
12. The Nganasans. The Culture of the People in the Attributes of Everyday Life: The Catalogue of the Ethnographic Museum in Lake Lama: author of the idea I. Liss, text of O.R. Kraszewski. Noril'sk: Apeks Publ.; 2010. 271 p. (In Russ.)
13. Popov AA. Tawhiti. Materials on Ethnography of Avamsky and Vadeevsky tawhiti. In: *Proceedings of Institute of Ethnography, USSR Academy of Sciences*. Moscow; Leningrad: Izd-vo AN SSSR Publ.; 1936. Vol. 1. № 5. 112 p. (In Russ.)
14. Popov AA. The Nganasans. Material culture. Moscow; Leningrad: Izd-vo AN SSSR Publ.; 1948. 124 p. (In Russ.)
15. Popov AA. The Nganasans. Social structure and folk beliefs. Leningrad: Nauka Publ.; 1984. 159 p. (In Russ.)
16. Simchenko YuB. The Nganasans. Economic system. Moscow: IEA RAN Publ.; 1992. 202 p. (In Russ.)
17. Simchenko YuB. The Nganasan Summer. Moscow: IEA RAN Publ.; 1993. 258 p. (In Russ.)
18. Simchenko YuB. The Usual Shamanic Life. Ethnographic Essays. Moscow: IEA RAN Publ.; 1993. 316 p. (In Russ.)
19. Simchenko YuB. Taiga of the Selkups. Moscow: IEA RAN Publ.; 1995. 137 p. (In Russ.)
20. Simchenko YuB. Traditional beliefs of the Nganasans. Vol. 1–2. Moscow: IEA RAN Publ.; 1996. 215 p., 217 p. (In Russ.)
21. Helimskii EA. Borrowing from Orthodox Religion and Soviet Ideology in Ritual Practice of the Nganasan Shaman. In: Helimskii EA. *Comparative studies, Uralic studies: Lectures and Articles*. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury Publ.; 2000. p. 98–100. (In Russ.)
22. Helimskii EA., ed. The Taimyr Ethno-linguistic Collection. Vol. 1: Materials on Nganasan shamanism and language. Moscow: RSUH Publ.; 1994. 247 p. (In Russ.)
23. Helimskii E. Factors of Russianization in Siberia and Linguo-Ecological Strategies. Shoji H., Janhunen J., eds. Northern minority languages: Problems of survival. Senri Ethnological Studies. 1997;44:77–91. (In Russ.)
24. Helimskii E. "Shamanhood: The Endangered Language of Ritual": Conference at the Centre for Advanced Study, 19–23 June 1999, Oslo.
25. Helimskii EA., Kosterkina NT. Small seanses with a great Nganasan Shaman. *Diogenes*. 1992;158:39–55.

26. Lambert JL. Sortir de la nuit: Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien). In: Etudes mongoles et sibériennes, 33–34. Paris, 2003. 565 p. (In Fr.)
27. Lintrop A. The Incantations of Tubyaku Kosterkin. Folklore. Electronic Journal of Folklore. 1996;2:9–28.
28. Napol'skih VV. Introduction to historical Uralic studies. Izhevsk: UIIYaL UrO RAN Publ.; 1997. 268 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Ольга Б. Христофорова, доктор филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр. Вернадского, 82, стр. 1; okhrist@yandex.ru

Information about author

Olga B. Khristoforova, Dr. of Sci. (Philology), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bldg. 1, bld. 82, Vernadskii av., Moscow, Russia, 119571; *okhrist@yandex.ru*

УДК 82-13

Паремии в тексте якутского эпоса: семантика и функции

Семен С. Макаров
Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва, Россия, others3@mail.ru

Аннотация. В статье рассматриваются особенности использования паремий в текстах якутского героического эпоса олонхо: определяется круг наиболее характерных для жанра пословичных выражений, описывается их семантика и способы введения в повествовательный текст. Прослеживаются функции паремийного выражения как на уровне моделируемых в сюжетах речевых актов, так и в повествовательном плане. Автор высказывает предположение о том, что частотность употребления паремийных выражений в текстах эпоса находится в связи со свойственным жанру стремлением к архаизации речи персонажей. В работе использован корпус, учитывающий практически все опубликованные на сегодняшний день сюжеты якутского эпоса, показательный, как представляется, для жанра в целом.

Ключевые слова: паремии, героический эпос, олонхо, пословица, устная традиция, якутский фольклор

Для цитирования: Макаров С.С. Паремии в тексте якутского эпоса: семантика и функции // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2019. № 4. С. 55–67.

Proverbs in Yakut epic tales: semantics and functions

Semyon S. Makarov
A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Science, Moscow, Russia, others3@mail.ru

Abstract. This paper is dedicated to proverbs in the texts of the Yakut heroic epic Olonkho. The author depicts the most commonly found proverbs, analyzes their semantics and ways of embedding in the narrative text. The functions of proverbs are traced both at the level of the speech acts modeled in the plots and at the narrative level. It is asserted that the high frequency of proverbs in the texts of this epic genre is connected to the inherent desire of Olonkho singers to

© Макаров С.С., 2019

archaize the speech of the characters. The paper is based on the corpus of texts which includes practically all the plots of Yakut epics published to date and is, it seems, representative of the genre as a whole.

Keywords: proverbs, epic genre, Olonkho, adage, oral tradition, Yakut folklore

For citation: Makarov SS. Proverbs in Yakut epic tales: semantics and functions. *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*. 2019;4:55-67.

Заметной чертой стиля якутского эпоса является насыщенность его текстов паремиями. Выражения, заключающие в себе некоторое аподиктическое суждение и имеющие относительно стабильную словесную форму, встречаются здесь как в речи персонажей, так и в собственно повествовательной части текста[1]. Представляется, что их частотность в олонхо несколько выше, чем это характерно в среднем для обыденного разговорного дискурса[2]. Вызывают интерес причины столь активного использования паремий в эпическом жанре и выполняемые ими в этом специфическом узусе функции. Этим вопросам и посвящена настоящая статья.

Вначале имеет смысл сделать методологическое уточнение, касающееся принципов выделения материала. Под паремиями я буду понимать повторяющиеся словесные комплексы, выраженные предложениями и содержащие в себе суждение, которое апеллирует к авторитету безличного коллективного опыта[3]. Полученный круг текстовых фрагментов мог бы быть описан в терминах *пословица* и *поговорка*, довольно прочно утвердившихся в российской филологии. Однако введение подобного разграничения не имеет в моем случае принципиального значения. Как известно, границы жанровых разновидностей паремий не являются застывшими, но имеют динамичный характер, а специфика конкретного их употребления часто определяема лишь в контексте [2 с. 11].

---

[1] Замечания относительно включения паремий в тексты олонхо высказывались уже в первых работах, посвященных поэтике якутского эпоса [1], однако их функционирование в этом жанре еще не становилось предметом специального исследования.

[2] Отсутствие на момент написания работы корпуса устной якутской речи делает невозможным эмпирическое подтверждение этого предположения.

[3] В этом, к слову, состоит значимое отличие паремий от других речевых единиц, имеющих клишированную структуру, например фразеологизмов [2 с. 13–14].

Поиск подобных текстовых фрагментов проводился среди записей 55 сюжетов олонхо. Строго говоря, этот корпус не является нормализованным отображением традиции и не может быть таковым: фиксация текстов якутских олонхо проводилась в разное время и в различных локальных вариантах традиции. Некоторое число записей (большинство полных сюжетов) впоследствии было опубликовано и в силу этого является доступным для интерпретации. Незначительный процент корпуса представляют выписки неопубликованных текстов, выполненные мной вручную. Предлагаемые заметки построены на результатах синхронного рассмотрения этого массива текстов.

Отметим, что сама устная природа анализируемого материала, условия бытования которого позволяют ему реально существовать только в момент произнесения, делает невозможными точные количественные наблюдения. Любой элемент фольклорного текста, как кажется, может быть охарактеризован лишь в категориях большей или меньшей характерности.

Сказанное не отменяет осмысленности поиска паремийных выражений, представленность которых в текстах якутского эпоса была высокой. Представлю варианты восьми наиболее употребительных в моем корпусе речений в виде таблицы (частотой от 6 до 23 вхождений). В ней можно увидеть варианты паремийных текстов и некоторые контексты их появления.

Менее характерными оказываются выражения: «у хорошего человека одно слово и одно намерение» (*бэрт киһи эппит тыла биир, санаабы санаата соҕотох*), «хороший человек имеет широкие глаза и уши» (*бэрт киһи кулгааҕа-хараҕа киэҥ буолар*), «следы жилья имеют пень, заброшенное жилище – память» (*өтөх төҥүргэстээх, сурт кэриэстээх*) (4 вхождения), «старение мучительно, дряхление приносит страдание» (*кырдьар диэн кыһалҕалаах, сорсуйар диэн сордоох*) (3 вхождения) и некоторые др.

Паремии примечательны как фрагменты текста, в которых находит непосредственное выражение этическая и дидактическая ориентация жанра. Как можно заметить, тематический диапазон «основного круга» паремий, обнаруживаемых в текстах олонхо, довольно узок и, по всему, отражает транслируемую жанром специфическую аксиологию. Обращает внимание, что в полученном списке текстов – высказывания, утверждающие отзывчивость, немногословие, приоритет поступков над речами, слабость женщины, верность данному слову и самоотверженность.

Таблица

Тексты паремий в записях олонхо

Текст	Кол-во в корп.	Перевод	Субъект речи	Сюжетная ситуация употребления	Функция в речевом акте
1.1. Бэрт киһи өттүгэ үүттээх, ааттаах киһи этэ саастаах[4]	23	У хорошего человека – вертлюги с впадиной, у отменного человека тело слоистое	Кузнец Кыдай Махсыын	В оправдательной речи, адресованной герою	Побуждение соответствовать декларируемой модели
1.2. Санна сайаҕас, оттүгэ үүттээх[5]		[У нее] плечи мягкие, вертлюги с впадиной	Шаманка Айыы Умсуур	Наставление герою: слушать советы жены	Побуждение соответствовать декларируемой модели поведения – быть внимательным и восприимчивым к словам других людей

[4] *Дуяков Г.В.* Кыыс Дьуурайа бухатыыр: олонхо. Якутск: Бичик, 2011. С. 121.
[5] *Оросин К.Г.* Нюргун Боотур Стремительный: олонхо. Якутск: ЯкГИЗ, 1947. С. 354.

2.1. Олонхо буолан баран – обунн аах буолар эбит, Тыл буолан баран сымыйалаах буолар эбит, Кэпсээн буолан баран чалларыын-наах буолар эбит[6]	16	Всякое олонхо с преувеличением бывает, оказывается. Всякое слово с привиранием бывает, оказывается, всякий рассказ приукрашенным бывает, оказывается	Сказитель	Оживление богатыря айыы небесными шаманками	Пояснение описываемых сюжетных событий
2.2. Олонхо буолан баран обуннаах буолар; сэһэн буолан баран – албыннаах буолар[7]		Всякое олонхо с преувеличением бывает; всякий рассказ с вымыслом бывает	Сказитель	Чудесный рост героя в утробе матери	Пояснение описываемых сюжетных событий
3.1. «Алгыс баһа сыалаах, кырыыс баһа хааннаах буолар» диилляр...[8]	13	Говорят, алгыс озаглавлен жиром, а проклятие – кровью...	Шаманка айыы Айыы Умсуур	В благопожелании богатырю айыы Ньургун Боотуру	Обоснование действий говорящего
3.2. Кырыыс баһа кыаланнын, алгыс баһа хааннаннын[9]		Пусть проклятие озаглавится кровью, пусть алгыс озаглавится кровью	Родители жены героя	В проклятии зятю – богатырю Ёксёкю	Актуализация проклятия

[6] *Захаров Т.В.* Ала Булкун: олонхо. Якутск: Сахаполиграфиздат, 1994. С. 50.
[7] *Тимофеев-Теплоухов И.Г.* Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур: олонхо. М.: Наука, 1985. С. 171.
[8] *Оросин К.Г.* Нюргун Боотур Стремительный: олонхо. Якутск: ЯкГИЗ, 1947. С. 158.
[9] *Харитонов И.М.* Кулдус Боҕо: олонхо. Якутск: Бичик, 2009. С. 113.

4.1. Биир сымыыт ханна сытыйбатай?[10]	12	Где одно яйцо не протухало?[12] (КБ) (т. е. ‘везде да кто-нибудь погибал’. – *С. М.*)	Девушка Айталыын Куо	Оказавшись в затруднительном положении – любимому человеку	Побуждение собеседника к действию
4.2. Ол кэриэтэ биир сымыыт ханна сытыйбатай?[11]		Напротив того – одно яйцо где не протухало?	Богатырь Тойон Ньургун	«Мысли вслух» перед купанием героя в опасном озере	Побуждение себя к действию
5.1. Үгүс тыл сымсах, аҕыйах тыл миньньигэс[13]	10	Много слов – приторно, мало слов – вкусно	Богатырь Уол Дуолан	Сватовство героя	Обоснование поведения говорящего через указание на аксиоматическое утверждение
5.2. Үгүс тылы этэрим сымсах буолуоҕа, аҕыйах тылы этэрим минньигэс буолуоҕа[14]		Если я много слов скажу, будет приторно, если мало слов скажу, будет сладко	Женщина айыы Айталыын Куо	Обращение к родителям при уходе героини из дома	

[10] *Андросова М.Н.* Күлкүл Бөҕө оҕонньор Силирикээн эмээхсин икки // Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским. СПб.: Имп. АН, 1909. Т. 1. Вып. 3. С. 251.

[11] *Попов Н.* Тойон Ньургун бухатыыр // Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским. СПб., 1908. Т. 1. Вып. 2. С. 91.

[12] А.Е. Кулаковский пояснял: «Таким возгласом поощряет себя человек, решаясь на рискованное дело, сопряженное с опасностью для жизни... якутам хорошо известен факт, что ранняя перелетная птица, не успевшая вовремя свить себе гнездо, оставляет первое яйцо (*таҥалайдаабыт сымыыт*) на произвол судьбы, которое, понятно, и сгнивает» [3 с. 122].

[13] *Нохсоров У.Г.* Дыырай Бэргэн: олонхо. Якутск: Бичик, 2009. С. 153.

[14] *Андросова М.Н.* Күлкүл Бөҕө оҕонньор Силирикээн эмээхсин икки // Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским. СПб.: Имп. АН, 1909. Т. 1. Вып. 3. С. 225.

6.1. Хара харах чугаһы көрөр, хаптаҕай кулгаах ыраах ыҥы истэр[15]	9	Черный глаз близкое видит, [а] плоское ухо дальнее слышит	Девушка айыы *Үрүмэчистээн Үнүгэй*	При встрече с героем в жалобной речи	Обоснование действий говорящего
6.2. Харах чугаһы көрөр, кулгаах ыраах ыҥы истэр диэбит көрдүк сураан-садьыйан иһиттэххэ...[16]		Глаз ближнее видит, ухо дальнее слышит, как говорится, если послушать [что говорят], хорошенько расспрашивая, то...	Сказитель	Обозначение дальнейшей судьбы персонажей в финале сюжета	Указание на способ получения информации
7.1. Үтүө ат биир кымньыыллаах, үтүө киһи биир тыллаах[17]	8	У хорошего коня – одно понукание кнутом, у доброго человека – одно [здесь: ‘неизменное’] слово	Богатырь айыы Тонг Саар	Ответная речь на предложение коня вернуться в родную страну	Обоснование причины действий персонажа
7.2. Уол оҕо биир тыллаах, ат-кулун биир кымньыылаах[18]		У юноши – одно слово, у молодого жеребца – одно понукание кнутом	Богатырь айыы Хара Ньургун	Перед прыжком через кровавое море	Выражение намерений персонажа

[15] *Александров Н.С.* Көр Буурай: олонхо. Якустк: Бичик, 2014. С. 80.
[16] *Федоров К.Л.* Күн Тэгиэримэ: олонхо. Якутск: Бичик, 2012. С. 185.
[17] *Каратаев С.Н.* Тон Саар бухатыыр: олонхо. Якутск: Бичик, 2004. С. 94.
[18] *Кривошапкин А.Н.* Хара Ньургун бухатыыр: олонхо. Якутск: СВФУ, 2014. С. 39.

8.1. Дьахтар санаата аһынааҕар кылгас диэн - өс хоһооно, өһүк номоҕо[19]	6	Мысль женщины короче ее волоса – такова пословица, притча на устах	Сказитель	Комментарий к поступку героини	Объяснение причины действий персонажа
8.2. Кыыс оҕо санаата аһынааҕар кылгас, өйө сонун сиэҕинээҕэр кыараҕас[20]		Мысль девушки – короче ее волоса, ум – уже рукава ее пальто	Мать невесты героя	Просьба извинить дочь за неучтивое поведение	Оправдание действий героини

[19] *Андросова М.Н.* Күлкүл Бөҕө оҕонньор Силирикээн эмээхсин икки // Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским. СПб.: Имп. АН, 1909. Т. 1. Вып. 3. С. 245–246.

[20] *Оросин К.Г.* Нюргун Боотур Стремительный: олонхо. Якутск: ЯкГИЗ, 1947. С. 188.

Одним из наиболее употребительных в текстах якутского эпоса оказывается выражение «У хорошего человека – бедро с отверстием, [а] тело слоистое» / *Үтүө киһи өттүгэ үүттээх, этэ саастаах*. Семантика этого выражения мотивирована идеей проницаемости человеческого тела, буквально – наличия в нем отверстий, через которые могут проникать внешние воздействия и, в частности, обращенные к индивиду слова. Источники дают и «негативный» вариант этого паремийного текста: *Этэ сааһа суох, уҥуоҕа үүтэ суох* ('Его тело без слоев, его кости без отверстий') – соотв. «Его пушкой не прошибешь» (говорится об упрямце)»[21], *бүтэй куҥ киһи* – человек из одного замкнутого компактного куска мяса, *үүтэаана суох* – человек без входов и выходов; *этэ сааһа суох, уҥуоҕа куодаһына суох киһи* – человек с телом без волокон, с костями без желобков для кровеносных сосудов [3 с. 112–113]. Пути варьирования этой пословицы, имеющей двучленную структуру, могут быть представлены как «прощупывание» всех возможных комбинаций, включающих словесные пары *уҥуох* ('кость') – *эт* ('плоть') и *өттүк* ('бедро') – *сарын* ('плечо'). Структурирующими семами при этом выступают твердые/мягкие ткани скелета либо верхняя и нижняя части туловища соответственно.

Значимое отличие паремий от более объемных речевых форм (например, благопожелания, клятвы и пр.), обнаруживаемых в фольклорном повествовании, состоит в том, что здесь они не столько моделируются, сколько, как отмечал К.В. Чистов, «целиком вживляются» в текст [4 с. 62]. Однако «вживление» это, как показывает материал, может принимать различные формы. На примере приведенного пословичного выражения, представленного в записях олонхо в ряде вариантов, могут быть прослежены пути «встраивания» паремий в текст эпоса. Рассмотрим их несколько подробнее.

Паремия может появляться в структуре эпического текста в своем «исходном» виде. Например: *Кырбыытыыргын тохтот, / Кыһыйаргын сынньат, / Үтүө киһи уҥуоҕа үүттээх, / Бэт киһи этэ саастаах диллэр. / Буруйбун бырастыы гын*[22] / 'Перестань скоблить, отдохни от почесывания. Говорят, у доброго человека кости с отверстиями, у хорошего человека тело слоистое. Прости мне мою вину' (перевод мой. – *С. М.*).

[21] Эт // Словарь якутского языка. [Электронный ресурс]. URL: https://sakhatyla.ru/translate?q=%D1%8D%D1%82 (дата обращения 01 марта 2019).

[22] *Митрофанов М.З.* Уол Дуолан бухатыыр: олонхо. Якутск: Бичик, 2010. С. 77.

Помимо этого, паремийный текст может становиться частью фразы, например, обращения, теряя вид традиционного суждения и конкретизируясь в своем значении. В зависимости от смысла выражения оно может, например, включаться в локутивный акт просьбы. В результате усиливается функция побуждения адресата к действию в соответствии с декларируемой в пословице моделью: *Улуу Даарын бухатыыр / Үтүө киһи/Үнгуоҕуҥ үүттээх буолуо,/Бэрт киһи/Этиҥ саастаах буолуо. / Ытык тылбын ылын, / Дьоһун тылбын толкуйдаа*[23] / 'Богатырь *Улуу Даарын*, / Добрый человек, / Имеешь, наверное, кости с отверстиями, / Отменный человек, / Имеешь, наверное, слоистое тело. / Священные мои слова прими, / Важные мои слова осмысли' (перевод мой. – *С. М.*). Текст пословицы употреблен здесь сказителем для моделирования словно бы спонтанного высказывания персонажа. В то же время связь с «исходным» паремийным выражением остается довольно прозрачной.

Схожий случай – использование пословиц в конструируемых в тексте якутского эпоса речевых актах для обоснования действий говорящего. В этом случае текст паремии также может быть представлен как личное высказывание персонажа: *Үгүс тылы этэрим сымсах буолуоҕа, аҕыйах тылы этэрим минньигэс буолуоҕа* / 'Если я много слов скажу, будет приторно, если мало слов скажу – будет вкусно'[24]. В этом примере текст паремии выступает как сиюминутное прогностическое высказывание говорящего о результатах своих действий.

Несколько иные случаи представляют формульные выражения, основанные на текстах паремий. В одном из сюжетов находим: *Дьэ, бу хаалан олорон Айталыын-куо киэҥ көхсө сонун бэлэньигинээҕэр кыараата, дэлэй-буулас санаата саптааҕар синньээтэ, көҥүл-буулас өйө аһынааҕар кылгаата*[25] (графика модернизирована. – *С. М.*). 'Ну, вот когда *Айталыын Куо* так осталась одна, широкая ее спина стала уже обшлага ее шубы, многочисленные ее мысли стали тоньше нити, вольные ее мысли стали короче ее волос' (перевод мой. – *С. М.*). Существенно, что здесь смысл, изначально заложенный в текст паремии, модифицируется (ср. п. 8 табл.). Пословица, значение которой можно резюмировать как 'женщина имеет слабый ум', образует выражение, обозначающее совершенно другое явле-

[23] *Шараборин М.Т.* Улуу Даарын бухатыыр: олонхо. Якутск: Бичик, 2008. С. 128.

[24] *Андросова М.Н.* Күлкүл Бөҕө оҕонньор Силирикээн эмээхсин икки // Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским. СПб.: Имп. АН, 1909. Т. 1. Вып. 3. С. 225.

[25] Там же. С. 235.

ние – чувство отчаяния, испытываемое персонажем[26]. Вероятно, это произошло в результате интерференции паремийного текста с идиомой, имеющей схожую структуру: 'Широкая подспинная полость сузилась, долгая мысль укоротилась' (*Киэҥ көҕүс кыараата, уһун санаа кылгаата*) – «так говорит постигнутый большим горем» [3 с. 136].

Отмеченные случаи примечательны как примеры модификаци пословичных выражений[27], осуществляемой путем адаптации исходной структуры паремии к сюжетным ситуациям эпоса. При этом в силу лаконичности формы и тесной спаянности составляющих паремию словесных групп модифицируется не столько их лексический состав, сколько грамматическая форма.

Употребление паремий в тексте олонхо так или иначе может быть интерпретировано как реализация одного из двух наиболее общих случаев. С одной стороны, имеют место афористичные описания актуальной сюжетной ситуации как типовой. С другой стороны, паремийные выражения, в своей семантике апеллирующие к некоторым аподиктическим закономерностям, применяются как средство аргументации. В этом отношении прагматика паремии не будет иметь значимых отличий от ее использования в повседневной разговорной речи носителей эпоса.

Вместе с тем функция паремийного текста в эпосе, как кажется, связана с восприятием их в традиции как своеобразных «слов прошлого». Посредством их введения в текст конструируется образ речи, удаленной от момента рассказывания во времени. Как известно, создание представления о значимом прошлом, события которого определили настоящее положение вещей, является одной из характерных функций героического эпоса. При учете этого свойства жанра, как кажется, проясняется причина столь активной представленности в его текстах паремийных выражений.

Одновременно с этим пословичные выражения в ситуации непрерывного рассказывания оказываются удобной опорой для сказителя в процессе текстуализации сюжета. Обращает внимание закрепленность паремийных выражений за конкретными эпическими темами. Довольно жесткая связанность прослеживается, в частности, между паремийным текстом № 1 и сюжетной

[26] Аналогичый пример – фраза благопожелания из текста олонхо: *Өтөх төҥүргэһэ, сурт кыыма буолуҥ!* / 'Корнем усадьбы станьте, искрой жилища будьте!' (См.: *Бурнашев Н.П.* Кыыс Дэбилийэ: олонхо. Новосибирск: Наука, 1993. С. 268–269) (перевод – там же). Ср. с ординарным видом пословицы: *Өтөх төҥүргэстээх, сурт кэриэстээх* / 'Заброшенное жилище имеет пень, останки жилища имеют память'.

[27] Ср.: *гиперактуализация* [2 с. 21].

ситуацией просьбы, обращаемой к герою, № 2 и ситуациями появления «чуда» в сюжете олонхо, выражением *Кыһыылаах тарбан, кыһалҕалаах көрдөс* / 'Кто зудит – почешись, кто испытывает нужду – попроси' и темой богатырского сватовства. В этом отношении паремийные выражения выступают как своеобразные знаки этих сюжетных ситуаций, их редуцированное представление.

Наконец, в материале обнаруживаются единичные тексты с пословичной структурой, которые, однако, не находят соответствий ни среди паремий, встречающихся в записях эпоса, ни в фонде выражений, зафиксированных академическими словарями и сборниками. Это выражения: *Барбыт суол балыырдаах, кэлбит суол мэлдьэхтээх* / 'Дорога ухода обманчива, дорога прибытия переменчива'[28], *Ыстаал хатарыыта суох буолбат, массыына үөнүөҕа суох барбат* / 'Стали без закалки не бывает, машина без смазки не едет'[29]. Признаком, который позволяет атрибутировать их как выражения пословичного типа, становится лишь претензия на обобщенный характер суждения.

Тематика паремийных выражений, употребляемых в эпическом тексте, отражает специфическую систему ценностей, выражаемую жанром. Частотность их употребления в тексте эпоса, как кажется, объясняется стремлением к архаизации стиля и удобством, которое предоставляют клишированные выражения сказителю в процессе непрерывного повествования. Обращают на себя внимание случаи актуализации значения паремийных выражений и конструирования текстов, не имеющих в действительности укорененности в фольклоре. Устная традиция олонхо в этом отношении предстает как поле спонтанного экспериментирования по выработке новых единиц речи, которые со временем могли получать статус традиционных.

Литература

1. *Эргис Г.У.* Богатырский эпос якутов – олонхо // Нюргун Боотур Стремительный: якутское олонхо / Ред., пер., коммент. и вступ. статья Г.У. Эргиса. Якутск: Якгиз, 1947. С. 5–60.
2. *Жигарина Е.Е.* Современное бытование пословиц: вариативность и полифункциональность текстов: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2006. 25 с.

[28] *Давыдов И.М.* Тойон Нҥргун: олонхо. Якутск: Бичик, 2003. Стк. 6016–6017.

[29] *Шараборин М.Т.* Улуу Даарын бухатыыр: олонхо. Якутск: Бичик, 2008. Стк. 8787–8789.

3. *Кулаковский А.Е.* Научные труды. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1979. 483 с.
4. *Чистов К.В.* Устная речь и проблемы фольклора // Фольклор. Текст. Традиция: Сб. статей. М.: ОГИ, 2005. С. 52–67.

References

1. Ergis GU. Olonkho – epic tales of Yakuts. In: *N'urgun Bootur the Swift: Yakut epic tale*. Yakutsk: Yakgiz Publ.; 1947. p. 5–60. (In Russ.)
2. Zhigarina YeYe. Modern functioning of proverbs: variation and polyfunctionality of texts [avtoref. dis. ... cand. filol. nauk]. Moscow, 2006. 25 p. (In Russ.)
3. Kulakovskii AE. Scholarly works. Yakutsk: Yakutskoe kn. Izd-vo Publ.; 1979. 483 p. (In Russ.)
4. Chistov KV. Oral speech and issues of folklore. In: *Folklore. Text. Tradition:* coll. of articles. Moscow: OGI Publ.; 2005. P. 52–67. (In Russ.)

Информация об авторе

Семен С. Макаров, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва, Россия; 121069, Россия, Москва, ул. Поварская, 25а; others3@mail.ru

Information about the author

Semyon S. Makarov, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Science, Moscow, Russia; bld. 25a, Povarskaya st., Moscow, Russia, 121069; others3@mail.ru

УДК 398.7

Сновидения online: интернет-запрос как фольклорный факт

Анна А. Лазарева
Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия, anna-kadabra@mail.ru

Аннотация. В статье рассматриваются тексты поисковых запросов, содержащие слова «к чему снится» и близкие по смыслу фразы (материал исследования получен с помощью инструмента «Планировщик ключевых слов» в Google AdWords). В работе рассматривается, как культурные представления о правилах интерпретации сновидений влияют на формулировки запросов о толковании сна. Содержание интернет-запросов, сделанных на территории Полтавской области, сопоставляется с записями устных интервью (в ходе которых собирались снотолкования и нарративы о сновидениях), проведенных в том же регионе (2012–2018 гг.). Выявляются корреляции между текстами интернет-запросов (статистика повторяющихся формулировок запросов) и устными практиками интерпретации сновидений (выражающимися в текстах «устного сонника», мотивах рассказов о вещих снах).

Ключевые слова: антропология медиа, медиатизация культуры, постфольклор, интернет-фольклор, интернет-запрос, интерпретация сновидений, символика сновидений, вещий сон

Для цитирования: Лазарева А.А. Сновидения online: интернет-запрос как фольклорный факт // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2019. № 4. С. 68–83.

Dreaming online: Search Queries as Reflections of Folklore

Anna A. Lazareva
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; anna-kadabra@mail.ru

Abstract. The article considers the search queries containing the phrase “what does dream mean” (or similar phrases) which were made by Internet users from Poltava region (the material for the analysis was obtained

© Лазарева А.А., 2019

using a tool "Keyword Planner" in Google AdWords). In the light of the hypothesis that cultural notions about the rules of dream interpretation influence how a user formulates a web search query about meaning of a dream, the content of search queries has been compared with the records of interviews (oral dream books and prophetic dream narratives) conducted in the same region (2012–2018). In the article are revealed correlations and discrepancies between texts of web search queries (frequently searched items) and popular symbols of oral dream books or frequently recorded motives of prophetic dreams narratives.

Keywords: anthropology of media, mediatization of culture, postfolklore, internet folklore, web search query, dream interpretation, symbolism of dreams, prophetic dream

For citation: Lazareva AA. Dreaming online: Search Queries as Reflections of Folklore. *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*. 2019;4:68-83.

Введение

Получаемые в интернете данные достаточно давно рассматриваются в контексте исследований современной культуры, в частности фольклора [1]. Изучаются не только специфические для интернета формы фольклорной коммуникации или интернетлор [2], но и отражение фольклорных и этнографических фактов, существующих вне сети [3]. Материалом исследования обычно становятся публикуемые пользователями тексты (например, на форумах, в блогах, соцсетях) и изображения (фанфики, мемы, фотожабы). Еще один источник, который может представлять интерес для антрополога, – это статистика поисковых запросов, представляющая собой как количественную (число наборов запроса с тем или иным содержанием, соотношение популярности запросов), так и качественную информацию (формулировки интернет-запросов). Статистика поисковых запросов уже исследовалась с целью выявить происходящие в обществе процессы: так, с помощью анализа упоминаний симптомов простуды в поисковых запросах (в сервисе Google Trends) выявлялись периоды вспышек эпидемии гриппа [4]. Использование статистики запросов может быть крайне продуктивно и при изучении наивных представлений о мире (см. тексты запросов: «можно ли беременным ходить на похороны», «можно ли дарить часы на день рождения»), позволяя нам судить об их актуальности (в том числе в разные периоды времени) и локальной специфике.

В настоящей статье анализируются данные интернет-запросов о толковании снов в контексте устных практик интерпретации

сновидений. Выбор этой тематики обусловлен многочисленностью поисковых запросов, содержащих слова «сонник», «к чему снится» и их синонимы. Такие запросы рассматривались аналитиками Яндекса с целью «понять, какие сны люди видят чаще всего»[1,2]. Мне представляется более важной иная постановка вопроса: какими культурными факторами обусловлен интерес пользователей к тем или иным символам сна?

Вводя запрос, пользователь выделяет в приснившемся сюжете ключевой образ (мотив). Данный процесс характерен и для устных рассказов о сновидениях: пересказывая сновидение, человек упоминает одни детали приснившегося сюжета и опускает (не замечает) другие, опираясь на культурные представления о значении снов [5 с. 48]. Сокращаясь и схематизируясь, нарратив о сновидении теряет индивидуальные черты, обретая особенности фольклорного текста [5 с. 48–50, 6 с. 51–61]. В связи с этим текст интернет-запроса может напоминать начальную часть снотолкования *если снится X – будет Y* («что значит *если снится змея*») или представлять собой свернутый нарратив о сновидении (микросюжет: «к чему снится *змея кусает за руку*»), по своей образности близкий к устным фольклорным рассказам о «вещих» снах.

Поисковый запрос можно рассматривать как коммуникативный акт: реплику человека, на которую он желает получить обратный отклик. Соответственно, формулировка поискового запроса сопоставима с тем, как бы сновидец мог рассказать сон реальному собеседнику. Стоит заметить, что любой интернет-запрос, как и устный текст, подвергается «цензуре коллектива»: он должен быть краток и максимально типизирован: если запрос будет слишком пространным и оригинальным, у пользователя не получится найти нужную информацию. По этой причине можно предположить, что сновидец, набирающий запрос о толковании сна в интернете, будет склонен упоминать некие общеизвестные символы и клишированные детали сюжета.

В связи со всем сказанным предположим, что пользовательские запросы в той или иной степени коррелируют с устными практиками обсуждения и толкования снов. Чтобы проверить данную гипотезу, нужно сопоставить содержание интернет-запросов с устными снотолкованиями и мотивами рассказов о вещих сновидениях.

---

[1] Запросы про сны // Яндекс Исследования, декабрь 2013. URL: https://yandex.ru/company/researches/2013/ya_dreams_regions (дата обращения 27 июля 2018).

[2] Рыба, смерть и стихийные бедствия: какие сны ищут в поиске Яндекса // Яндекс Исследования, 17 марта 2017. URL: https://yandex.ru/company/researches/2017/dreams (дата обращения 27 июля 2018).

Снотолкования и нарративы о снах были мною записаны в Полтавской области Украины (г. Миргород, с. Любивщина и Зубовка, 2012–2018 гг.). С целью получить данные об интернет-запросах был использован сервис Google AdWords, предназначенный для продвижения товаров и услуг в поисковике Google. Инструмент «Планировщик ключевых слов» позволяет посмотреть формулировки и статистику запросов, сделанных пользователями Google. С помощью настроек Google AdWords мы можем сузить исследуемый ареал и рассмотреть пользовательские запросы, сделанные в Полтавской области в течение последнего месяца (июнь 2018 г.).

Здесь стоить оговорить, что, безусловно, предоставляемая Google AdWords информация может вызывать сомнения (например, насколько точно в ней отражена региональная специфика запросов, адекватно ли представлены редкие запросы). Однако, поскольку данным сервисом достаточно давно и активно пользуются рекламодатели, допустим, что он способен в определенной степени отображать общие тенденции поведения интернет-пользователей. Некоторая погрешность статистики связана также с тем, что интернет-поисковик оказывает влияние на формулировки запросов: пользователю предлагаются варианты продолжения запроса в выпадающем окне. Вероятно, часть пользователей набрала бы другой текст, если бы им не показали перечень «подсказок». На мой взгляд, это не обесценивает полученные данные, поскольку, во-первых, подсказки формируются в соответствии с существующей статистикой запросов. Во-вторых, если даже пользователь не вводит оригинальный текст, он обычно имеет выбор между несколькими вариантами подсказок[3]. Поскольку меня интересуют запросы, сделанные в Полтавской области (для того, чтобы сопоставить их с текстами устных интервью, зафиксированными в данном регионе), а доступ к сайту yandex.ru был заблокирован на территории Украины (указ Президента Украины от 28 апреля 2017 г.[4]), в работе не рассматривается статистика запросов, предоставляемая сервисом Wordstat Yandex.

Вводя в сервисе Google AdWords ключевые слова «к чему снится» (рус.) и «до чого сниться», «на що сниться», «якщо сниться»,

---

[3] Предлагаемые пользователю подсказки можно также рассматривать и как потенциал для трансформации традиции: несколько вариантов «развития сюжета сна», «выпадающие» под строкой поиска, сопоставимы с вопросами собеседника, помогающего сновидцу истолковать сон.

[4] Указ Президента України № 133/2017 // Офіційне інтернет-представництво Президента України. 15 квітня 2017. URL: http://www.president.gov.ua/documents/1332017-21850 (дата обращения 08 августа 2018).

«коли сниться» (укр.), получаем список запросов, включающих приведенные фразы (сделанные настройки отображены на рис. 1 и 2). Удалим из них формулировки запросов без упоминания приснившегося образа (такие как «что к чему снится», «к чему снится сон» и др.). В итоге остаются 526 текстов (423 – на русском, 103 – на украинском), которые имеют разное среднее число запросов в месяц. Наиболее часто (от 100 до 1000 раз) пользователей интересовало, к чему снится «бывший парень», «свадьба», «беременность», «рыба» (рус.). Обратимся к запросам, набранным от 10 до 100 раз в месяц (201 текст – на русском, 50 – на украинском), значительная доля которых соответствует определенной тематике: отношения (возлюбленный, измена, бывший и т. д.), беременность (быть беременной, беременная дочь/мама/подруга), дети (рождение ребенка, младенец, новорожденный), свадьба (венчание, ЗАГС, обручальное кольцо). Аналитики компании «Яндекс» обнаруживают сходные закономерности, выделяя такие темы, как «беременность и дети», «личные отношения», «свадьба»[5]. Подобное содержание запросов, по-видимому, связано с интересами пользователей, 71% которых – люди моложе 45 лет[6].

Рассматривая остальную часть текстов, мы обнаруживаем заметные корреляции между интернет-запросами и традиционными снотолкованиями/рассказами о снах. Так, многие из них представляют собой вариации запроса «к чему снится рыба»: 25 текстов (12,4%) на русском, 4 (8%) – на украинском. Толкование сна о рыбе (и рассказы о снах, содержащих данный символ) неоднократно записывалось в Полтавской области. В 15 текстах (рус.) запрашивалось значение сна о покойнике, что соответствует широко распространенной группе фольклорных нарративов [6 с. 97–154], часто встречавшихся в ходе устных интервью. Содержание других запросов также соотносимо с символами известных и часто фиксируемых снотолкований: собака, змея, вода, кровь, похороны, пустой гроб, выпадение/потеря зубов, белая лошадь, сырое мясо и т. д. В то же время мы не можем сказать, знают ли пользователи, которые набирают подобные запросы, традиционные значения этих образов.

---

[5] Запросы про сны // Яндекс Исследования, декабрь 2013. URL: https://yandex.ru/company/researches/2013/ya_dreams_regions (дата обращения 27 июля 2018).

[6] *Мінченко О.* Більше половини жителів сіл в Україні вже користуються інтернетом // Watcher. [Электронный ресурс]. 13 апреля 2017. URL: http://watcher.com.ua/2017/04/13/bilshe-polovyny-zhyteliv-sil-v-ukrayini-vzhe-korystuyutsya-internetom/ (дата обращения 27 июля 2018)

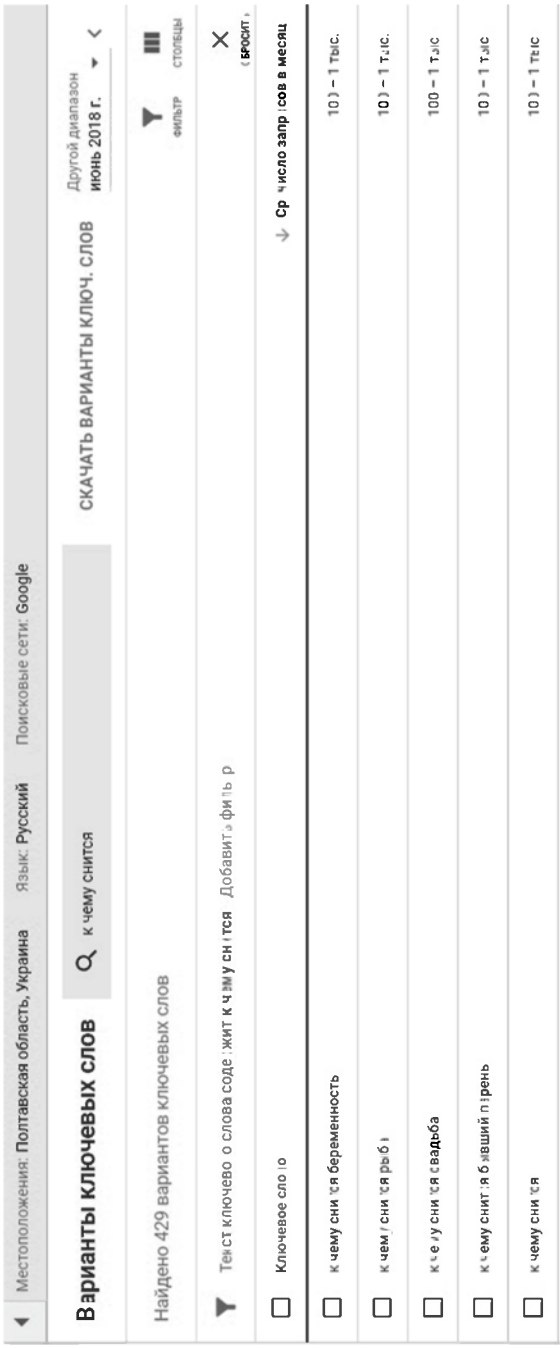

Местоположения: Полтавская область, Украина
Язык: Русский
Поисковые сети: Google
Варианты ключевых слов
к чему снится
СКАЧАТЬ ВАРИАНТЫ КЛЮЧ. СЛОВ
Другой диапазон
июнь 2018 г.
Найдено 429 вариантов ключевых слов
ФИЛЬТР
СТОЛБЦЫ
Текст ключево о слова соде жит к чему снится Добавить фильтр
(БРОСИТЬ)
Ключевое слово
Ср число запросов в месяц
к чему снится беременность
10 – 1 тыс.
к чему снится рыба
10 – 1 тыс.
к чему снится свадьба
100 – 1 тыс
к чему снится бывший парень
10 – 1 тыс
к чему снится
10 – 1 тыс

Рис. 1

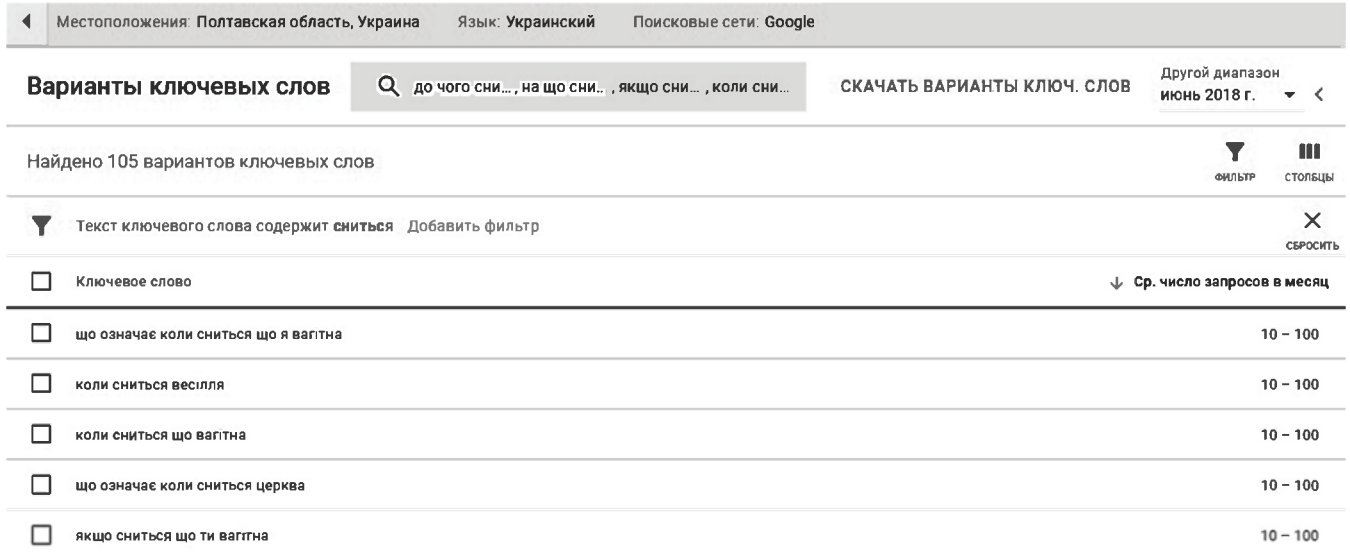

Местоположения: Полтавская область, Украина
Язык: Украинский
Поисковые сети: Google
Варианты ключевых слов
до чого сни... , на що сни... , якщо сни... , коли сни...
СКАЧАТЬ ВАРИАНТЫ КЛЮЧ. СЛОВ
Другой диапазон
июнь 2018 г.
Найдено 105 вариантов ключевых слов
ФИЛЬТР
СТОЛБЦЫ
Текст ключевого слова содержит сниться
Добавить фильтр
СБРОСИТЬ
Ключевое слово
Ср. число запросов в месяц
що означає коли сниться що я вагітна
10 – 100
коли сниться весілля
10 – 100
коли сниться що вагітна
10 – 100
що означає коли сниться церква
10 – 100
якщо сниться що ти вагітна
10 – 100

Рис. 2

Большая часть редких запросов, набранных пользователями менее 10 раз в месяц, повторяют более популярные, при этом их формулировка бывает несколько подробнее: например, вместо «к чему снится покойник» встречаем «к чему снится *улыбающийся* покойник». Такие тексты для нас более интересны, поскольку в них упоминаются дополнительные детали сюжета (например, помимо центрального образа указываются его свойства, действия с ним и т. д.). Содержание подобных запросов сопоставимо не только со снотолкованиями, но и с мотивами рассказов о вещих снах.

Обратимся к анализу запросов о толковании рыбы во сне. Запросы с таким содержанием были выбраны в качестве объекта исследования из-за их многочисленности, которая позволяет получить больше вариантов подобных текстов, и достаточного количества полевых записей снотолкований и рассказов о снах, где интерпретируется образ рыбы, что позволяет сравнить устные тексты с содержанием интернет-запросов. Рассмотрим содержание поисковых запросов, набиравшихся от 10 до 100 раз за месяц в течение последнего года (с января по декабрь 2018 г.). Данные были получены 29 января 2018 г. следующим образом:

1) Введены поочередно ключевые слова «сонник рыба» и «сонник риба» (в настройках языка выбраны русский и украинский языки соответственно). В настройках местоположения выбрана Полтавская область Украины. Настройка «показать отдаленные варианты» позволила скачать большое количество близких по смыслу запросов, среди которых был произведен отбор. Сделанные в сервисе Google AdWords настройки отражены на рис. 3 и 4.

2) Загрузив перечень текстов в виде таблицы Excel, я поочередно удаляю из них запросы, не содержащие слов «сон», «сонник», «снится», «рыба», «риба» (и их формы «рыбу», «рыбой» и т. д.). Далее удаляю запросы, которые содержат лишь упоминание образа рыбы: «сонник снится рыба», поскольку анализу подвергаются детали сюжета, которые вводились в строку поиска: «к чему снится *ловить* рыбу *руками в чистой воде*», «к чему снится *много* рыбы *в реке*».

3) Представленные запросы имеют разную статистику: большая часть текстов набиралась от 10 до 100 раз в месяц – я рассматриваю именно эти тексты (запросы, набиравшиеся до 10 раз в месяц, повторяют содержание первых, в получившемся корпусе их гораздо меньше, поэтому я решила пренебречь этими текстами, чтобы достичь большего единообразия материала).

В итоге отобранный *корпус текстов* составил 436 единиц (420 – на русском языке, 16 – на украинском).

При анализе данного корпуса выявляются определенные тенденции, позволяющие предположить, что пользователям известно снотолкование «рыба – к беременности», озвученное многими

Местоположения: Полтавская область, Украина Язык: Украинский Поисковые сети: Google

Варианты ключевых слов сонник риба СКАЧАТЬ ВАРИАНТЫ КЛЮЧ. СЛОВ Последние 12 месяцев янв. – дек. 2018 г.

Найдено 32 варианта ключевых слов ФИЛЬТР СТОЛБЦЫ

Показать отдаленные варианты Добавить фильтр

Ключевые слова (по релевантности)	Ср. число запросов в месяц	Уровень конкуренции	Процент полученных показов объявления	Ставка для показа вверху стр. (мин.)	Ставка для показа вверху стр. (макс.)	Статус аккаунта
Ваше ключевое слово						
сонник риба	10 – 100	Низкий	–	–	–	
Варианты оптимизации						
до чого сниться риба	10 – 100	Низкий	–	–	–	
якщо сниться риба	10 – 100	Низкий	–	–	–	
риба сонник	10 – 100	Низкий	–	–	–	
що означає коли сниться риба	10 – 100	Низкий	–	–	–	

Рис. 3

Местоположения: Полтавская область, Украина Язык: Русский Поисковые сети: Google

Варианты ключевых слов сонник рыба СКАЧАТЬ ВАРИАНТЫ КЛЮЧ. СЛОВ Последние 12 месяцев янв. – дек. 2018 г.

Найдено 1323 варианта ключевых слов ФИЛЬТР СТОЛБЦЫ

Показать отдаленные варианты Добавить фильтр

Ключевые слова (по релевантности)	Ср. число запросов в месяц	Уровень конкуренции	Процент полученных показов объявления	Ставка для показа вверху стр. (мин.)	Ставка для показа вверху стр. (макс.)	Статус аккаунта
Ваше ключевое слово						
сонник рыба	10 – 100	Низкий	–	–	–	
Варианты оптимизации						
к чему снится рыба	100 – 1 тыс.	Низкий	–	–	–	
рыба сонник	10 – 100	Низкий	–	–	–	
снится рыба	10 – 100	Низкий	–	–	–	
сонник ловить рыбу	10 – 100	Низкий	–	–	–	

Рис. 4

респондентами в ходе интервью в Полтавской области: «Рыба если снится – это к беременности» (жен., 65 лет), «Рыба перед беременностью мне снилась оба раза» (жен., 31 год), «Рыба обычно к беременности, к детям» (жен., 52 года).

1) В 84 текстах на русском (около 19% от общего количества) упоминается пол человека, которому приснилась рыба: «к чему снится рыба *женщине/девушке/мужчине/парню/мужу*», «рыба во сне *для женщины/мужчины*». Частотность подобного уточнения может объясняться тем, что традиционный вариант толкования рыбы («к беременности») относится к женщине, соответственно, при интерпретации этого символа важен пол сновидца. Показательно, что в случае с другими сновидческими образами (например, мясо, вода и т. д.) таких уточнений практически не встречается. Подобная тенденция не отражена аналитиками Яндекса, рассматривавшими запросы о толковании рыбы во сне[7].

2) В 11 текстах на русском (около 3%) пользователей интересует сон о рыбе при беременности «к чему снится рыба *беременной женщине*», «если *беременной* снится рыба», ср.: «Рыба – то к *рождению*. Як прысныться, так и выходь замуж и рожай» (жен., 73 года), «Если снится рыба – знаю точно, что *будет ребенок*. Это точно» (жен., 61 год). Среди запросов встречались следующие тексты: «приснилась *мертвая рыба беременной*», «кому снилась *мертвая рыба при беременности*» (4 текста). Они коррелируют с сюжетом устного рассказа о вещем сне, записанного И.А. Разумовой:

> *Во время последних месяцев беременности* моей маме снится один и тот же сон. Она стоит на берегу быстрой речушки, где несет течением *мертвую рыбу*. Мама отгребает мертвую и ищет живую. Только в последнем сне перед родами маленькая рыбка замахала хвостиком. Она взяла рыбку на руки и прижала к груди. Роды проходили очень тяжело [7 с. 96].

3) Отдельные запросы, такие как «рыба снится к беременности», «правда ли, что рыба снится к беременности» (3 текста), прямо свидетельствуют о том, что набравшим его пользователям известно снотолкование «рыба – к беременности» (см. также «сон про *рыбу к беременности*», «что снится к беременности *кроме рыбы*», «*рыба* сонник *беременность*», «*ловить рыбу* во сне *к беременности*», «есть

---

[7] Рыба, смерть и стихийные бедствия: какие сны ищут в поиске Яндекса // Яндекс Исследования, 17 марта 2017. URL: https://yandex.ru/company/researches/2017/dreams (дата обращения 27 июля 2018).

рыбу во сне *к беременности*», «есть *селедку* во сне *к беременности*», «снится ли *селедка к беременности*»[8]).

4) Во многих запросах упоминаются такие действия, как ловить или поймать рыбу (142 текста на русском языке, 6 – на украинском, 34% от общего количества), в том числе «ловить рыбу руками» (5 текстов на русском). Например: «сон ловити рибу вудкою», «к чему снится ловля рыбы руками». Подобные запросы коррелируют с устными снотолкованиями: «Рыба снится к беременности, особенно если ее *ловить во сне руками*» (жен., 84 года). В рассказах о вещих снах присутствует мотив ловли рыбы и видения пойманной рыбы в своих руках: «Пішла я заміж і приснилось мені, шо мні муж зловив рибу. А я держу ж так її в руках. А на роботі тоже ж сказали: "Ти будеш мамою. Рибку зловила, значить буде у вас пополнєніє". І точно. Так что Саша в мене рибка. А вообще риба... риба... смотря в каком відє... Но єслі ловить рибку – це точно пополнєніє» (жен., 75 лет); «К сыну мне приснился сон, что я в святой криничке набирала воду в ладошки и смотрю как бы в руках, ну, в ладошках, в водице оказался окунек» [8 с. 144].

Популярность запроса «к чему снится рыба» коррелирует с высокой частотностью другого запроса – «к чему снится беременность». Так, обращаясь к программе Google Trends (рис. 5), мы видим, что среди запросов, которые начинаются со слов «к чему снится», лидирует «к чему снится беременность», на третьем месте по популярности – «к чему снится рыба». Среди запросов на украинском языке (*до чого снится*) обнаруживаем сходную ситуацию: «до чого снится вагітність [беременность]» (2-е место по частотности) и «до чого сниться риба» (3-е место)[9]. Такая корреляция неслучайна: сон о беременности может осмысляться как предвестник беременности наяву (буквальное толкование), как и сон о рыбе (символическое толкование). Это позволяет предположить, что значительную часть пользователей интересуют символы сна, «предвещающие» беременность и рождение ребенка[10].

---

[8] Приведенные в скобках тексты запросов были получены при поиске по ключевому слову «снится к беременности» в ноябре 2018 г.

[9] Приведенная статистика включает слова, похожие на запрос «что снится к». Среди них встречаются такие формулировки, как «сонник», которые здесь не учитываются (данные были получены в сервисе Google Trends 8 янв. 2019 г.).

[10] Возможно, это обусловлено фольклорными представлениями о способности матери предчувствовать свое будущее дитя, а также о том, что ребенок дается свыше: богом, богородицей, предками женщины [8 с. 144].

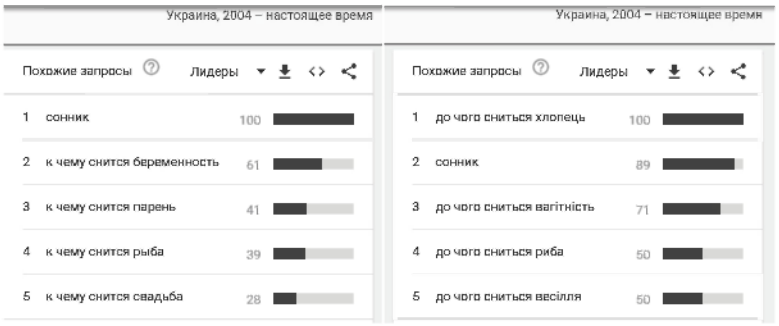


Рис. 5

Показательно, что запрос «что снится *к беременности*» является самым популярным среди поисковых запросов, начинающихся со слов «что снится к»: при наборе в Google AdWords ключевых слов «что снится к» лидирует именно такой «вариант оптимизации» текста (рис. 6), аналогичные результаты дает Google Trends, что подтверждает данную гипотезу. Описанные корреляции объясняют гипертрофированный интерес к значению снов о рыбе, который не характерен для ситуации устных интервью с информантами.

Заключение

Исследование демонстрирует продуктивность сопоставления интернет-запросов с записями устных интервью.

Исходя из проведенного анализа можно сделать вывод, что многие интернет-пользователи имеют представление о традиционных значениях сновидческих образов. Во-первых, перечень символов сна, интерпретацию которых ищут в интернете (рыба, собака, вода, кровь, покойник и т. д.), коррелирует с образностью устных снотолкований. Во-вторых, детальный анализ запросов, связанных с толкованием сна о рыбе, показывает, что значительная часть пользователей знает о традиционном значении этого образа, содержание многих запросов соотносимо с фольклорными мотивами вещих снов.

При сопоставлении статистики интернет-запросов о снах с материалами устных интервью выявляются определенные тенденции. Так, в ходе интервью респонденты обычно говорили о сюжетах и образах сновидений, предвещающих, с точки зрения рассказчика, *смерть* (такие как выпавшие зубы, ямы и рвы, разрушающиеся дома). В интернет-поисковике преобладает интерес к символам, которые могут истолковываться как предвестники

Местоположения: Украина Язык: Русский Поисковые сети: Google

Варианты ключевых слов что снится к

СКАЧАТЬ ВАРИАНТЫ КЛЮЧ. СЛОВ

Последние 12 месяцев
дек. 2017 г. – нояб. 2018 г.

Найдено 26 вариантов ключевых слов

фильтр столбцы

Показать близкие варианты Добавить фильтр

сбросить

Ключевые слова (по релевантности)	Ср. число запросов в месяц	Уровень конкуренции	Процент полученных показов объявления	Ставка для показа вверху стр. (мин.)	Ставка для показа вверху стр. (макс.)	Статус аккаунта
Ваше ключевое слово						
что снится к	0 – 10	–	–	–	–	
Варианты оптимизации						
что снится к беременности	100 – 1 тыс.	Низкий	–	–	–	
что снится к беременности кроме рыбы	10 – 100	Низкий	–	–	–	
к чему снится что я беременна	100 – 1 тыс.	Низкий	–	0,25 ₽	0,25 ₽	
что может снится к беременности	10 – 100	Низкий	–	–	–	
что снится к беременности форум	10 – 100	Низкий	–	–	–	

Рис. 6

рождения ребенка (рыба, беременность, роды, маленькие дети). Вероятно, интерес к символам, соотносимым с разными событиями-коррелятами, обусловлен разным возрастом опрошенных (устные интервью записывались от пожилых людей, в то время как среди интернет-аудитории преобладают молодые пользователи). При этом показательно, что наиболее высокий интерес вызывают знаки, соотносимые с ключевыми этапами жизненного цикла – рождением и смертью.

Литература

1. *Алексеевский М.Д.* Интернет в фольклоре или фольклор в Интернете? (Современная фольклористика и виртуальная реальность) // От Конгресса к Конгрессу. Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов: Сб. материалов. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010. С. 151–166.
2. *Радченко Д.А.* «Ищите нас через Яндекс»: методики и проблемы сбора сетевого фольклора // Tautosakos darbai. [Электронный ресурс]. 2013. XLV. URL: http://www.llti.lt/failai/10_Radcenko%281%29.pdf (дата обращения 10 марта 2019).
3. *Ахметова М.В.* Интернет как корпус источников по фольклору и этнографии (региональный аспект) // Фольклор и этнография: к 90-летию со дня рождения К.В. Чистова / Отв. ред. А.К. Байбурин, Т.Б. Щепанская. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 302–311.
4. *Ginsberg J., Mohebbi M.H., Patel R.S., Brammer L., Smolinski M.S., Brilliant L.* Detecting Influenza Epidemics Using Search Engine Query Data // Nature. 2009. Vol. 457. No. 7232. P. 1012–1014.
5. *Рабинович Е.И.* Сны Пробужденных: сон и сновидения в культуре, религии, политике Тибета. Екатеринбург: Гуманитарный университет, 2013. 200 с.
6. *Сафронов Е.В.* Сновидения в традиционной культуре. Исследование и тексты. М.: Лабиринт, 2016. 544 с.
7. *Разумова И.А.* Потаенное знание современной русской семьи: Быт. Фольклор. История. М.: Индрик, 2001. С. 85–105.
8. *Лабащук О.В.* Миф vs история в материнских рассказах о беременности и родах // Folia Litteraria Rossica. 2011. № 4. С. 142–148.

References

1. Alekseevskii MD. Internet in folklore or folklore in internet? (Contemporary folklore studies and virtual reality). In: Dobrovol'skaia VE., Kargin AS., eds. *From congress to congress: Towards the 2nd All-Russian congress of folklorists*. Moscow: Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora Publ.; 2010. p. 151–66. (In Russ.)
2. Radchenko DA. "Search us with Yandex": methods and problems of collecting internet-folklore [Internet]. *Tautosakos darbai*. 2013. XLV. URL: http://www.llti.lt/failai/10_Radcenko%281%29.pdf [data obrashcheniya 10 March 2019]. (In Russ.)

3. Ahmetova MV. Internet as a group of sources of folklore and ethnography (regional aspect). In: Baiburin AK., Shchepanskaya TB., eds. *Folklore and ethnography: Papers presented to Kirill Vasil'evich Chistov's 90th birthday Anniversary*. Saint Petersburg: MAE RAN Publ.; 2011. p. 302–11. (In Russ.)
4. Ginsberg J., Mohebbi MH., Patel RS., Brammer L., Smolinski MS., Brilliant L. Detecting Influenza Epidemics Using Search Engine Query Data. *Nature*. 2009;457:1012–14.
5. Rabinovich EI. Dreams of the Awakened: Sleep and Dreams in Culture, Religion, Politics of Tibet. Yekaterinburg: Gumanitarnyi universitet Publ.; 2013. 200 p. (In Russ.)
6. Safronov EV. Dreams in Traditional Culture. Moscow: Labirint Publ.; 2016. 544 p. (In Russ.)
7. Razumova IA. Secret Knowledge of the Modern Russian Family: Mode of Life. Folklore. History. Moscow: Indrik Publ.; 2001. p. 85–105. (In Russ.)
8. Labaschuk OV. Myth vs history in maternal stories about pregnancy and childbirth. *Folia Litteraria Rossica*. 2011;4:142–48. (In Russ.)

Информация об авторе

Анна А. Лазарева, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., 6; *anna-kadabra@mail.ru*

Information about the author

Anna A. Lazareva, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125993; *anna-kadabra@mail.ru*

УДК 133.52

Поговорим об астрологии: каким образом этнографический подход может улучшить изучение гаданий?

Оя Акдоган

Католический университет в Лувене, Лувен-ла-Нёв, Бельгия; Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия, oyakdogan@gmail.com

Аннотация. Астрология часто классифицируется как псевдонаука или вообще считается лженаукой. Однако астрология – это высокоразвитая система знаний, в которой делаются выводы, а именно предсказания, основанные на серьезно рассчитанных вероятностях. Более того, она проявляется во взаимном диалоге между астрологом (наблюдателем), держателем карты (наблюдаемым) и неосязаемым миром. В конкретной тюрко-мусульманской космологии этот неосязаемый (непознаваемый человеком) мир совпадает с царством небесных тел, состоящих из ангелов, букв, божественных имен, ароматов и чисел. Практика астрологии – чтение письменной последовательности планетарных символов и связанная с ней устная трактовка. Устная трактовка очень важна для практики астрологии и требует внимания от всех заинтересованных лиц, потому что сфера астрологии затрагивает мир, который говорит и слушает. В данном исследовании мы рассматриваем ситуации, в которых мы можем обратиться к астрологии в рамках конкретной проблемы, рассмотренной Школой астрологии в Стамбуле (Турция), которая исследует три культурных объекта (речь, взгляд, намерение), взаимодействующих с одушевленными картами и судьбами. Кроме того, эта исследовательская работа направлена на то, чтобы продемонстрировать, как этнографические исследования могут улучшить изучение систем знаний.

Ключевые слова: астрология, семиотика, система знаний, импликация, этнография, ислам, тенгризм

Для цитирования: Акдоган О. Поговорим об астрологии. Каким образом этнографический подход может улучшить изучение гаданий? // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2019. № 4. С. 84–94.

© Акдоган О., 2019

Speaking of astrology. In what way can an ethnographic approach enhance divination studies?

Oya Akdogan
Catholic University of Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgium; Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, oyakdogan@gmail.com

Abstract. Astrology is often regarded as untrue and is classified as a pseudoscience. However, astrology is a highly developed system of knowledge in which deductions, namely predictions that rely upon strong possibilities, are made. Moreover, it occurs in a reciprocal dialogue between the astrologer (observer), the chart holder (observed) and the more-than-human world. In the particular Turko-Muslim cosmology, this more-than-human world coincides with the realm of celestial bodies that are constituted of angels, letters, Divine Names, fragrances and numbers. The practice of astrology is the reading of this written script of planetary symbols and the therewith associated speech act. The speech act is very central to the practice of astrology and urges vigilance from all concerned individuals because the realm of astrology presupposes a world that speaks and listens. This research paper investigates what happens when astrology is being spoken within the particular case study of the School of Astrology in Istanbul (Turkey) and examines 3 cultural entities (speech, gaze, intention) that interact with animate charts and destinies. Moreover, this research paper aims to demonstrate how ethnographic work can enhance the study of knowledge systems.

Keywords: Astrology, Semiotics, Knowledge system, Implication, Ethnography, Islam, Tengrism

For citation: Akdogan O. Speaking of astrology. In what way can an ethnographic approach enhance divination studies? *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*. 2019;4:84-94.

A brief chronicle of events: an introduction

The Turkish divination practices show very heterogeneous and uncommon elements, but astrology is considered to be the most important of all the divination techniques [1 p. 34]. Since astrology is believed to be the original science, the Turkic have a long tradition of this study that goes back to 732. The recurrent use of the symbolic numbers 7 and 9 in the *Orhkhon* inscriptions are believed to indicate that the first Turks had an uranography of 7 or 9 planets. Different scripts as the *Oghuz name* written in the 14th century suggest that Turks believed different celestial events had percussions on the lives of the inhabitants on earth [2 p. 154–184].

With the conversion to Islam, the importance of astrology takes a whole other dimension, leaving a tenacious imprint on the Turkish ontological understanding. Within the Ottoman Empire, the sultans largely relied on the services offered by the *müneccim,* namely the astrologers. The office of *müneccimbaşı* (head astrologer) was officialized, whose function was among others to determine the call to prayer and to develop annual calendars and timetables for the fasting month of the Ramadan. They drew birth charts and horoscopes for the sultans, the sultans' sons and other state officials, or for important events such as the enthronement of the sultans. Their services covered also the determination of the most favorable time upon which wars or negotiations should start, mosques should be built, treaties should be signed, and more. The astrologers were then state officials, meeting the needs of the ruling class as well as members of the *ulema* and *ilmiye,* namely the scholars or intelligentsia. As the predictive part of the *müneccim*'s function was disapproved by the religious community but of great interest to the sultans, the formula *Allahu alem* was added to every prediction. This expression was of vital importance and served as proof to the acknowledgment of *Allah* as the main effectual power operating through the movements of celestial bodies [3 p. 53–64].

After the Republic of Turkey was declared in 1923, and the death of the last *müneccimbaşı* Hüseyin Hilmi Efendi in 1924, no other *müneccim* was appointed, which led to the abolishment of the office of the *müneccim* once and for all. The birth of the new modern and secular nation-state inevitably gave rise to a new official discourse that appointed the Ottoman society as something to get rid of and the modern nation-state as yet to be achieved. Even though astrology had been discarded from its privileged position, it found its way back recently into the public space. Having a mathematical basis provides astrology scientific, modern and rational features. These faculties answer the demands of the growing middle class and elite. According to the findings of the anthropologist Caterina Guenzi, the use of computer programs and software contributes to the recognition of astrology as a modern and innovative knowledge in spite of its ancient origins. Today, astrology is flourishing in Istanbul, being part of the lives of the urban elites that see themselves as the representatives of modernity [4 p. 400–401].

Defining astrology: a knowledge system

Counter to how we might think in Western European societies, astrology is not regarded everywhere as esoteric or spiritual knowledge. Guenzi claims that in India for instance, astrology is a system of thought which is very pragmatic and strongly anchored in everyday life, prac-

ticed for the resolution of concrete and common issues [4 p. 20]. Moreover, the assumption of astrology as an esoteric phenomenon upholds the belief that it is solely practiced at the margins of modernized society. According to Latour, modernity as such is based upon a ceaseless work of purification of human realities by creating two entirely distinct ontological zones, namely that of human beings versus that of nonhumans. Since, according to him, all human realities are necessarily hybrid and complex *in se ipso,* he calls upon a new ontological shift [5 p. 10–11]. In this research paper, astrology is considered as a divination practice that by consequence constitutes a different knowledge system than the one we are accustomed to. I am purposely opting for the concept knowledge system and not belief system because to claim that one is studying beliefs is to deny astrology any truth and it is the result of the abovementioned purification practice [6 p. 4].

The historian Raymond Bloch has introduced 2 ideal types of divination, namely inspired on the one hand and inductive on the other. Inspired divination requires a human actor with certain abilities that allow him or her to access the other-world directly. Astrology belongs to inductive divination in which material and external signs are interpreted, observed or even technically produced [7 p. 26]. This means that, as a knowledge system, astrology has a clear-cut technique that allows it to be studied and practiced. The following question imposes itself: how can anthropology contribute to the study of astrology, knowing that only a few authors have tackled the issue of astrology in its unity, devoting as much importance to the divinatory practice as to its mathematical and scientific content [4 p. 29–30]? The ethnographic part has largely been left out of most anthropological research regarding this study object. The latter is rather ironic, for as Sophie Caratini puts it forth, the originality of the anthropological methodology is fieldwork, which emphasizes the attempt of firstly apprehension and then comprehension of human realities [8 p. 11]. Participant observation in the realm of knowledge systems is considered to be problematic and therewith renders uneasiness within the scientific community caused by the ethnocentrism within the scientific discourse and its conditions of knowledge production [9 p. 99].

To have a mere attentive-ear-posture, which is mainly only based on observation, is not enough. Moreover, this latter is related to a psychoanalytic approach or is at the very least an extremely asymmetrical ethnographic conduct [10 p. 5]. The latter is also put forth by the anthropologist Anne-Marie Vuillemenot in which she postulates that once the ethnographer is involved within the community that he or she studies, and interacts from the role(s) ascribed to him or her by the informants themselves, tongues get untied. This happens especially when within a framework of equals – i.e. colleagues – ordinary difficulties are being

shared among one another [9 p. 103–104]. Favret-Saada considers that anthropology has always carried out the premise that there should be an asymmetry between the ethnographer and his or her object. According to her, during the colonial era, the study object of the ethnographer has been considered as inferior. Afterward, this paternalism has translated itself in an epistemology of distance that should protect the researcher from any affect. Thus, one can assume that *reasoning* is considered to be more valuable than *affectation*, and since modernity prescribes to purify human realities of nonhumans – the ethnographic practice becomes *unreasonable* [10 p. 3].

The empiric data presented in this paper were gathered during fieldwork of 4 months in 2013–2014. In order to do so, the ethnographer was embedded in a community of astrologers and astrologers-in-being through enrollment at the School of Astrology as an astrology student. By doing so and practicing astrology, the inner workings of astrology have become accessible.

The symbolic script of astrology

The technique of astrology relies upon distinctive writing based on a symbolic script. This script with symbols is comprised of a pictographic system in which ideograms are depicted. An ideogram can be defined as follows:

> a pictorial character refers not to the visible entity that it explicitly pictured but to some quality or other phenomenon readily associated with that entity [11 p. 97].

According to the anthropologist and philosopher David Abram, writing originated from the interplay between the human community and the animate landscape. Hence, our writing system remains tidily linked to the mysteries of a more-than-human world [11 p. 95–96]. To illustrate this, one can recall the symbol or ideogram of the planet Sun in astrology, namely a circle with a dot right in its middle, reminding us of an eye.

The qualities that are associated with the planet sun and to which the ideogram refers are its visibility, perceptibility, clarity and singularity. Certainly, in order to create this language of astrology, we rely upon analogism. The latter is a mode of identification in which the whole of existing beings is divided into a multiplicity of analogies that link together the intrinsic properties of the entities that are distinguished in it. In such systems, similarities are traced by observation relying upon inventiveness and continuity [12 p. 201]. In this way, the ideogram – that originates from the qualities attributed to the planet – deduces

the meanings and representations byways of analogy and pours them accordingly into the writing system of astrology. Once these ideograms have been written down and their meanings are fixed, these human-made symbols are granted a sense of autonomy and independence both from the speaker as from the sensuous surrounding. This means that the celestial bodies that had been one's main interlocutor before, have now given way to the ideograms. Thus, the observer now obtains the capacity to perceive and to dialogue with the more-than-human world by means of writing and reading [11 p. 111–112].

Consequently, the practice of astrology is considered to be all that is related to the drawing, the reading and the interpretation of the astrological charts. Today, through the ideograms it is possible to construct and develop astrology without being directly in touch with the sky. However, as the observer perceives this script, recognizes the meanings by the simple act of reading, he or she enters in a reciprocal dialogue with the more-than-human world of discourse [11 p. 117–132]. Moreover, this field of discourse implies reciprocity and transformation as there is an ongoing intersubjective dialogue whereby the objective world becomes a collective field of experience [11 p. 36–39]. As a matter of example, this collective field of experience concerning celestial bodies can be demonstrated by resorting to the Turkish language. The celestial bodies are perceived as being alive since the event of sunrise is referred to as *gün/güneş doğdu* which means literally that the day/sun is born. The same expression applies to the moon [2 p. 158].

By means of example, the above-mentioned ongoing intersubjective dialogue is also demonstrated by the divide between classical and modern astrology. When the planets beyond Saturn (or the generational planets) which are Uranus (1780), Neptune (1860) and Pluto (1930) were discovered, each planet was adopted into the system of astrology by representing its broad historical framework in which the discovery took place. For instance, Uranus represents characteristics such as independence, freedom, rebellion and disobedience to authority, since among others the French Revolution started dawning around that period [13 p. 111].

Animate charts: the interplay of Tengrism and Islam

Since the Islamic astrology has a twofold structure, the planetary spheres are part of the corporeal world but – at the same time – belong to the more subtle world. The traditional astrological cosmology does not make an explicit differentiation between the planetary skies in their corporeal or visible reality and that which corresponds to them in the subtle order. The latter is essential as it demonstrates once again that

the symbol – or ideogram when defined narrowly – is identified with the object it symbolizes. Moreover, a distinction between the object and its representative is avoided [14 p. 15–16]. The universe according to the Turko-Muslim tradition consists of different forces serving the purpose behind all stars, planets, passageways, sounds, fragrances, letters, numbers, elements and qualities. These letters and numbers also form the divine names (*esmalar*), that are the names or attributes of God through which He manifests Himself. These forces are the components that determine the essences of the cosmic spheres. It is said that the universe is carried by 360 angels which correspond to the 360 degrees of the zodiac [15 p. 309]. The divine names consist of letters and letters in their turn correspond to numerical values [16 p. 15]. Similar to the Kabbalah, namely the esoteric body of Jewish mysticism, each of the 28 Arabic letters is a guide into an entire sphere of existence. According to some Kabbalistic accounts, it was by combining the letters that the Holy One created the ongoing universe and the letters would continually reveal new secrets when meditated upon [11 p. 133]. This goes also for the Arabic letters, which were brought to Turkey through the influence of Islam. The core mode of gaining knowledge is through *opening*, which is synonymous for unveiling, tasting, witnessing, divine effusion, divine self-disclosure and insight [17 p. xvii].

The substance that deploys all the possibilities of manifestation implied in the above-mentioned entities of the Islamic cosmology is the Divine Breath. Moreover, the latter acts as the unifier between the cosmic degrees, the 28 sounds of the Arabic alphabet, and the divine names. Basically, through this substance the series of corresponding degrees, names and sounds go from the first manifestation of the Intellect down to the creation of man and thus comprise the different heavens, that is to say; the heavens of the zodiac, the heavens of the fixed stars and the planetary skies [14 p. 37–38].

The air as the divine breath

As Turkey belongs to the anciently Turkic culture, which held a Tengrist religion in which the eternal blue sky plays a divine role, it was only obvious to see a connection between the air and the above-mentioned divine breath [18 p. 105]. Moreover, Ibn al-ʿArabi makes a distinction between a divine or macrocosmic breath and a human or microcosmic breath [14 p. 37]. The breath is very important in astrology as well, since a natal chart is drawn upon the moment when an individual takes his or her first breath.

Abram claims that for oral peoples, the air is the archetype of all that is indescribable, unknowable, yet undeniably real and effectual as

a result of its pervading presence, its utter invisibility, and its manifest influence on different visible phenomena. The air, the wind and the breath are recognized as aspects of one singular sacred power. Furthermore, he claims that the air has obvious ties to speech, since spoken words are structured breath and spoken phrases take their communicative power from this invisible medium that moves in and/or between us [11 p. 227]. For instance, the divine name *Hû* is Arabic for *He* and refers to Allah and means *be like the air*. This means that one of His attributes is to be like the air. There is thus an omnipresent divine element that manifests itself through the air that carries God's faculties namely the divine names, blending with our breath, thoughts, and words. Because the air is omnipresent and the sky is eternal, we do not know where the air stops nor where it begins, and consequently where our uttered words or thoughts may be taken.

Uttering words: the speech act

In the Turkic-Mongol tradition, it is important that one speaks beautifully. Here, beautiful is to be considered as a speech that will not be confronting nor challenging. The anthropologist Vuillemenot notes that the idea behind the importance given to the beautiful speech act is the maintenance of the social balance and the avoidance of any conflict with figures of spirits and deities [19 p. 199].

In spoken Turkish language, some formulas are articulated to counter the figures of spirits. *Şeytanın kulağına kurşun* for instance literally means a bullet in the ear of the devil but in its corresponding symbolic meaning, it would be an act of speech in which the devil is deafened and prevented to hear what has just been said. This formula is used when something charged with negativity is has been spoken out loud and is intended to restore balance. On the contrary, when wishes, dreams, hopes, positive affirmations are expressed, one always says *inşallah* (if *Allah* wants it) in the end or as a response to it. The earlier-mentioned formula *Allahu alem* is probably also derived from this thought. These formulations are used daily and are interwoven within every Turkish conversation, in order to conduct discussions in a balanced way without confronting the other surrounding beings and forces. Even today, the Turkic cosmology is very complex. From the astrological point of view, space is filled with other entities and forces that are unseen to the human eye. Astrology is then the science that establishes a relation between the human being and the universe, as a gateway to Truth (*Hakîkat*). There are thus forces serving the purpose behind all stars, planets, gateway, sounds, fragrances, letters, numbers, elements and qualities that are in every layer of existence. Therefore, entering this

realm inevitably requires a sort of sensitivity, for any word spoken here will influence the individual's deep self. The observer (interpreter) influences the observed (charts and chart holders) and sees within the limits of his or her own knowledge. The level of consciousness, participation in the event, the perception of existence held by the person who is reading the chart are very influential. The observer influences the observed with his or her commentaries. Influences of stars await silently and suspended. Once the interpreter perceives and speaks the words, he or she as it were, gives a command and this influence enters into registration [15 p. 309–313]. There is thus reciprocity between the interpreter, the chart holder, the chart and the surrounding forces that manifest themselves through celestial bodies. The reciprocity is made possible through the uttering of words since we find ourselves alive in a speaking and listening world. Language is affective and evocative as it prolongs unto the invisible and is interpenetrating since it is sustained and carried by air. David Abrams adds to this that:

> as we ourselves dwell and move within language, so ultimately, do the other animals and animate things of the world; if we do not notice them there, it is only because language has forgotten its expressive depths. It is not more true that we speak than that the things, and the animate world itself, speaks with us [11 p. 86].

The intention and gaze

The connection between the intention (*niyet*), the word (*söz*), the gaze (*göz*) as I see it, lies in the word *öz*. The latter means essence. Since words are carried through the breath and the air, they inevitably, in their turn, carry an essence. There is an idiom in Turkish saying *özü sözü bir olmak*, which literally means someone whose essence corresponds to his or her words, and clearly establishes a connection between essence and words. When both correspond to one another, the intention is considered to be good or somewhat clear. The same also goes for the gaze. The latter is a carrier of a force that is transformative, namely the essence. There is a verb in Turkish *göz değdirmek* which literally means to touch someone with the eye or the gaze and gives to the eye other faculties than solely seeing. Gazing and speaking are therefore no innocent actions. There is something substantial in it; which is the essence. They are interactive, reciprocal and as a consequence transformative. Both the gaze as the speech act can transform, change, influence a person and thereupon his or her destiny.

The substance of what the essence really is, cannot be known [17 p. 62]. Only that it is something substantial and I believe it express-

es itself in or is related to the niyet. The latter is derived from the Arabic word *niyya* and is commonly translated to English as intent, intention, will or direction of will [20 p. 82]. The Turkish etymological dictionary explains niyet as plan or design. The Arabic word *niyya* is derived from the verb *nawa,* as in *He intended and then designed,* which expresses the original intention of Allah. Therefore, I deduce that in the *niyet* the essence is manifest. An essence that relates to the original essence, or to Allah. According to the anthropologist Graw, intentionality is considered to be central within the phenomenological theory by virtue of the human consciousness that emerges from the state of being aware of one's own existence. Therefore, this human consciousness is structured by intentionality, for acts of consciousness are never without content considering that they include something that is intended by and within the act itself. In the same way, they include something that is intended by and within the act. Furthermore, an act of perception never takes place in the abstract but is necessarily a perception of something and results in a participative dialogue between what is perceived and the perceiver within the act of perception. The object of a perceived act then becomes the object of that consciousness and can therefore not be separated from the act itself [20 p. 83].

Conclusion

Thus, the performed analysis as a result of an ethnographic conduct, allows me to conclude that perceiving, drawing and interpreting astrological charts are an active act and the perceived object, namely the chart cannot be separated from the act itself. Put differently, a dialogue or a touch by the gaze or by the words of the perceiver – which are not without substance nor intentionality – occur, even though I cannot further specify in what way. Because we do not know in what way this occurrence takes place and because it is favorable to keep the relations with humans and more-than-humans balanced and harmonious, it is in one's favor to prevent these kinds of situations. Only through the learning process and practice of the astrological technique, these cosmological subtleties of a world that speaks and listens reveal themselves to the ethnographer.

References

1. Fahd T. La divination Arabe. Etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam. Strasbourg: Universite de Strasbourg Publ.; 1966. 517 p. (In Fr.)
2. Roux JP. Les astres chez les Turcs et les Mongols'. *Revue de l'histoire des religions*. 1979;195:2:153–92. (In Fr.)

3. Currey R. Astrology is thriving in Turkey *The Astrological Journal*. 2016;58:1:53–64.
4. Guenzi C. Le discours du destin: la pratique de l'astrologie à Bénarès. Paris: CNRS Editions Publ.; 2013. 443 p. (In Fr.)
5. Latour B. We have never been modern. Paris: La Decouverte Publ.; 1993. 157 p.
6. Favret-Saada J. Deadly words: witchcraft in the Bocage. Cambridge: University Press Publ.; 1980. 284 p.
7. Panese F. Saisir la volonte des dieux: dispositifs techniques et expèrimentalisme divinatoire. In: *Prévoir et predire la maladie: de la divination au pronostic*. Genève: Aux Lieux d'être Publ.; 2007. p. 25–47. (In Fr.)
8. Caratini S. Les non-dits de l'anthropologie. Paris, 2012. 187 p. (In Fr.)
9. Vuillemenot AM. L'anthropologue initiè: parcours impliqué. In: *Investigation d'anthropologie prospective: Implications et explorations ethiques en anthropologie*. Louvain-La-Neuve: Academia L'Harmattan Publ.; 2012. p. 95–115. (In Fr.)
10. Favret-Saada J., Isnart C. En marge du dossier sur l'empathie en anthropologie. *Journal des anthropologues*. 2008;114–115:203–9. (In Fr.)
11. Abram D. Spell of the Sensuous: perception and language in a more-than-human world. New York: Vintage Publ.; 1996. 368 p.
12. Descola P. Beyond nature and culture. Chicago: University of Chicago Press Publ.; 2013. 486 p.
13. Döşer O. Astrolojide temel kavramlar. Istanbul: Astroloji Okulu Yayınları Publ.; 2013. 536 p. (In Turk.)
14. Burckhardt T. Mystical astrology according to Ibn 'Arabi. Louisville: Fons Vitae Publ.; 2000. 64 p.
15. Aktaş K. Kurelerin muzigi. Istanbul: Selis Yayınları Publ.; 2015. 368 p. (In Turk.)
16. Beneito P., Hirtenstein S. Ibn Arabi. The seven days of the heart. Prayers for the night and the day. Oxford: Anqa publishing Publ.; 2000. 160 p.
17. Chittick CW. The Sufi path of knowledge: Ibn al-Arabi's Methaphysics of Imagination. Albany : Suny. 1989. 504 p.
18. Roux JP. Histoire des Turcs: deux mille ans de Pacifique à la Méditerranée. Paris: Fayard Publ.; 1984. 487 p. (In Fr.)
19. Vuillemenot AM. La yourthe et la mesure du monde: avec les nomades au Kazakhstan. Louvain-La-Neuve: Academia-Bruylant Publ.; 2009. 281 p. (In Fr.)
20. Graw K. Locating Nganiyo: Divination as Intentional Space. *Journal of Religion in Africa*. 2006;36:78–119.

Информация об авторе

Оя Акдоган, Католический университет в Лувене, Лувен-ла-Нёв, Бельгия; B-1348, Бельгия, Лувен-ла-Нёв, Place de l'Université, 1; Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., 6; *oyakdogan@gmail.com*

Information about the author

Oya Akdogan, Catholic University of Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgium; 1 bld., Place de l'Université, Louvain-la-Neuve, Belgium, B-1348; Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125993; *oyakdogan@gmail.com*

УДК 712

Памятники российского Крыма: символическое закрепление полуострова в составе России

Дарья Г. Чубукова
Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия, Fiery_fiend7@mail.ru

Аннотация. В статье представлен обзор памятников, установленных на территории Крымского полуострова в период после его присоединения к Российской Федерации в 2014 г. За несколько лет на территории Республики Крым и города Севастополя появилось большое количество различных мемориальных сооружений и знаков. Такая активность, очевидно, преследует определенную цель.

Монументализация рассматривается в данной статье как идеологическое действие, направленное на символическое закрепление Крыма в составе России, в первую очередь, с точки зрения обоснования исторических прав России на данную территорию. При этом представители государственной власти и сотрудничающие с ними меценаты, спонсоры и активисты, решая, кому именно из исторических личностей или какому событию прошлого они будут устанавливать памятники, руководствуются собственными представлениями об истории России и Крыма.

Таким образом, анализ выбранных для установки памятников исторических сюжетов и персонажей преследует цель реконструировать исторические представления и предпочтения российской политической элиты и охарактеризовать проводимую ею политику памяти в исследуемом регионе.

Ключевые слова: Крым, памятники, идеология, политика памяти

Для цитирования: Чубукова Д.Г. Памятники российского Крыма: символическое закрепление полуострова в составе России // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2019. № 4. С. 95–116.

© Чубукова Д.Г., 2019

Monuments in Russian Crimea: symbolically securing the peninsula as a part of Russia

Daria G. Chubukova
N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology; Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, Fiery_fiend7@mail.ru

Abstract. The article provides an overview of the monuments, which are erected on the territory of Crimean peninsula after its accession to Russia in 2014. In a few years a lot of monuments and memorable signs have appeared on the territory of Crimea Republic and the city of Sevastopol. This activity has a specific purpose.

Erecting of monuments is considered in the article as an ideological action focused on symbolical fixing of Crimea as a part of Russia, especially in terms of justification of historical rights of Russia to this region. Herewith representatives of the government authority and benefactors and activists who collaborate with them follow their own vision of Russian history and history of Crimea choosing historical figures and events to erect a monument.

Thus, the analysis of historical themes and figures selected for erecting monuments aims to reconstruct of historical ideas and predilections of Russian political establishment and to characterize politics of memory which is realized in the region.

Keywords: Crimea, monuments, ideology, politics of memory

For citation: Chubukova DG. Monuments in Russian Crimea: symbolically securing the peninsula as a part of Russia. *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*. 2019;4:95-116.

Введение

В марте 2018 г. исполнилось четыре года с тех пор, как по результатам проведенного референдума Крымский полуостров вошел в состав Российской Федерации. Новые власти Крыма приравнивают знаковые даты «Крымской весны» ко Дню национальной гордости, Дню народного единства и Дню Победы:

> Это та дата, которую мы никогда не оставим в прошлом. Это дата, которую мы будем праздновать ежегодно. Это та дата, которой мы будем гордиться. И нашу гордость передавать из поколения в поколение, словно 9 мая 1945 года[1].

[1] Поклонская провела параллели между возвращением Крыма и Днем Победы // РИА Новости. Крым. 18.03.2017. URL: http://crimea.ria.ru/society/20170318/1109588624.html (дата обращения 10 декабря 2017).

Сакральный смысл событий «Крымской весны» подчеркнут официальным признанием 18 марта праздничным днем на территории Республики Крым.

Изменение государственной принадлежности Крымского полуострова неизбежно должно было привести если и не к радикальной, но все же смене некоторых культурных практик. Как подчеркивал Ю.М. Лотман, «смена культур (в частности, в эпохи социальных катаклизмов) сопровождается обычно резким повышением семиотичности поведения» [1 с. 486]. Это «повышение семиотичности поведения» отчетливо прослеживается в действиях российских властей в Крыму после событий 2014 г. На протяжении всех четырех лет Россия последовательно ведет политику символического закрепления своего присутствия на полуострове: российские паспорта, законодательство, новые учебники, конверты, купюра номиналом 200 рублей с изображением Крыма. «Коммеморативная бдительность» российских властей приводит к возведению настоящих «бастионов мест памяти», по выражению Пьера Нора [2 с. 27]. Наглядным, в прямом смысле слова материальным воплощением этой политики стала установка целого ряда памятников на территории Республики Крым и г. Севастополя. Эти памятники могут быть посвящены людям и событиям недавнего прошлого, той самой «Крымской весны», либо достаточно удаленным во времени. Главное, что их объединяет, – это идеология.

Очевидно, что суть идеологического посыла, содержащегося в установке каждого такого памятника, заключается в утверждении исторических прав России на Крымский полуостров. Таким образом, выбор сюжета для монументализации определяется в первую очередь представлениями современной российской политической элиты (в том числе новых крымских властей) о том, в чем именно заключаются эти исторические права, какие события прошлого их подтверждают и какие личности их символизируют.

Рассмотрение конкретных примеров установки памятников в Крыму в постукраинский период позволяет, по крайней мере отчасти, реконструировать исторические представления и предпочтения российской политической элиты и охарактеризовать проводимую ею политику памяти.

Монументализация в Крыму 2014–2017

Итак, действительно, после присоединения Крыма к России территория полуострова стала стремительно покрываться многочисленными монументами, бюстами, памятными знаками и мемориальными плитами. При этом их сюжеты и герои могут

повторяться (только Николаю II установлено как минимум три памятника). Следует отметить, что за этой активностью стоят не только государственные власти, будь то федеральные или местные крымские, но и многочисленные энтузиасты и меценаты, среди которых особо выделяется предприниматель из Краснодарского края Михаил Сердюков и его проект «Аллея российской славы».

Декларируемая цель проекта – «возрождение патриотического духа народа российского». Достижению этой цели, по замыслу авторов, должно способствовать повсеместное распространение бюстов выдающихся деятелей в истории России. Если верить информации с официального сайта проекта[2], Сердюков и его единомышленники готовы бесплатно устанавливать бюсты граждан, прославивших страну, на территории России и других государств, в школах, кадетских корпусах и воинских частях. Не удивительно, что вслед за присоединением Крыма проект «Аллея российской славы» начал активно осваивать новую территорию.

Проект реализуется уже на протяжении 10 лет. За это время производство бюстов было поставлено на поток, изготавливаются они по шаблону и зачастую мало отличаются друг от друга. К тому же нередки исторические неточности. Это, а также отсутствие какого-либо продуманного с точки зрения градостроительства плана при установке памятников (не только тех, что ставятся в рамках «Аллеи российской славы») и сомнительные эстетические свойства некоторых из них время от времени приводят к недовольству и критике со стороны обывателей – той самой целевой аудитории, ради которой они и устанавливаются. Тем не менее реализация проекта в Крыму продолжается.

Для удобства анализа и подачи материала памятники в представленном обзоре распределены в соответствии с историческими эпохами – досоветской (далекое прошлое), советской (недавнее прошлое) и постсоветской (современность). Кроме того, отдельной группой рассматриваются памятники святым.

Какие события и личности досоветской эпохи оказались увековечены в памятниках новыми властями Крыма? Как ни странно, пока еще не было предпринято попыток максимально «удревнить» присутствие России на полуострове, хотя бы, например, за счет апелляции ко временам Тмутараканского княжества и легендарного князя Мстислава Храброго.

Первой с точки зрения хронологии российской истории личностью, которая попала в волну постукраинской монументализации, стал Петр I. Бюст ему был открыт 7 апреля 2016 г. возле администст-

[2] См.: Аллея российской славы. URL: http://www.alroslav.ru/ (дата обращения 03 марта 2019).

ративного здания Керченского морского торгового порта в присутствии представителей городских властей. Интересно, что инициаторами его установки стал так называемый «Керченский союз монархистов», при этом изготовлен он был в рамках уже упоминавшегося проекта «Аллея российской славы». Михаил Сердюков, лично присутствовавший на открытии, заявил, что Петр I – «один из лучших царей нашего Отечества. Не было бы Петра Великого, не было бы Екатерины Великой, Ушакова, Нахимова, наверное, не было бы и победы в 1945 году»[3].

Открытие бюста было посвящено конкретному историческому событию – 18 августа 1699 г. в Керченский пролив вошла первая русская военно-морская эскадра под руководством самого Петра. Таким образом, именно с этого момента современные крымские власти ведут историю российского присутствия в Крыму. Во всяком случае, на сайте Российского союза ветеранов Афганистана, представители которого также присутствовали на торжественном мероприятии, прямо говорится, что Петр I «еще в 17 веке впервые ступил на землю Крыма»[4].

Следующая группа памятников связана с эпохой присоединения Крыма к Российской империи. Первыми из них и вообще первыми памятниками, открытыми после референдума марта 2014 г., стали бюсты Екатерины II и Григория Потемкина, установленные при въезде в Севастополь со стороны памятной триумфальной арки 12 апреля 2014 г. На открытии выступил народный артист СССР Василий Лановой, являющийся попечителем все того же проекта «Аллея российской славы»[5].

В сентябре 2014 г. еще один бюст от Сердюкова был установлен у Кутузовского фонтана на трассе Симферополь–Алушта. Соответственно это бюст М.И. Кутузова. Его открытие, так же как и сам Кутузовский фонтан, посвящено событиям Русско-турецкой

---

[3] Как в Керчи памятник Петру I открывали // kerch.com.ru. URL: http://www.kerch.com.ru/articleview.aspx?id=56268 (дата обращения 11 февраля 2019).

[4] Без прошлого нет будущего // Российский союз ветеранов Афганистана. URL: http://old-rsva.ru/content/bez-proshlogo-net-budushchego (дата обращения 27 февраля 2019).

[5] Возле триумфальной арки при въезде в Севастополь установлены бюсты Екатерине II и Григорию Потемкину // ForPost. Новости Севастополя. 12 апреля 2014. URL: http://m.sevastopol.su/news/vozle-triumfalnoy-arki-pri-vezde-v-sevastopol-ustanovleny-byusty-ekaterine-ii-i-grigoriyu?field_category_op_value=%D0%A0%D0%B5%D0%B7%D0%BE%D0%BD%D0%B0%D0%BD%D1%81&qt-top_5=1&page=1 (дата обращения 28 февраля 2019).

войны 1768–1774 гг., когда, сражаясь с турецким десантом у деревни Шумы, будущий знаменитый полководец был тяжело ранен в голову[6].

Кючук-Кайнарджийскому мирному договору, завершившему ту войну и по условиям которого Крымское ханство фактически перешло под контроль России, тогда же, в сентябре 2014 г., в сквере Воссоединения на Адмиралтейском проезде в Керчи торжественно открыли мемориальную доску. Причем организаторы провели параллель между договором 1774 г. и Московским договором 2014 г.[7]

Спустя два года снова вспомнили о Екатерине II и Потемкине. Сначала 16 марта 2016 г. бюст Потемкина, конечно, в рамках «Аллеи российской славы» и в присутствии М.Л. Сердюкова открыли у здания Симферопольской городской администрации. При этом присутствовавший на открытии депутат Государственного совета Крыма Валерий Аксенов заявил: «Открытие бюста Потемкина – это напоминание всем нашим недругам, что Крым был, есть и будет российским»[8].

А в августе 2016 г. в Екатерининском саду Симферополя был открыт памятник Екатерине II, причем в этот раз это полноценный монумент, представляющий собой бронзовую статую императрицы на постаменте, по бокам которого расположились бюсты и статуи Василия Долгорукова-Крымского, Григория Потемкина-Таврического, Александра Суворова и Якова Булгакова. У монумента есть своя история – впервые он был установлен в 1890 г., но с приходом советской власти демонтирован. Нынешний памятник воссоздан на основе фотографий предыдущего и является его точной копией, кроме надписи на постаменте сзади: «Памятник возрожден *в* честь воссоединения Крыма *с* Россией *в* 2014 году навсегда». На его повторном открытии присутствовали первые лица Республики Крым – глава региона Сергей Аксенов и спикер крымского парламента Владимир Константинов. По словам С. Аксенова, во время

[6] Кутузовский фонтан // Крым. Журнал-путеводитель. URL: http://xn--80alndgcuev0g.xn--p1ai/bolshaya_alushta/arkhitekturnye_sooruzheniya/112-kutuzovskiy-fontan.html (дата обращения 28 февраля 2019).

[7] Мемориальная доска в честь Кючук-Кайнарджийского и Московского договоров // Крым. Журнал-путеводитель. URL: http://xn--80alndgcuev0g.xn--p1ai/kerch/pamyatniki_i_pamyatnye_znaki_kerchi/1051-memorialnaya-doska-v-chest-kyuchuk-kaynardzhiyskogo-i-moskovskogo-dogovorov.html (дата обращения 03 марта 2019).

[8] В Симферополе торжественно открыли бюст Потемкина // РИА Новости. Крым. 16.03.2016. URL: http://crimea.ria.ru/krymskayavesna/20160316/1103766170.html (дата обращения 28 февраля 2019).

правления Екатерины, как и в 2014 г., Крым был присоединен к России мирным путем[9].

К этой же группе памятников относится стела, посвященная истории Новгородского Кирилловского полка и открытая 24 марта 2017 г. в Судаке, где в XVIII в. был расквартирован полк. Стела высотой 12 метров раскрашена в цвета «имперского» флага и увенчана позолоченным гербом России. Композиция дополнена пушками – копиями «шуваловских единорогов»[10].

Таким образом, присоединению Крыма к Российской империи при Екатерине II, очевидно, придается ключевое значение. Шесть памятников так или иначе связаны с этим событием. Причем акцент делается не столько на формальном присоединении Крыма в 1783 г., сколько на победе над Турцией в войне 1768–1774 гг., после которой был установлен фактический российский контроль на полуострове. Если не считать бюста Петру I, который был установлен Сердюковым и открытие которого не стало значимым политическим событием, то получается, что истории Крыма до его присоединения к России как бы не существует. Это вызывает недовольство со стороны крымских татар, ведь фактически оказывается вычеркнута история их государства. Председатель правления крымской республиканской общественной организации социально-культурного развития «Милли Фирка» (Народная партия) Васви Абдураимов заявил по этому поводу: «С памятниками у нас явный перебор и перекос. Если историю Крыма читать по рукотворным памятникам, то она начинается исключительно с приходом на полуостров России. Но это же явное искажение исторического процесса!»[11].

Следующие после присоединения Крыма сто лет в истории Российской империи не нашли особого отражения в «монументальной лихорадке», если не считать памятника адмиралу Сенявину, открытого в мае 2014 г. в Севастополе. Памятник был передан

---

[9] Памятник Екатерине II открыли в Симферополе // ТАСС. 19 авг. 2016. URL: http://tass.ru/obschestvo/3550819 (дата обращения 28 февраля 2018).

[10] В Судаке торжественно открыли стелу, посвященную истории Новгородского Кирилловского полка // Судакские вести. 24.03.2017. URL: http://vesti-sudak.ru/2017/03/v-sudake-torzhestvenno-otkryli-stelu-posvyashhennuyu-istorii-novgorodskogo-kirilovskogo-polka/ (дата обращения 28 февраля 2018). Шуваловские единороги – артиллерийские орудия-гаубицы, принятые на вооружение в российской армии в XVIII в. Их принятию на вооружение активно содействовал граф П.И. Шувалов, чей фамильный герб содержал изображение единорога.

[11] Новые памятники в Крыму: от единения к непониманию // Эхо Москвы. 26.04.2017. URL: https://echo.msk.ru/blog/zair_akadyrov/1970496-echo/ (дата обращения 04 марта 2018).

в дар городу Министерством обороны России, а на торжественной церемонии присутствовали соответствующие высокие персоны – статс-секретарь – заместитель министра обороны РФ Николай Панков, командующий Черноморским флотом адмирал Александр Витко, исполняющий обязанности губернатора Севастополя Сергей Меняйло[12].

Даже такое знаковое событие, как Крымская война, практически не было отмечено в рамках наблюдаемой мемориализации. Исключением стала установка в июле 2016 г. в Севастополе памятника Греческому легиону – вооруженному формированию из греческих добровольцев, сражавшемуся в ходе Крымской войны на стороне России. В открытии памятника приняли участие многие высокопоставленные лица, в том числе постоянный представитель Крыма при Президенте России Георгий Мурадов, руководитель группы по сотрудничеству Совета Федерации с парламентом Греческой Республики, сенатор от Крыма Ольга Ковитиди, президент федеральной национально-культурной автономии греков России Иван Саввиди, исполнительный директор Российского военно-исторического общества Владислав Кононов, контр-адмирал ВМФ Евгений Халайчев[13].

Таким образом, Крымская война 1853–1856 гг., несмотря на все ее значение для исторической памяти россиян (вспомнить хотя бы героическую оборону Севастополя), в ходе развернувшегося процесса монументализации не стала ключевым событием, по крайней мере пока. Возможно, это связано с тем, что война была проиграна, и современная политическая элита не хочет акцентировать на этом внимание.

Большее внимание было уделено концу XIX – началу XX в., периоду в нашей истории, который сейчас зачастую рассматривается под девизом «Россия, которую мы потеряли». Этот период персонифицирован в личностях двух последних императоров – Александра III и его сына Николая II, которые нередко бывали в своих крымских дворцах-резиденциях.

Как уже отмечалось, за последние три года как минимум трижды устанавливались памятники Николаю II. Изготовленный в рамках проекта «Аллея российской славы» бюст был открыт у главного входа в бывшую летнюю резиденцию в Ливадии 19 мая

[12] Памятник Екатерине II открыли в Симферополе // ТАСС. 19 авг. 2016. URL: http://tass.ru/obschestvo/3550819 (дата обращения 28 февраля 2018).

[13] В Севастополе открыли памятник Греческому легиону императора Николая I // РИА Новости. Крым. 10.07.2016. URL: http://crimea.ria.ru/society/20160710/1106096250.html (дата обращения 28 февраля 2018).

2015 г. (накануне отмечали очередную годовщину со дня рождения Николая II). На торжественной церемонии присутствовала занимавшая в то время должность прокурора Республики Крым Наталья Поклонская, впоследствии прославившаяся своей любовью к последнему российскому императору. «Наши заступники и великомученики ведут нас и всю Россию, показывают нам направление, чтобы Россия процветала», – заявила она[14].

Второй бюст Николая II был открыт в Евпатории 16 мая 2016 г. Его установка была приурочена к столетней годовщине последнего визита императора в Крым и отмечена присутствием представителей Дома Романовых, а именно великой княгини Марии Владимировны, считающей себя главой Российского императорского дома, и ее сына Георгия[15]. Этот бюст был изготовлен по инициативе Императорского Православного Палестинского Общества (председатель – Сергей Степашин, также присутствовал на открытии) и группы компаний «Гжель», но в общем мало отличается от типичного бюста проекта «Аллея российской славы».

Наконец, еще один бюст Николая II, как и следовало ожидать, появился у входа в часовню возле прокуратуры Республики Крым (в сентябре 2016 г.)[16]. Это тот самый бюст, который замироточил, если верить словам Натальи Поклонской[17]. Логическим продолжением почитания последнего императора и его семьи стало открытие бюста святого Цесаревича Алексея (также в сентябре 2016 г.)[18].

---

[14] В Ливадии открыли памятник российскому императору Николаю II // РИА Новости. Крым. 19.05.2015. URL: http://crimea.ria.ru/society/20150519/1100091850.html (дата обращения 28 февраля 2018).

[15] Княгиня Романова и цесаревич в Евпатории открыли мемориальную доску и бюст Николая II // Евпаторийская здравница. 16.05.2016. URL: http://pre.e-zdravnitsa.ru/2016/05/16/knyaginya-romanova-i-cesarevich-v-evpatorii-otkryli-memorialnuyu-dosku-i-byust-nikolaya-ii/ (дата обращения 28 февраля 2018).

[16] Бюст Николая II появился у входа в прокурорскую часовню в Симферополе // Крыминформ. 07.09.2016. URL: http://www.c-inform.info/news/id/42771 (дата обращения 28 февраля 2018).

[17] Наталья Поклонская сообщила, что бюст Николая II мироточит. Вы не поверите, что произошло потом // Meduza. 06.03.2017. URL: https://meduza.io/feature/2017/03/06/natalya-poklonskaya-soobschila-chto-byust-nikolaya-ii-mirotochit-vy-ne-poverite-chto-proizoshlo-potom (дата обращения 28 февраля 2018).

[18] В Ялте открыли памятник Цесаревичу Алексею // Новости Крыма. 10.10.2016. URL: https://novosti-krim.ru/novosti-ark/56436-v-yalte-otkryli-pamyatnik-cesarevichu-alekseyu-obschestvo-kryma.html#t20c (дата обращения 28 февраля 2018).

Фигура Николая II, учитывая итоги его правления, в контексте идеологемы «Россия, которую мы потеряли» символизирует прежде всего саму утрату, а вот что именно было утрачено – мощь, процветание, достижения – символизирует фигура его отца Александра III, занимающая видное место в господствующей ныне идеологии патриотизма. 1 июня 2017 г. соответствующий бюст появился возле Массандровского дворца[19], а в ноябре в Ялте был открыт полноценный памятник – бронзовый император сидит на камне, опираясь на саблю. На постаменте красуются знаменитые слова, приписываемые Александру III: «У России есть только два союзника – ее армия и флот». Как отметили журналисты канала НТВ: «Символизм композиции очевиден: лишь имея сильную армию, государство может развиваться мирно и свободно»[20].

Церемонию открытия 18 ноября 2017 г. почтил своим присутствием Президент Российской Федерации Владимир Путин, не говоря уже о других высокопоставленных персонах – полпреде президента в Южном федеральном округе Владимире Устинове, главе Республики Крым Сергее Аксенове, губернаторе Севастополя Дмитрии Овсянникове и других[21]. При этом от внимания критиков не ускользнул ряд исторических неточностей, допущенных при изготовлении памятника[22].

18 сентября 2016 г. в Керчи генералу Врангелю был открыт памятник. В торжественной церемонии, на которой, кстати, присутствовали все те же керченские монархисты, принял участие заместитель министра культуры Владимир Аристархов, заявивший: «Сегодня мы вспоминаем великого человека, того, чье имя

---

[19] Бюст Александру III появился около Массандровского дворца // Крымское информационное агентство. 01.06.2017. URL: https://kianews24.ru/news/byust-aleksandru-iii-poyavilsya-okolo-massa/ (дата обращения 28 февраля 2018).

[20] Расцвет империи: памятник Александру III запечатлел главные достижения времен его правления // НТВ. 19.11.2017. URL: http://www.ntv.ru/novosti/1953064 (дата обращения 28 февраля 2018).

[21] Памятник Александру III в Ливадийском парке // Ялта. Путеводитель. URL: http://jalita.com/big_yalta/livadia/monument_aleksandru_III.shtml (дата обращения 28 февраля 2018).

[22] Путин в Крыму открыл памятник. Что с ним не так // INOSMI.info. 20.11.2017. URL: http://www.inosmi.info/putin-v-krymu-otkryl-pamyatnik-chto-s-nim-ne-tak.html (дата обращения 28 февраля 2018). Так, например, Федор Достоевский, отнесенный к выдающимся личностям эпохи правления Александра III, умер еще до его вступления на престол; обмундирование Александра III на памятнике не по уставу; броненосец, изображенный на рельефе, строился уже при Николае II и т. п.

должно встать по праву в один ряд с выдающимися полководцами нашей истории, вместе с Дмитрием Донским, Александром Невским и другими нашими великими военачальниками». Но еще интереснее соответствующее сообщение на сайте Православие.ру, точнее, его концовка: «Именно из Керчи, где установлен памятник, ушли последние корабли Русского Исхода под трехцветным и Андреевским стягами. Русский флаг в Крыму был снова поднят в качестве государственного лишь в 2014 году с вхождением полуострова в состав Российской Федерации»[23]. Таким образом, история оказалась закольцована, а возвращение Крыма символизирует восстановление той самой России, которую мы потеряли.

Как видим, при установке памятников пристальное внимание уделено Крыму, как месту регулярных визитов российских императоров в позднеимперский период. Как уже было отмечено, вероятно, это является отражением идеологемы «Россия, которую мы потеряли», характерной для представлений властей о ходе российской истории. Крым, где были расположены царские резиденции, где нашел свою смерть Александр III и который при Врангеле стал последним оплотом старого режима, оказался, таким образом, символом, территориальным воплощением этой идеологемы. Характерно, что именно на открытии памятника Александру III, этому образцовому национальному правителю, присутствовал Президент Российской Федерации. Наконец, монумент, логически завершающий идеологический концепт «Россия, которую мы потеряли», – это памятник белому генералу П.Н. Врангелю. Эпоха Гражданской войны – период в нашей истории, который до сих пор вызывает ожесточенные споры в российском обществе, и представители государства, видимо, пока не вполне понимают, как отмечать соответствующие даты, и предпочитают вообще их не замечать (как, например, столетие октябрьского переворота). Но эпизод Гражданской войны, связанный с эвакуацией Русской армии Врангеля, – это последний аккорд в композиции «Россия, которую мы потеряли», и при этом непосредственно связан с Крымом. Поэтому неудивительно, что в данном случае новые власти полуострова не смогли удержаться от соблазна. Период революции и Гражданской войны, за исключением памятника Врангелю, остался за рамками текущей монументализации. Видимо, современные российские власти, учитывая, что те события до сих пор разделяют российское общество, не хотят лишний раз провоцировать споры и критику. Но тот факт, что единственное исключение было сделано для белого генерала, о многом говорит.

---

[23] В Керчи установлен памятник барону Врангелю // Православие.ру. 19.09.2016. URL: http://www.pravoslavie.ru/97176.html (дата обращения 01 марта 2018).

Переходим к группе памятников, сюжетно относящихся к советской эпохе. Как и следовало ожидать, основное внимание при их создании было уделено событиям и героям Великой Отечественной войны. Так, 7 мая 2016 г. в селе Заветное Ленинского района, на территории местной школы, состоялась церемония открытия памятника Герою Советского Союза, снайперу Татьяне Игнатьевне Костыриной, геройски погибшей в возрасте 19 лет при освобождении Керченского полуострова в ноябре 1943 г. Бюст был изготовлен в рамках «Аллеи российской славы»[24]. 12 апреля 2017 г. в Евпатории на территории Морского инженерного полка состоялось торжественное открытие памятника генерал-лейтенанту инженерных войск Герою Советского Союза Дмитрию Михайловичу Карбышеву[25]. 27 октября 2017 г. на Аллее Славы в г. Белогорске у здания администрации установили бюст Герою Советского Союза, заместителю командира эскадрильи 46-го гвардейского Таманского женского авиационного полка ночных бомбардировщиков, уроженке Башкортостана Магубе Сыртлановой[26]. Наконец, 4 ноября 2017 г. состоялось торжественное открытие бюста Герою Советского Союза, участнику обороны Севастополя 1941–1942 гг. и освобождения города в 1944 г. Кесаеву Астану Николаевичу. Памятник установлен Российским военно-историческим обществом, Министерством культуры Российской Федерации на территории средней общеобразовательной школы № 4 имени А.Н. Кесаева[27].

К этой же группе памятников можно отнести и бюст Героя Советского Союза Василия Филипповича Маргелова, который хотя и стал известен своей послевоенной деятельностью как генерал армии, командующий воздушно-десантными войсками, но также принимал участие в Великой Отечественной войне. Памятник

[24] В Ленинском районе установлен памятник Герою Советского Союза Татьяне Костыриной // Crimea.kz. 10.05.2017. URL: http://crimea.kz/205718-V-Leninskom-raiyone-ustanovlen-pamyatnik-Geroyu-Sovetskogo-Soyuza-Tat-yane-Kostyrinoiy.html (дата обращения 1 марта 2018).

[25] Памятник Карбышеву открыли в Евпатории // Крымское информационное агентство. 13.04.2017. URL: https://kianews24.ru/news/pamyatnik-karbishevu-otkrili-v-evpator/ (дата обращения 1 марта 2018).

[26] В Белогорске установили бюст Герою Советского Союза Магубе Сыртлановой // Новости Крыма. 30.10.2017. URL: https://crimea-news.com/society/2017/10/30/339058.html (дата обращения 1 марта 2018).

[27] В Севастополе на открытии памятника Астану Кесаеву прозвучало послание депутата Госдумы РФ // INФОРМЕР. 05.11.2017. URL: http://ruinformer.com/page/v-sevastopole-na-otkrytii-pamjatnika-prozvuchalo-poslanie-deputata-gosdumy-rf (дата обращения 1 марта 2018).

был открыт 7 июня 2014 г. в Симферополе в парке имени Гагарина в рамках празднования Дня города. На открытии присутствовали Сергей Миронов и сын Василия Маргелова – Александр[28].

Особенно хотелось бы отметить еще один памятник участнику Великой Отечественной войны. Дело в том, что этот участник – советская разведчица крымско-татарского происхождения Алиме Абденнанова. После выхода в свет летом 2014 г. книги Владимира Лота «Алиме. Крымская легенда» Президент Владимир Путин подписал указ о присвоении ей посмертно звания Героя России. 8 мая 2015 г. в селе Останино Ленинского района Крыма состоялось открытие памятника Алиме Абденнановой. Кроме этого, ее имя было присвоено местной школе. На открытии памятника присутствовали представители тогда еще не запрещенного меджлиса крымско-татарского народа[29].

Но, конечно, наибольший общественный резонанс вызвало открытие памятника так называемой «тройке» – Сталину, Черчиллю и Рузвельту в период Ялтинской конференции. Автор памятника Зураб Церетели изготовил его еще в 2005 г. к 60-летию Ялтинской конференции, однако в то время украинские власти, во многом учитывая мнение крымских татар, отказались от его установки. После присоединения Крыма к России конъюнктура изменилась, и установка памятника стала возможной. Теперь его открытие приурочили к 70-летию Ялтинской конференции. Как и за десять лет до этого, перспектива установки монумента, одним из персонажей которого будет Сталин, вызвала возмущение, прежде всего, среди крымских татар, точнее среди представителей крымско-татарского меджлиса, трактовавших такой шаг как кощунство.

Тем не менее в начале февраля 2015 г. в рамках международной конференции, посвященной Ялтинской конференции, у Ливадийского дворца состоялось торжественное открытие памятника «большой тройке». Наиболее высокопоставленным спикером на мероприятии стал председатель Государственной Думы Сергей Нарышкин. По его словам, «эта скульптурная композиция будет и понятна, и узнаваема – как для ветеранов, так и для молодежи;

[28] В Симферополе открыли памятник командующему ВДВ Василию Маргелову // Антимайдан. 07.06.2014. URL: http://antimaydan.info/2014/06/v_simferopole_otkryli_pamyatnik_komanduushemu_vdv_vasiliu_margelovu_100590.html (дата обращения 02 марта 2018).

[29] В Ленинском районе Крыма открыли памятник разведчице Абденнановой // Sevas. URL: http://news.sevas.com/crimea/razvedchice_alime_abdennanovoj_postavili_pamyatnik_v_mae_2015 (дата обращения 03 марта 2018).

как наших российских граждан, так и для многочисленных зарубежных гостей российского Крыма»[30].

В целом можно сказать, что латентный сталинизм, присущий современной российской государственной идеологии, нашел в установке такого памятника возможность легализоваться, ведь формально это памятник не Сталину, а важнейшему историческому событию международного значения, лишь одним из участников которого был Сталин. Следующим шагом стало установление 8 мая 2015 г. на здании Крымского рескома КПРФ в Симферополе мемориальной доски, изготовленной за счет средств коммунистов и посвященной пребыванию Сталина в Крыму на Ялтинской конференции. Однако дальнейшая реабилитация памяти Сталина столкнулась с сопротивлением. В ночь после очередной годовщины со дня смерти вождя мемориальная доска подверглась акту вандализма[31].

Интересно, что еще одному участнику Ялтинской конференции, помимо Сталина, был установлен персональный памятник. Бюст Рузвельта был создан еще в середине XX в. и передан Ливадийскому дворцу, но длительное время хранился в запасниках, пока, наконец, не был установлен в Ялте, на улице, носящей его имя. Торжественное открытие состоялось 22 апреля 2017 г. Присутствовавший на нем депутат Госдумы от Республики Крым Руслан Бальбек так прокомментировал это событие:

> Рузвельт – это образец западного политика, который, не ущемляя интересов своей страны, стремился к сотрудничеству с Россией. Он не был согласен на тот момент с советской идеологией, но понимал, что без России глобальное мироустройство невозможно. Франклин Рузвельт искренне помогал Советскому Союзу в борьбе против фашизма. Нынешнему президенту США стоило бы обратить свой взгляд в историю и перенять опыт взаимоотношений с Россией[32].

Таким образом, внешнеполитическая направленность установки этого памятника очевидна.

---

[30] В Ялте открыли памятник Сталину, Черчиллю и Рузвельту // Русская служба BBC. 05.02.2015. URL: http://www.bbc.com/russian/russia/2015/02/150205_yalta_troika_monument (дата обращения 01 марта 2018).

[31] Словом «палач» осквернили мемориальную доску Сталину в Симферополе // Курьер. Среда. Бердск. 07.03.2016. URL: http://www.kurer-sreda.ru/2016/03/07/221680-slovom-palach-oskvernili-memorialnuyu-doskustalinu-v-simferopole/comment-page-1 (дата обращения 01 марта 2018).

[32] В Крыму открыли памятник бывшему президенту США // РИА Новости. 22.04.2017. URL: https://ria.ru/society/20170422/1492866638.html (дата обращения 01 марта 2018).

Количество памятников, связанных с Великой Отечественной войной, не должно вызывать удивление, учитывая ее значение в политике памяти, проводимой российскими властями. При этом как не трудно заметить, памятников удостаиваются практически исключительно герои войны, в то время как трагические события, связанные с депортацией народов Крыма, фактически игнорируются. Зато на примере памятника «Тройке» можно наблюдать латентный сталинизм, характерный для современной государственной идеологии.

Помимо героев Великой Отечественной войны в рассматриваемый период в Крыму устанавливались памятники и другим людям, олицетворяющим собой советский период. Например, были открыты памятники советским актерам и исполнителям.

Так, 25 июля 2014 г. в Симферополе на набережной реки Салгир в день годовщины смерти открыли памятник народному артисту СССР Владимиру Семеновичу Высоцкому. Точнее, это бюст все той же «Аллеи российской славы», причем вызвавший ряд нареканий за свою несхожесть с прототипом. («Черный как Пушкин, в одежде Арамиса с прической Байрона и цоевским разрезом глаз».)[33]

13 августа 2016 г. в Ялте открыли памятник народному артисту СССР Михаилу Ивановичу Пуговкину. Памятник отлит в бронзе. Актер изображен в роли режиссера Якина из легендарной комедии Леонида Гайдая «Иван Васильевич меняет профессию»[34].

В мае 2017 г. по инициативе армянских диаспор Москвы и Крыма в Ялте был установлен бюст композитора Александра Спендиарова[35]. А 9 июля 2017 г. в Международном детском центре «Артек» открыли памятник писателю Александру Грину. В церемонии открытия памятника приняли участие народный артист СССР, президент Международного детского кинофестиваля «Алые паруса» Василий Лановой (советский Грей)[36].

---

[33] Установка памятника Высоцкому в Симферополе обернулась скандалом // МК.ру. 25.07.2014. URL: http://crimea.mk.ru/articles/2014/07/25/ustanovka-pamyatnika-vysockomu-v-simferopole-obernulas-skandalom.html (дата обращения 01 марта 2018).

[34] В Ялте открыли памятник актеру Михаилу Пуговкину // РИА Новости. 13.08.2016. URL: https://ria.ru/society/20160813/1474302573.html (дата обращения 02 марта 2018).

[35] В Ялте открыли памятник композитору Александру Спендиарову // Еркрамас. 13.05.2017. URL: http://www.yerkramas.org/article/120269/v-yalte-otkryli-pamyatnik-kompozitoru-aleksandru-spendiarovu (дата обращения 05 марта 2018).

Единственным ученым, которому в постукраинском Крыму поставили памятник (не только из череды советских, но и из досоветских), оказался «отец советской ядерной бомбы» Игорь Васильевич Курчатов. Торжественное открытие бюста состоялось 20 октября 2017 г. в МБОУ «Гимназия № 1 им. К.Д. Ушинского» в Симферополе[37].

Но наибольшим вниманием при установке этой («советской») группы памятников пользовался первый в мире летчик-космонавт Юрий Гагарин, составивший по количеству бюстов конкуренцию самому Николаю II. Сначала бюст Гагарина открыли 11 апреля 2015 г. на территории учебно-воспитательного комплекса «Интеграл» в Евпатории, где находится Центр дальней космической связи, откуда управляли кораблями «Восток» и «Восход», первыми «Союзами», а затем и космическими аппаратами[38].

Спустя всего два дня, 13 апреля 2015 г., в Симферополе на площади перед кинотеатром «Космос» состоялась церемония открытия памятников Юрию Гагарину и конструктору ракетно-космической техники Сергею Королёву. Бюсты были установлены в рамках «Аллеи российской славы»[39]. Наконец, еще один бюст Юрию Гагарину Сердюков с компанией торжественно открыли в Евпатории на территории Центра дальней космической связи 3 ноября 2017 г.[40]

Группа памятников, относящаяся к постсоветскому периоду, ожидаемо связана исключительно с событиями «Крымской весны». 16 марта 2015 г. в Симферополе перед зданием городской администрации состоялось открытие памятного знака «Наш дом – Россия». Торжественная церемония была приурочена к годовщине про-

---

[36] В «Артеке» открыли памятник Александру Грину // ТАСС. 08.07.2017. URL: http://tass.ru/obschestvo/4399454 (дата обращения 02 марта 2018).

[37] Торжественное открытие бюста Игоря Васильевича Курчатова в МБОУ «Гимназия № 1 им. К.Д. Ушинского» в Симферополе // Региональное отделение ДОСААФ России Республики Крым. URL: http://www.dosaaf82.ru/news/628_torzhestvennoe_otkrytie_byusta_igorya_vasilevicha_kurchatova_v_mbou_laquogimnaziya_1_i/ (дата обращения 02 марта 2018).

[38] В Евпатории открыли памятник Юрию Гагарину // Евпатория. 12.04.2015. URL: http://my-evp.ru/v-evpatorii-otkryli-pamyatnik-yuriyu-gagarinu/ (дата обращения 02 марта 2018).

[39] В Симферополе открыли бюсты Королёву и Гагарину // Крыминформ. 13.04.2015. URL: http://www.c-inform.info/news/id/21597 (дата обращения 02 марта 2018).

[40] Юрий Гагарин – в Центре дальней космической связи // Евпатория. 03.11.2017. URL: http://my-evp.ru/yurij-gagarin-v-centre-dalnej-kosmicheskoj-svyazi/ (дата обращения 02 марта 2018).

ведения референдума о воссоединении Крыма с Россией. По окончании мероприятия сотрудники городской администрации выпустили в небо голубей как символ мира. С инициативой установки памятника выступили несколько симферопольцев, которые его и изготовили. Имена инициативных граждан остались неизвестны, но представители городской администрации уверили, что им оказали содействие «в некотором материальном возмещении затрат»[41].

К следующей годовщине «Крымской весны», 16 марта 2016 г., директор Бахчисарайского парка «Крым в миниатюре на ладони» Виктор Жиленко представил памятник «Вежливые люди». Памятник изображал российского солдата, который держит в руках кота. Однако скульптура была выполнена в настолько неоднозначной манере, что вызвала волну критики и насмешек[42]. В итоге Жиленко был вынужден заменить памятник[43].

Еще один памятник «вежливым людям», менее сомнительного внешнего вида, хотя также с котом, был открыт ко Дню России 11 июня 2016 г. в Симферополе. Если творчество Жиленко оказалось в некотором роде самодеятельностью, то в этот раз все было на высшем уровне. Открыли памятник полномочный представитель президента России в Крымском федеральном округе Олег Белавенцев и глава Крыма Сергей Аксенов. Инициатором установки памятника стал Валерий Аксенов – депутат Госсовета Республики Крым и по совместительству отец действующего главы региона (кстати, Валерий Аксенов – частый гость на открытии того или иного памятника).

В приветственном слове, зачитанном от имени председателя Госдумы Сергея Нарышкина, отмечено, что «воссоединение Крыма с Россией стало одним из самых значительных и судьбоносных событий в новейшей истории нашей страны».

---

[41] В Симферополе состоялось открытие памятного знака «Наш дом – Россия», приуроченного к годовщине Крымской весны // БЕЗформата.ру. URL: http://yalta.bezformata.ru/listnews/simferopole-sostoyalos-otkritie-pamyatnogo/30635912/ (дата обращения 03 марта 2018).

[42] В Бахчисарае установили памятник «вежливым людям» // Гордон. 17.03.2016. URL: http://gordonua.com/news/crimea/v-bahchisarae-ustanovili-pamyatnik-vezhlivym-lyudyam-124307.html (дата обращения 03 марта 2018).

[43] После насмешек в Бахчисарае заменили памятник «Вежливым людям» // Наш Крым. Новости. URL: http://ncrim.ru/news/view/09-08-2016-pamyatnik-vejlivym-lyudyam-v-bahchisarayskom-parke-miniatyur-zamenili-8-avgusta-2016-goda (дата обращения 03 марта 2018).

Памятник, если верить сообщениям в СМИ, был создан на добровольные пожертвования крымчан и жителей других регионов России. Его автор, народный художник России Салават Щербаков, так раскрыл свой творческий замысел: «Девочка – как будущее, это как крымская весна. Она еще в курточке, она распахнута, значит, весна наступает, она встречает с цветами бойца российского, тогда это фотографировали. И почему возникает кот везде? Это признак, что жизнь не прервалась»[44, 45]. Интересно отметить, что первоначальный вид и этого памятника также изменился – исчез прибор ночного видения.

В тесной связи с памятниками «вежливым людям» стоит и памятник «народному ополчению», открытый 30 декабря 2016 г. напротив здания Совета министров Крыма в Симферополе. Вообще это памятник «Народному ополчению всех времен». На пьедестале помещены изображения ополченца времен Крымской войны, ополченца времен Великой Отечественной войны, ополченца времен «Крымской весны». Но очевидно, что основным мотивом для создания монумента послужила именно роль ополченцев в событиях февраля – марта 2014 г.

Сергей Аксенов, выступая на торжественном открытии, заявил: «Памятник – это знаковое для нас событие. Наше российское государство в самое сложное время спасало наш народ, простые люди выходили на защиту интересов страны, нашей Родины, и всегда для нас это заканчивалось победой. Так же это было в 2014 году, когда простые крымчане... вышли на улицы, чтобы поучаствовать в справедливом процессе возвращения на историческую родину, в родные руки России»[46].

Оригинальный памятник – в виде двух электрических лампочек – был открыт 6 июля 2016 г. в реконструированном сквере имени Калинина возле набережной в Ялте. По задумке архитектора Дмитрия Гольдербайна инсталляция символизирует блэкаут, пережитый полуостровом в конце 2015 – начале 2016 г.[47]

---

[44] В Крыму открыли памятник «вежливым людям» // НТВ. 11.06.2018. URL: http://www.ntv.ru/novosti/1635120/ (дата обращения 03 марта 2018).

[45] В Крыму открыли памятник «вежливым людям» // РИА Новости. 11.06.2016. URL: https://ria.ru/society/20160611/1445844475.html (дата обращения 03 марта 2018).

[46] В Крыму открыли памятник «Народному ополчению всех времен» // РИА Новости. 30.12.2016. URL: https://ria.ru/society/20160611/1445844475.html (дата обращения 03 марта 2018).

[47] В Ялте открыли памятник энергоблокаде Крыма // РИА Новости. 07.07.2016. URL: https://ria.ru/society/20160707/1460834699.html (дата обращения 03 марта 2018).

Наряду с этими тремя основными блоками памятников выделяется еще один – памятники святым. Первый такой памятник был открыт 6 июня 2014 г. в связи с празднованием 700-летия со дня рождения Сергия Радонежского. Памятник установлен за счет средств Фонда имени Святого Преподобного Сергия Радонежского, входящего в Российское историческое общество, председателем которого является Сергей Нарышкин, присутствовавший на открытии среди множества высокопоставленных гостей. Идеологический посыл памятника легко уловим, если учесть его название: «Сергий Радонежский – собиратель земли русской»[48]. То есть Сергий Радонежский выступает в качестве своего рода небесного покровителя присоединения Крыма как части процесса «собирания русской земли».

6 сентября 2015 г. в Керчи в сквере на Адмиралтейском проезде был открыт и освящен памятник в честь уроженца города, архиепископа-врача – святителя Луки, возглавлявшего в послевоенное время крымскую епархию и проведшего в советских лагерях в общей сложности более 11 лет. В завершение чина освящения диакон собора Иоанна Предтечи произнес многолетие иерархам Церкви, властям и воинству России, а также меценату, который непосредственно принял участие в создании памятника святителю – народному артисту Василию Лановому[49].

28 декабря 2016 г. в день памяти Всех Крымских Святых в Судаке возле здания городской администрации открыли памятник небесному покровителю города, святителю Стефану Сурожскому[50].

Наконец, в конце 2017 г. один за другим были установлены два бюста князя Александра Невского. Сначала 24 ноября в парке Победы села Кукушкино появился очередной бюст от «Аллеи российской славы». А 15 декабря бюст Александру Невскому установили на территории 810-й бригады морской пехоты Черноморского флота в Севастополе. В обоих случаях выбор был обусловлен тем,

---

[48] В Симферополе открыли памятник Сергию Радонежскому // УНИАН. 06.06.2014. URL: https://religions.unian.net/orthodoxy/926345-v-simferopole-otkryili-pamyatnik-sergiyu-radonejskomu-fotoreportaj.html (дата обращения 03 марта 2018).

[49] В Керчи открыли памятник святителю Луке // РИА Крым. 06.09.2015. URL: http://crimea.ria.ru/society/20150906/1100909547.html (дата обращения 03 марта 2018).

[50] В Судаке торжественно открыли памятник Стефану Сурожскому // Еженедельник «про Судак». 28.12.2016. URL: http://www.sudak.pro/v-sudake-torzhestvenno-otkryli-pamyatnik-stefanu-surozhskomu/#comments (дата обращения 03 марта 2018).

что причисленный к лику святых князь считается небесным покровителем российской морской пехоты[51, 52].

Завершить обзор памятников, установленных в Крыму после марта 2014 г., хотелось бы на совершенно нейтральном, не несущем в себе никакой политики и не относящемся ни к какой эпохе памятнике балаклавскому коту. Он был открыт 9 июля 2017 г. на набережной Назукина рядом с музеем истории Балаклавы и уже претендует на статус неофициального символа города. Идея пришлась по душе как туристам, которые с удовольствием фотографируются со скульптурой, так и местным жителям[53].

Заключение

Итак, в обзор включено порядка 40 различных памятников. Наиболее распространенной их формой стали бюсты – 23, то есть более половины. Это стало неизбежным результатом активной деятельности Михаила Сердюкова и его проекта «Аллея российской славы», в рамках которого было установлено большинство этих бюстов.

Среди городов по количеству установленных памятников с большим отрывом лидирует столица Республики Крым город Симферополь (11). Город федерального значения Севастополь уступает более чем в два раза – всего 5 памятников. Столько же памятников открыто в Ялте, но если приплюсовать к ней Ливадию, то она опережает Севастополь на два памятника. По четыре памятника установлено в Керчи и в Евпатории.

Если памятник был небольшой, в том числе в случае с бюстами от Сердюкова, то гостями на его открытии, как правило, были представители местной городской администрации, иногда гости республиканского уровня (чаще всех – Валерий Аксенов,) и в редких случаях – из континентальной России. В значимое политическое событие, то есть с присутствием по крайней мере Сергея Аксенова и других высших лиц Республики Крым, а иногда и высокопоставленных персон федерального уровня, открытие

---

[51] Открытие памятника князю Александру Невскому в Крыму // Союз маринс групп. URL: http://www.marinsgroup.ru/press-centr/1370-2017-12-08-10-34-55.html (дата обращения 03 марта 2018).

[52] Памятник Александру Невскому появился в Севастополе // НТВ. 16.12.2017. URL: http://www.ntv.ru/novosti/1962341 (дата обращения 03 марта 2018).

[53] Памятник коту появился в Балаклаве // Крыминформ. 11.07.2017. URL: http://www.c-inform.info/news/id/54599 (дата обращения 04 марта 2018).

памятников превращалось менее чем в половине случаев. Наиболее частым гостем из Москвы стал Сергей Нарышкин, а наиболее статусными персонами – семейство Романовых и, конечно, Владимир Путин.

В целом можно сказать, что государственные власти России и Крыма вкупе с примыкающими к ним меценатами и активистами как условный обобщенный актор, выступающий в роли социального конструктора, выстраивающего новую российскую идентичность, через установку различных памятников проводят достаточно последовательную политику символического закрепления Крыма в составе России. При этом они апеллируют к историческим событиям, личностям, символам, часть которых уже достаточно укоренена в коллективной памяти, тогда как другие еще только проходят процедуру внедрения в эту самую коллективную память. Они образуют довольно причудливое сочетание «мест памяти», в котором находится место и Николаю II, и Врангелю, и Сталину, и Гагарину с Александром Невским, тогда как неудобные события прошлого (поражение в войне, депортация) остаются как бы незамеченными. Характерной чертой осуществляющейся в Крыму монументализации также следует назвать ее ярко выраженный милитаризм. Более половины установленных памятников так или иначе связаны с войной – это военные герои, полководцы, те или иные военные события, изобретатели оружия и, наконец, небесные покровители воинов.

Так формируется новый нарратив национальной истории – историческая компонента современной идеологии российского патриотизма. «Крымская весна» уже стала одним из важнейших элементов этой идеологии не только как инструмент интеграции Крыма в символическое пространство российской истории, но и как инструмент конструирования новой российской идентичности и консолидации российского общества в целом.

Конечно, это самый общий обзор, не учитывающий многих факторов и обстоятельств и не претендующий на бесспорность выводов. Необходим детальный анализ каждого конкретного случая, каждого памятника, а также сопоставление с аналогичными процессами в «материковой» России. Особенно пристальное внимание в ходе дальнейшей работы над темой хотелось бы обратить на восприятие новых памятников простыми обывателями, теми, на кого нацелен их идеологический заряд. Во всяком случае, уже сейчас можно сказать, что в сети Интернет реакция на многие из них далеко не всегда была такой позитивной, как этого хотели бы те, кто эти памятники устанавливал и открывал.

Литература

1. *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* О семиотическом механизме культуры // Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство–СПБ, 2000. С. 485–503.
2. *Нора П.* Между памятью и историей. Проблематика мест памяти // Нора П. и др. Франция-память / Пер. с фр. Дина Хапаева. СПб.: Изд-во Санкт-Петерб. ун-та, 1999. С. 17–50.

References

1. Lotman Yu.M., Uspenskii BA. About semiotic mechanism of culture. In: Lotman Yu.M. *Semiosphere*. Saint Petersburg: Iskusstvo–SPB Publ.; 2000. p. 485–503. (In Russ.)
2. Nora P. Les Lieux de mémoire [Trans. from Nora P. Les Lieux de mémoire. Paris: Gallimard, 1986]. In: Nora P. et. al. *France-memory*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta Publ.; 1999. p. 17–50. (In Russ.)

Информация об авторе

Дарья Г. Чубукова, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский проспект, 32А; Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., 6; Fiery_fiend7@mail.ru

Information about the author

Daria G. Chubukova, N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, Moscow, Russia; bld. 32A, Leninsky av., Moscow, Russia, 119334; Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125993; Fiery_fiend7@mail.ru

УДК 394(470-25)

Москва детская: два поколения в пространстве мегаполиса

Эста Г. Матвеева

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия, budurik@inbox.ru

Аннотация. Динамично развивающаяся урбанистическая среда оказывает влияние на городское детское сообщество: на формирование его привычек, коммуникативных навыков, социальных фобий и взаимоотношений с пространством. Для понимания степени влияния среды на человека в работе предпринимается попытка компаративного анализа двух поколений москвичей: современных детей и подростков, а также тех, чье детство пришлось на середину и вторую половину XX в. Предметом анализа являются персонажи (типажи) дворового пространства, которые вызывают у них наиболее негативные эмоции, в той или иной мере связанные с категорий страха (среди них соседи, подростки, дворники, бездомные люди). Как показывает исследование, фобии современного мира во многом связаны не с появлением новых реалий, а со сменой отношения к старым. Кроме того, выделенные четыре группы персонажей объединяет одна важная особенность – для ребенка эти категории людей являются носителями разных типов «инаковости»: *соседи* – другая семья, *подростки* – другой возраст, *дворники* – другая нация, *бездомные* – другой социальный статус.

Ключевые слова: детство, фобии, городской текст, Москва XX–XXI вв., историческая память, урбанизация

Для цитирования: Матвеева Э.Г. Москва детская: два поколения в пространстве мегаполиса // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2019. № 4. С. 117–128.

© Матвеева Э.Г., 2019

Children's Moscow: two generations in the urban space

Esta G. Matveeva
Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, budurik@inbox.ru

Abstract. The rapidly developing urban environment impacts on the children's community of the city – on the formation of their habits, communicative skills, social phobias and interactions with space. In order to explore the degree to which the environment influences the individual, the paper attempts to provide an analytical comparison of two generations of Muscovites: the contemporary children and teenagers, on the one hand, and those whose childhood years were in the mid and late 20th century, on the other. The subject of this analysis are characters (types) of yard space that cause them the most negative emotions, in one way or another related to the categories of fear (among them: neighbors, teenagers, janitors, homeless people). As the study shows, the phobias in the contemporary world are largely related to the changed attitudes to old realities, rather than to the emergence of new ones. In addition, these four groups of characters are united by one apparently important feature: for a child they are carriers of different types of "otherness": neighbors – another family, teenagers – other age, janitors – another nation, homeless – other social status.

Keywords: childhood, fear, urban text, Moscow 20th – 21th centuries, historical memory, urbanization

For citation: Matveeva EG. Children's Moscow: two generations in the urban space. *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*. 2019;4:117-28. DOI:

Введение

Современная Москва растет и развивается так же быстро, как и ее население. Социально-экономические, культурные, инфраструктурные и многие другие перемены влияют на образ жизни, обычаи, стратегии территориального поведения и повседневные практики. В этих же условиях подрастает и новое поколение московских горожан, формируются их привычки, коммуникативные навыки, социальные фобии, и в том числе взаимоотношения с пространством.

Для того чтобы понять, в какой мере развивающаяся урбанистическая среда влияет на городское детское сообщество, я предлагаю, во-первых, обратиться к современным детям и подросткам и выяснить, какие персонажи (типажи)[1] дворового пространства

[1] Под персонажами (типажами) я подразумеваю группы людей, объединенные по профессиональным, возрастным, социальным и другим критериям и выделяющиеся по этим признакам в городском пространстве.

вызывают у них наиболее негативные эмоции, в той или иной мере связанные с категорией страха; во-вторых, используя устные воспоминания тех, чье детство приходится на середину и вторую половину XX в., выяснить, были ли присущи подобного рода фобии картине мира поколения старых москвичей, связанные с персонажами их дворового ландшафта. Подобная оптика поможет понять, связаны ли фобии современного мира с появлением новых реалий, или меняется отношение к старым.

Данная статья является частью глобального исследования взаимоотношений современных детей с пространством, в котором формируется их идентичность, принадлежность к сообществу, складывается их картина мира. При этом категория персонажей является центральной неслучайно. Вслед за ведущими теоретиками социологии, антропологии, культурной географии, урбанистики, семиотики и фольклористики я рассматриваю пространство как социальный конструкт, существующий независимо от физической реальности, с которой он в той или иной мере соотносится. На формирование представлений о локальных точках ландшафта влияет широкий комплекс факторов, в том числе его репутация тесно связана с людьми, которые проводят в нем время (национальные, возрастные и социальные группы), с текстами и практиками, которые его окружают (как ритуального, так и повседневного характера). Одним из первых заговорил о пространстве как социальном конструкте А. Лефевр, используя словосочетание «переживаемое пространство», образующееся недискурсивным, повседневным опытом и культурными практиками индивидов [1]. Согласно С. Лоу, социальное конструирование пространства предполагает его означивание посредством социальных взаимодействий, памяти и повседневных действий [2]. Помимо антропологов и социологов место и пространство (place and space) через отношение к ним индивида рассматривают культурные географы и урбанисты (см. Найджел Трифта, Эдвард Содж).

В той же мере, в какой меняющееся пространство влияет на человека, человек также влияет на пространство, формируя отношение к нему разных категорий населения. Подробнее поговорим о тех людях – персонажах, типажах, которые в современной Москве влияют на взаимоотношения с пространством городских детей и подростков.

Первая группа – «соседи»[2]

Свое движение в сторону освоения пространства ребенок начинает с выхода за границы своей квартиры, перешагивания порога. Иначе говоря, перед тем как оказаться во дворе, ему необходимо преодолеть общественное пространство дома. Здесь начинается его путешествие, отсюда начинаются его страхи. И в этих пространствах «спорного» статуса ребенок сталкивается с «соседями»:

> О, я помню, дома, когда собиралась в магазин или что-то такое, вставляю ключ... вот у нас там подъезд и это... я вот отсюда вышла и там слышу какие-то женский и мужской, несколько голосов, *мне стало жутко, я вынула ключ, подождала пока они уйдут и спокойно пошла*, потому что это *было реально жутко, они прямо вот рядом с дверью вот были*. [А почему вы их боитесь?] Ну, *вдруг они какие-то вообще, или наркоманы, или сумасшедшие, или пили много, или курили что-то плохое* [Инф. 1].

> Женщины перед домом на лавочках сидят и смотрят, постоянно, *когда возвращаешься, и какое-то напряжение постоянное*, чего сидят, чего смотрят... Становится не по себе, сразу *скорее бежишь к себе*, чтоб не смотрели, скорее, скорее... а ведь, бывает, еще пьют [Инф. 2].

Я предлагаю обратиться к воспоминаниям информанта, чье московское детство приходится на вторую половину 60-х – 70-е годы:

> Раньше лавочки в подъездах были такой социальной средой, на которых сидели бабушки <...> но мы этих бабушек знали, *они были нам совершенно не страшны*. <...> Они нас всех знали по именам, из какой мы квартиры и чьи мы там дети, но главное, что вот эти бабушки и тетушки, а иногда и дедушки, они были *страшной воспитательной силой* по отношению к той детворе, которая крутилась во дворе, они *определяли нравственные, поведенческие нормы наши*, это несмотря на то, что это были чужие бабушки и даже не мои там родственники. <...> То есть они *прямым образом вмешивались в нашу жизнь, и ни у кого из детей, и ни у кого из бабушек не возникало сомнения, что это правильно, что они имеют право чужим детям объяснять, как себя вести, просто*

[2] Исследования на материале корпуса устных рассказов показали, что эта категория персонажей также довольно часто встречается в детских страшных историях, транслирующихся в детском коллективе с целью эмоционального воздействия на слушателя (сосед прячет у себя дома мумию своего сына, сосед тайно проникает в квартиру ребенка с намерением убить его родителей и др.).

потому, что они были старшие взрослые и это были дети, которые бегали во дворе, это были всехние дети, вот этого двора, и была какая-то совокупная ответственность старших взрослых за то, как ведут себя вот эти дети [Инф. 3].

В современных спальных районах Москвы, где проживает, пожалуй, основная часть современной московской молодежи, культура дворового времяпрепровождения пожилых жильцов перестает существовать. Частично ее рудименты можно наблюдать в районах старых пятиэтажек и небольшой части центрального жилого комплекса (разведение придомовых палисадников, отдых на лавочках, коллективный уход за бездомными котами и кошками). Тем не менее функция таких групп жильцов для дворового пространства сильно редуцируется, их социальная роль замыкается внутри них самих: «Это стали *не ихние дети*, они не чувствуют никакого желания и какой-то внутренней обязанности следить за тем, как эти дети себя ведут» [Инф. 3].

Современным поколением двор перестает осмысляться как общее пространство «для всех», в котором любой старший наделен функцией воспитателя, а младший беспрекословно подчиняется этому конвенциональному праву. Слабые социальные связи внутри одного дворового пространства, отличающие современный московский двор от московского двора еще середины XX в., а также от соседства в пространстве той же деревни, диктуют свои стратегии поведения и конвенциональные рамки, активизирующие у детей защитные механизмы перед соседом, которого знаешь в лицо, но не контактируешь и в гости не ходишь.

А что касается уже постперестроечных времён <...> то здесь тоже произошло резкое изменение дома. <...> Поэтому, конечно, *изменилась структура – стало меньше детей* во дворах. <...> Стало *больше дорогих машин*. Стали появляться в определённых подъездах *домофоны*. Тогда не было это распространено как обязательное запирающее устройство в подъезде, за которое потом взимаются деньги в квитанциях ЖКХ, а это устанавливалось очень часто *по инициативе именно жителей* конкретного подъезда. Вот так вот со временем и менялась жизнь [Инф. 4].

Вторая группа – «подростки»

Мне не нравится эта площадка... ну, когда я там с подругой гуляю, там хорошо, *а когда там гуляют дети, там... странные их шутки, какие-то не очень приличные, все такое, мне эта площадка вообще не*

нравится <...> они очень такие... нервозные. Я тогда предпочитаю гулять одна, да *хоть бы за домом, только бы подальше от этой площадки* [Инф. 5].

А я не люблю гулять на этой площадке, когда там *подростки, ну, когда я с кем-то, то мне не страшно, а когда там подростки, то...* [Инф. 6].

Да, *подростки это страшно*. Мы вообще сейчас вот все тинэйджеры, потому что десять лет, *которым там лет 15, они реально страшные* [Инф. 7].

Мне не нравятся те места, где собираются *ученики средних школ* <...> и как бы *незнакомые люди, которые могут вдруг на меня наехать* [Инф. 8].

Обратимся ко второй половине XX в. и посмотрим, какие взаимоотношения со сверстниками во дворе были характерны для того времени:

С одной стороны, существовала *своя дворовая компания, где старшие дети верховодили над младшими* и, в частности, скажем, *могли вымогать у них какие-нибудь мелкие деньги,* которые тем давали на мороженое, а, с другой стороны, *существовала как бы защита своего двора от детей с другого двора*, поскольку было *ощущение очень четкое «своего» двора*. <...> Это были дворовые компании против чужих и, скажем, *если ты шел из школы домой, то тебя могли подкараулить и побить, отнять портфель или шапку, или деньги, или еще что-то дети с другого двора только потому, что ты из чужого двора*, ты не принадлежишь их двору, вот эти вещи, это было в 30–50-е гг., это было во множестве так [Инф. 3].

Несмотря на наличие возрастной иерархии в пределах одного дворового пространства, существовало понятие «своей» и «чужой» территории, проявляющееся как в индивидуальных стычках, так и массовых междворовых конфликтах, как феномен практически отсутствующих в современной Москве. В рамках этой оппозиции представители одного дворового сообщества представляли сплоченный коллектив, где старшие заступались за младших, защищали «своих» от «чужих». В современном мегаполисе это ментальное «право собственности» на дворовую территорию у детей пропадает. Размываются границы территорий, увеличивается число «временных» арендаторов, с совершенно иными стратегиями поведения, нежели у собственников, пространство и люди в нем перестают ощущаться «своими».

Был один такой шалопай, который выходил во двор, и вся детвора бросалась врассыпную, прятаться, ну *а всех остальных никто не боялся. Боялись по существу*, а не потому, что это какие-то незнакомые и непредсказуемые, ну просто *все друг друга знали* [Инф. 3].

Третья группа – «дворники»

А у меня еще есть очень неприятное место, я там чувствую себя не в своей тарелке, вот как по пути к моей лучшей подруге <...> *и там часто какие-нибудь дворники ходят*, все такое, и мне... я иду там такая... (имитирует ходьбу на цыпочках). [А чем дворники страшны?] Ну, они часто, ну... не знаю... *они сами по себе страшные, никогда не знаешь, что у них на уме* [Инф. 7].

Воспоминания о дворниках XX в.:

У нас был дворник дядя Петя, который жил в соседнем доме, он был там, не помню, то ли с Владимирской, то ли с Калужской губернии, он нам заливал... Ну, он, естественно, подметал, поливал газоны, заливал нам зимой спортивную площадку. *Дядя Петя был совершенно не страшный, у него были свои дети, которые, естественно, входили в наш дворовый круг. Мы его никак не боялись, наоборот, он был очень коммуникабельный, со всеми общался, и все было с ним вполне в порядке* [Инф. 3].

Для настоящего времени характерна смена этносоциальной структуры: по сравнению с большей частью XX в. современные дворники воспринимаются преимущественно как этнические чужаки. Вдвойне любопытно, что раньше дворники также были этнически выделенными:

В старой Москве были две этнические группы, которые держали за собой разные городские функции. Айсоры – держали уличные тротуарные обувные будки. <...> *Очень часто в старой Москве дворниками были московские татары* [Инф. 3].

А вот где-то вот после войны, даже не после войны, наверное, а, наверное, во время войны, я думаю, что вот где-то года... года, наверное, 43-го, сюда стали приезжать очень много татар. И устраивались они именно вот на должность вот дворниками [Инф. 4].

Другое дело – реальные татары-дворники или айсоры – уличные чистильщики сапог, *никакого отторжения или опасения они*

не вызывали; да, обычная часть городского населения. Помню в нашем доме татарку-дворничиху Марусю (первая половина 50-х), татарку-домработницу (имя забыл); наверняка встречались и другие [Инф. 9].

<...> Но *они были московскими, они не были чужаками,* это была этническая группа, которая была со времен Ивана Грозного, когда татарская слобода переселилась в Москву, *они были своими, все понимали, что они татары – не русские, но их как чужаков не воспринимали, так же как чужаков не воспринимали айсоров,* потому что они *были вписаны в течение многих веков вот в эту московскую социальную среду и занимали отдельную профессиональную* нишу, в отличие от современных мигрантов, которые живут своими кланами [Инф. 3].

Как видно из интервью, несмотря на свою этническую маркированность, дворник середины и начала второй половины XX в. не воспринимался как «чужак». Являясь частью московской социальной среды (дворник живет в доме, который обслуживает, его дети включены в дворовое сообщество), он если и вызывал страх детей, то это был страх не перед «чужим», а страх перед взрослым, который вправе наказать за «неправильное поведение». По сравнению с нынешними дворниками, которые, безусловно, воспринимаются как «чужаки», замкнутые в своем коллективе, право существования в рамках московского сообщества дворников старой Москвы никем не подвергалось сомнению и воспринималось как онтологическая данность, что, безусловно, распространялось и на отношение к ним детского сообщества.

У нас была дворник такая тетя Дуня. Она у нас называлась «Недремлющее око». Я не знаю, когда она спала. Серьезно, она в любое... вот когда... вот когда не приди. <...> Она все видела, кто вошел, кто вышел. Даже те, кто не вошел, по-моему. Но они все, дворники, они, наверное, были этими, осведомителями. Вот она видела, она видела все [Инф. 10].

Дворник был *частью местной вернакулярной* власти, он был безусловный посредник между жителями данного дома, домов и официальной властью. <...> *Его боялись дети, но как старшего взрослого,* наделенного каким-то повышенным статусом, потому что в советское время *он мог не то, чтобы милицию вызвать, а просто надрать уши, родителям нажаловаться,* он осмыслялся как человек наделенный властью, которого следует бояться, если ты там вдруг чего плохого сделал [Инф. 3].

Однако где-то с конца XX в. политическая, социальная ситуации начинают меняться, а вместе с ними меняется и отношение к этнически маркированным меньшинствам.

> Получается такой закрытый двор, и вот там вот довольно часто татары собирались, но потом, видимо, старшее поколение, потому что... были и дворники, и вот слесаря приходили – это были татары. <...> Они, собственно, и говорили, понятное дело, на татарском и явно ходили в мечеть. *А потом в какой-то момент – наверное, в момент первой-второй, там, чеченских войн, вот этих вот – очень резко изменился контингент прихожан мечети, и пятница стала таким днем, когда, например, детей встречали из школы*. У нас никогда не встречали детей. А вот с... <...> [То есть стала ли ощущать[ся] от них опасность?] [DVE:] Да. И я это совершенно точно тебе говорю, потому что *изменился антропологический тип тех, кто идет в мечеть* [Инф. 4].

Четвертая и последняя группа – «бездомные»

Если пьяницы и наркоманы – для городского пространства категория более-менее привычная как в XX в., так и в XXI в., то бездомные стали частью городской реальности не так давно и пришли на смену так называемой прослойке «нищих».

> [Вы говорите, бездомных в вашем детстве не было, а как же нищие?] Поскольку была статья за тунеядство, то всякое нищенство и попрошайничество подпадало под эту статью. Но нельзя сказать, что нищих не было. *Они появлялись на всякие религиозные праздники, в частности на Пасху*. Когда по такому неофициальному разрешению *они появлялись около кладбищ, куда стекался народ на Пасху*. <...> И вот это я очень хорошо помню, это были нищие на Пасху перед кладбищами. <...> *И вот когда мы на Пасху шли по этой дорожке на кладбище, то моя функция была двоякая, с одной стороны, я выклянчивала у мамы как можно большее количество шуршащих, они делались из гофрированной папиросной бумаги, цветков на таких медных проволочках, которые нужно потом прикручивать к кресту, а с другой стороны, мне давали горсть медных монеток и я шла... пойди подай копеечку нищему, вот это вот такое яркое впечатление детства, я понимала, что они какие-то странные, другие, что это нищие, им надо подавать копеечки, но при этом я их не боялась, потому что у меня была вот эта функция подачи милостыни, которая уничтожала ощущение того, что они... да, то есть это было не страшно, потому что я была с родителями и потому что я так сказать выполняла официальную, ритуально предписанную коммуникацию, я с ними один на один не оставалась,*

а внутри кварталов никаких естественно нищих не было, безусловно, потому что за этим жестко следил участковый, и, если человек больше трех недель не работал, не устраивался на работу, его просто начинала милиция страшным образом терзать <...> [Инф. 3].

Блатных я не видел. Нищих в Москве было в то время много. Я их тоже не видел. На Катуаровке, собственно говоря, не было нищих. Там не у кого, вернее, негде было им стоять. Но при всяком походе в церковь вокруг толпились – или на кладбище – толпились огромные толпы нищих [Инф. 11].

В 90-е годы с изменением условий жилищного кодекса – если до этого жилищный фонд был государственным, то отныне квартиры переходят в частную собственность жильцов – появляется возможность купли-продажи. У неблагополучной части населения за бесценок скупается жилье, и они оказываются на улице – это становится одним из каналов пополнения новой социальной прослойки «бездомных». Вторым каналом становятся те, кто в это крайне нестабильное время теряет работу. Так или иначе, все это становится новой реальностью приближающегося XXI в. До того момента москвичи были знакомы лишь с категорией «нищих» – людей, которые были частью не столько городской среды, сколько очень ограниченной ее составляющей: пространством у храмов, церквей, кладбищ во время религиозных праздников. Это обстоятельство диктовало и отношение к ним окружающих, в том числе детей. Между детьми и нищими была налажена неофициальная, но конвенционально предписанная сообществом взрослых коммуникация, они вписывались и были частью ежегодной религиозной практики подаяния и существовали только в рамках ее реальности. Нищие не собирались в городских подземных переходах, в окрестностях метрополитена и на лавочках перед домом, следовательно, не представляли для ребенка никакой опасности, какую, вероятно, могут представлять современные бездомные.

Откровенно говоря, как сейчас я вот таких не видела. Нет, это уже в современное время было. Когда трубы здесь прокладывали, тут жили эти бомжи. Тогда такого не было. Откуда это могло быть? Все были прописаны. Все жили по месту прописки [Инф. 10].

Заключение

Как показало исследование, фобии современного мира во многом связаны не с появлением новых реалий, а со сменой отношения к старым.

1. *Соседи*. Культура дворового времяпрепровождения пожилых жильцов в Москве перестает существовать; если до сих пор ее рудименты можно встретить в некоторых частях старого жилищного фонда, социальные функции таких немногочисленных сообществ сильно редуцированы. Слабые социальные связи на уровнях взрослый-взрослый и взрослый-ребенок в рамках лестничной клетки/подъезда/двора активизируют у детей механизмы защиты.

2. *Подростки*. В современном мегаполисе размываются границы дворового пространства, увеличивается число «временных» арендаторов, с совершенно иными стратегиями поведения, нежели у собственников, придомовая территория и люди, обитающие в ней, перестают ощущаться «своими». Ментальное «право собственности» на двор у детей пропадает, ослабевают социальные связи на уровне ребенок-ребенок.

3. *Дворники*. Для современного времени характерна смена этносоциальной структуры. Современные дворники воспринимаются преимущественно как этнические чужаки, замкнутые в своем коллективе, о которых «никогда не знаешь, что у них на уме». В отличие от XX в., когда дворник если и вызывал страх, то это был страх не перед «чужим», а перед взрослым, который вправе наказать за «неправильное поведение», являясь частью дворовой вернакулярной власти.

4. *Бездомные*. В отличие от ситуации, характерной для XXI в., между детьми и нищими прошлого столетия была налажена неофициальная, но конвенционально предписанная сообществом взрослых коммуникация, они вписывались и были частью ежегодной религиозной практики подаяния и существовали только и исключительно в рамках ее реальности. Иначе говоря, «чуждость» персонажа контролировала строго урегулированная коммуникативная ситуация, при которой происходила встреча нищего и ребенка.

Эти четыре группы объединяет одна важная особенность – для ребенка эти категории людей являются носителями разных типов «инаковости»: соседи – другая семья, подростки – другой возраст, дворники – другая нация, нищие – другой социальный статус.

Благодарности

При подготовке статьи были использованы материалы проекта «Историческая память города: общедоступный портал устных рассказов о Москве» (рук. Н.В. Петров), поддержанного Фондом президентских грантов № 17-2-013869.

To prepare the paper, I used the material of the «Historical Memory of the City: An open-access portal of oral stories about Moscow» project No. 17-2-013869 (supervisor Nikita Petrov), supported by the Presidential Grants Foundation.

Список информантов

Инф. 1 – АДК, 2007 г.р., Москва, 2018 г., зап. Матвеева Э.Г.
Инф. 2 – ПМС, 2004 г.р., Москва, 2018 г., зап. Матвеева Э.Г.
Инф. 3 – ЕГС, 1963 г.р., Москва, 2018 г., зап. Матвеева Э.Г.
Инф. 4 – МРВ, 1962 г.р., Москва, 2018 г., зап. Гаврилова М.В.
Инф. 5 – МСС, 2008 г.р., Москва, 2018 г., зап. Матвеева Э.Г.
Инф. 6 – АМБ, 2008 г.р., Москва, 2018 г., зап. Матвеева Э.Г.
Инф. 7 – АПА, 2007 г.р., Москва, 2018 г., зап. Матвеева Э.Г.
Инф. 8 – АКЖ, 2002 г.р., Москва, 2018 г., зап. Матвеева Э.Г.
Инф. 9 – СЮН, 1941 г.р., Москва, 2018 г., зап. Матвеева Э.Г.
Инф. 10 – ЕДА, 1952 г.р., Москва, 2018 г., зап. Матвеева Э.Г.
Инф. 11 – НКВ, 1941 г.р., Москва, 2018 г., зап. Петров Н.В.

Литература

1. *Лефевр А.* Производство пространства. М.: Strelka Press, 2015. 432 с.
2. *Лоу С.* Пласа. Политика общественного пространства культуры. М.: Strelka Press, 2016. 352 с.

References

1. Lefebvre H. The Production of Space. Moscow: Strelka Press Publ.; 2015. 432 p. (In Russ.)
2. Low SM. On the Plaza: The Politics of Public Space And Culture. Moscow: Strelka Press Publ.; 2016. 352 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Эста Г. Матвеева, аспирант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., 6; *b*udurik@inbox.ru

Information about the author

Esta G. Matveeva, postgraduate student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047; budurik@inbox.ru

УДК 394(410)

Культурные границы в повседневной одежде

Вера К. Никитина
Абердинский университет, Абердин, Великобритания, vera_nik_94@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена проблеме переживания культурных границ иммигрантами на территории Великобритании (Абердин, Шотландия) и тому, как это переживание осмысляется ими в рамках выбора повседневной одежды.

Материалом послужили интервью 2017 г., записанные с восемью информантами из разных стран. В центре рассмотрения статьи – нарративы, в которых отражено представление информанта о стилевых различиях между страной-донором и принимающей страной, а также изменениях в личном повседневном выборе одежды, которые произошли у информанта в результате переезда.

Целью исследования является отображение того, как общее знание, приобретаемое в ходе социализации на родине, осуществляется на практике в контексте «чужой» культуры. В статье также затронут вопрос о том, в чем состоит особенность повседневной реальности.

В результате исследования автор пришел к выводу, что в основе подсознательного внешнего узнавания «своего» и «чужого» лежит существование негласных норм, сформировавшихся вследствие влияния на информанта значимых других и общественных институтов на родине, а также доказательство на примерах существования этих норм.

Ключевые слова: повседневная одежда, жизненный мир повседневности, folkways, контекст, фольклор иммигрантов, культурные границы

Для цитирования: Никитина В.К. Культурные границы в повседневной одежде // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2019. № 4. С. 129–141.

© Никитина В.К., 2019

Cultural boundaries in everyday clothing

Vera K. Nikitina
University of Aberdeen, Aberdeen, United Kingdom, vera_nik_94@mail.ru

Abstract. The following article is dedicated to cultural boundaries as they were perceived by immigrants to Great Britain (Aberdeen, Scotland), and how their perception was released in the context of everyday clothing choice.

The material for this research are interviews recorded in 2017 with 8 people from different countries. The central point is focused on narratives representing informants' notion of stylistic differences between a donor country and a recipient country as well as changes in everyday personal choice of clothes which happened after informant's change of place of residence.

The aim of the article is to show how common knowledge developed in a place of origin presents itself in the context of "other" culture. A problem of everyday reality is also discussed in the following research.

The analysis has resulted into the assumption that there are unspoken rules shaped by significant others' and social institutes' influence on informant in a place of origin that lie beneath unconscious recognition of "inside" and "outside" appearance. Also, illustrated with concrete examples, it has resulted into the proof of existence of such norms.

Keywords: everyday clothing, everyday life-world, folkways, context, immigrants' folklore, cultural boundaries

For citation: Nikitina VK. Cultural boundaries in everyday clothing. *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*. 2019;4:129-41.

Введение

Каждый из нас в повседневной жизни пересекает границы, даже если это не относится к смене места жительства. Например, все мы выходим из дома в публичное пространство и формируем свой образ в соответствии с ожиданиями общества или вопреки им. Когда мы попадаем в совершенно новое пространство, например в другую страну, нашему сознанию приходится справляться с новым ландшафтом, включающим в себя незнакомую нам архитектуру, природу, людей и другие элементы новой реальности. Обладая своей собственной, привычной нам картиной мира, мы пытаемся вписаться в непривычное, которому мы приписываем определенные ожидания относительно себя. Мне как иностранному студенту было любопытно посмотреть, как люди переживают эту смену среды, через призму их внешнего вида, а именно одежды, так как я сама испытала это переживание.

Я говорила с людьми, проживавшими на тот момент в Абердине, городе Шотландии, которые не были его коренными жителями, а иммигрантами из других стран. Под иммигрантами я подразумеваю не формальный статус человека, сменившего гражданство, а того, кому пришлось испытать на себе значительное влияние культуры, отличной от его собственной [1 p. 124–125]. Главным вопросом для меня было, видит ли человек, иммигрант, нечто во внешнем виде, что отличало бы его соотечественников и его самого от людей, в одной стране с которыми он живет на данный момент.

Методология

Для исследования я записала 6 интервью с 8 людьми разных возрастов (от 20 до 60 лет) из разных стран: Америки (Коннор Гринхол, 18–20 лет, миссионер церкви Иисуса Христа Святых последних дней), Китая (Лин Шан, 25–30 лет, студентка-магистр), Дании (Кристофер Граабе, 18–20 лет, миссионер церкви Иисуса Христа Святых последних дней), Ганы (Дениз Лонгдон-Фримпонг, 25–30 лет, студентка-магистр), Нигерии (Мурджанату, студентка-магистр), Польши (Халина Фицонь, 50–60 лет, работает), Испании (Нуриа Карбайал, 40–50 лет, школьный учитель), Тринидада (Аазара Газале, 25–30 лет, студентка-магистр). Информанты – мои знакомые и люди, которые по представлению других информантов попадали под определение «стильных», интересующихся своим внешним видом и, возможно, необычных. В рамках данной статьи будут упоминаться информанты, отрывки из интервью с которыми показались мне наиболее репрезентативными.

В ходе исследования меня интересовал не столько текст, описывающий одежду, а контекст: что, по мнению информанта, формирует его внешний вид. Тем более что сама по себе одежда малозначима до тех пор, пока она не попадает в контекст жизненных ситуаций.

Исследовательница одежды Сьюзан Кайзер отметила:

> Контекстуальный подход к исследованию социальной психологии одежды позволяет осмыслить внешний вид в связи с различными уровнями социальной организации. Такой подход, известный как контекстуализм, предлагает рассматривать реакции в контексте их появления. Форма одежды и украшения в целом созидаются и интерпретируются с помощью социальных контекстов, в которых они существуют[1] [2 p. 17].

---

[1] Этот и последующий перевод цитат и интервью с английского языка выполнен автором статьи.

Одежда в контексте повседневности

На мои вопросы о том, видят ли люди различия в одежде одной и другой страны, я зачастую получала ответ-констатацию погодных условий. На первый план выходило поверхностное функциональное значение. Аспект повседневности в данном случае тоже не облегчал задачу, так как в нашем сознании жизненный мир повседневности – это нечто принимаемое на веру, то есть неотрефлексированное.

Однако практическая функция одежды может пересекаться с контекстной, как в примере с Халиной из Польши. Мы довольно долго говорили о том, как ей сложно найти обувь для своих больных ног, и после этого разговора она сказала:

> В моем представлении, здесь нет нормального лета, я, действительно, страдаю и скучаю по Польше и легким платьям и тому подобному. [Так вы носили дома платья?] Да, конечно-конечно. В Польше я *чувствую себя женщиной, а здесь не всегда*[2].

Как видим из интервью, свою гендерную идентичность Халине легче репрезентировать в Польше, но погода и выбор товаров в Абердине не позволяют ей этого сделать, хотя, по ее замечанию, она и сейчас носит преимущественно юбки, но спортивного кроя.

Нечто подобное рассматривают в своей статье «Одежда: изменения и статичность в выборе одежды боснийских мусульманских беженок» Кимберли Хисман и Пьеррет Гонданьо-Сотело [3 p. 59], посвященной боснийским иммигранткам, переселившимся в Вермонт. Авторы статьи цитируют наблюдение учителя английского языка, который заметил, что в начале курса его студентки чаще появляются в юбках или платьях, но по прошествии времени он видит, как они все чаще приходят на занятия в джинсах и футболках.

Свой переход к комфорту Халина связала с двумя обстоятельствами – это частные причины и местный менталитет.

> [Когда Вы пришли к комфорту? Когда точно случился переход от преследования чьих-то ожиданий к своему комфорту?] Наверное, когда я приехала сюда. Одновременно по двум причинам. Потому что мне было 45, когда я переехала сюда и *изменила свою жизнь. Я изменила окружение, всё изменилось*, поэтому я никогда не следовала их правилам, никогда не надевала платья, которые они любят, на

[2] El 2017.018, Halina Ficoń, Aberdeen, Elphinstone Institute, 13.06.2017.

вечеринки, празднования, на выходных, что-то блестящее или очень короткое – нет, потому что мне это не нравилось. <...> [Но Вы слышите, что люди говорят что-то? Говорили ли Вам в Польше: «Мне не нравится, как ты выглядишь»?] *В Польше люди могут сказать: «Ой, мне это не нравится», – или выскажут напрямую, но здесь: «Ой, как это мило. Очень мило!» – но, как только ты выходишь из комнаты, они скажут о тебе: «Ох...». Так что это не связано...* [Другой менталитет.] Другой менталитет. Но я сказала: «Я это не слышу и не хочу слышать, это не важно»[3].

Я полагаю, что подобный этикет принимающей стороны может снижать уровень социального контроля и позволяет Халине ощущать себя комфортно в повседневном выборе.

Коммуникация с новой культурой может осуществляться без полного принятия стиля, человек может ощущать, что не вписывается в представление о норме, являя собой (в собственном представлении) отличие от общего знания и ожиданий общества.

Например, Нуриа из Испании отметила следующее:

С понедельника мне опять на работу, сейчас я на каникулах, я знаю, что ко мне придут одни родители... Обычно, если в школе нет детей, люди одеваются, как дома, но не совсем, думаю, они всё же наряжаются для остальных сотрудников. Я бы оделась как сегодня. Но я знаю, что эти родители придут на меня посмотреть, я не буду так одеваться, потому что я хочу, чтобы они почувствовали, что этот ребенок будет моим подопечным, я хочу, чтобы они почувствовали, что их ребенку будет со мной комфортно. Поэтому, я думаю, *для британского менталитета я выгляжу слегка альтернативно*. То, как я одеваюсь, посылает некую информацию, которая может смутить родителей из школы. [Почему Вы думаете, что выглядите альтернативно?] Потому что, если Вы посмотрите вокруг, я не думаю, что Вы увидите много людей моего возраста, одетых именно так. Поэтому это альтернативно, это отличается. [Хорошо.] Здесь, не в Испании, вероятно, не в Испании. Как я говорила, мы спокойнее относимся к тому, что носим. Мы особо не переживаем. Думаю, потому что они (испанцы – *В. Н.*) более либеральные. Возможно. И частное обучение очень традиционное и очень отличается от либерального[4].

---

[3] El 2017.018, Halina Ficoń, Aberdeen, Elphinstone Institute, 13.06.2017.

[4] El 2017.019, Nuria Carballal, Aberdeen, Elphinstone Institute, 17.08.2017.

Узнавание «своего»/«чужого»

Когда мы перемещаемся в другую культурную среду, то сталкиваемся со сменой ожиданий: возникает вопрос, каким люди хотят тебя видеть. Это в человеческой природе – расширение границ тела при помощи одежды, декорирования, архитектуры, осуществляется это с разными целями, например, как в случае Халины и Нурии – для презентации представлений о женственности или профессионализме. Когда мы расширяем свои границы через одежду, рассчитывая на предыдущие привычки и предпочтения, мы бессознательно создаем образ себя, который бы узнавался людьми со схожим культурным прошлым. Несовпадение образов ведет к вопросу об уместности. Кайзер называет это чувство уместности во внешнем виде *folkways* – способ одеваться, который является конвенциональным, но не поддающимся строгому социальному регулированию:

> Folkways помогают индивиду различать ситуации на рутинном уровне. Folkways – часть привычного индивидууму контекста; следовательно, они помогают сформировать ожидания относительно уместного костюма [2 p. 426].

То есть folkways формируют узнавание «своего»/«чужого».

> Здесь у людей другой стиль. Как я говорила, я не могу объяснить, в чем именно разница, но *я всегда могу различить, из Польши эта девочка или женщина или отсюда*. [Вы можете различить?] Да. Когда как, но я уверена в 90 процентах. Но я бы не смогла объяснить, что это. В Польше мы часто носим темные цвета, здесь люди чаще надевают яркое. Броский стиль или что-то наподобие был бы неприемлем в Польше. Мне кажется, что у каждой страны свой стиль, потому что я помню, когда я была в Париже, особенно в Париже, может, не во всей Франции, но в Париже, они такие элегантные, даже в общественном транспорте люди стройные и очень-очень элегантные. И это отличающийся от польского стиль, отличающийся от местного. Несомненно. Более официальный[5].

Схожее замечание высказала и Нурия:

> [Относительно одежды Вы видите какие-то различия?] Да, я думаю, в Испании все более нарядные, одеваются лучше. Не знаю, можно ли говорить «лучше»? Вероятно, они больше об этом беспокоятся!

[5] El 2017.018, Halina Ficoń, Aberdeen, Elphinstone Institute, 13.06.2017.

> Лучше так сформулировать. Больше заботятся о своем образе. Они тратят больше денег на одежду и моду, чем здесь... Они очень красиво выглядят, но непрактично, мне кажется, здесь люди проще, может, более практичные в одежде. В общем, когда некоторое время летом я водила туры по Шотландии, *можно было узнать испано-итальянских туристов по их одежде,* они одеваются не по делу, они не надевают практичную одежду, а, например, ходят по сельской местности в обуви без протекторов, выдерживая стиль. Для них важно, чтобы всё сочеталось, иногда это неуместно, им может быть холодно, потому что эту блузку носят именно с этим жакетом, а здесь люди, мне кажется, одеваются в соответствии с их личным комфортом и обстоятельствами. Я полагаю[6].

Взгляд Кристофера, в чьи задачи входит популяризация своей веры, в отличие от двух предыдущих – взгляд аутсайдера культуры, он исходит из различий, так как выполняет миссионерскую работу в чужой стране:

> Наверное, да. Иногда есть вещи, которые ты узнаешь, например, мы говорим со многими людьми каждый день. И иногда, когда мы встречаем людей, *мы можем* (сказать. – *В. Н.*): он китаец или японец, или индус или... *По тому, какую одежду они носят в своей стране*. Так что иногда ты можешь узнать людей, даже если они переехали, они всё еще обладают частью культуры, которую они несут с собой в другое место. То есть это ты тоже замечаешь и узнаешь людей и откуда они иногда. Иногда *то, как они выглядят, зависит от того, из какой они страны*[7].

Причиной того, что мы узнаем соотечественников, является разделяемое общее знание, источником которого является первичная социализация в семье и последующая в обществе. В итоге привычная картина на родине, например, люди, как мы их видим в центре города в толпе, помещаются в другое окружение, тогда мы узнаем фон, на который мы раньше не обращали внимания, он становится узнаваемым в непривычном контексте.

Первичное влияние на жизнь человека оказывают значимые другие, например родители. В объяснении Бергера и Лукмана это «главные агенты поддержания субъективной реальности и индивидуальной жизни» [4 p. 170]. Их влияние может встречать поддержку со стороны человека, он может сопротивляться, преследуя

---

[6] El 2017.019, Nuria Carballal, Aberdeen, Elphinstone Institute, 17.08.2017.

[7] El 2017.021, Christoffer Grabe and Connor Greenhalgh, Aberdeen, Elphinstone Institute, 28.06.2017.

нормы более широкого социума, но в любом случае это влияние значимо. Во время интервью мне пришлось рассказывать информанту о традиции передачи в деревнях сарафанов по наследству, когда Кристофер сказал следующее:

> Да, как Вы говорите, это иногда передается из поколения в поколение. Иногда ты перенимаешь что-то, что делают твои родители. *Иногда мой отец что-то делал, а я перенимал через некоторое время, может, с какими-то изменениями.* [Вы имеете в виду его стиль или одежду?] Нет, иногда, например, когда я играл в футбол. Иногда на мне была майка, иногда нет, это то, что ты перенимаешь. Мой отец делал так же, когда был в определенном возрасте. Я не знал этого, он рассказал мне, что делал так же, поэтому, может, в твоей семье что-то вот так передается...[8]

Кристофер делится тем, как он унаследовал язык тела своего отца и осознал это в контексте игры в футбол.

Противостояние мнению значимых других в подростковом возрасте упоминалось двумя другими информантами, Халиной и Дениз.

> [В одной статье говорилось, что мы одеваемся для других, а не для себя, как Вы думаете, это так?] Я бы сказала... Я не думала об этом раньше, но, когда я была младше, подростком, мне хотелось проявить свою идентичность, я одевалась в том же стиле, что и другие люди моего возраста. Блузки свободного кроя и ужасные сапоги, высокие. И тому подобное. Так я хотела подчеркнуть свою идентичность, или это было просто в противоречие ожиданиям моих родителей, которые были бы счастливы, если бы я носила платья, уместные для девушки. А потом мне было важно показать людям, что я одеваюсь в соответствии с их ожиданиями. А сейчас с возрастом мой комфорт – самое важное[9].

Дениз отметила:

> Именно. Если ты носишь пирсинг, ты что-то типа непослушного ребенка. [Рискуешь.] Да, больше риска. Потому что я помню, как моя бабушка, она увидела один из моих проколов. Она не поняла, что это было, сережка или вроде того. И она: «Сколько у тебя сережек?» И я ей сказала, сколько у меня сережек. А она: «Вау! Почему так много?!» Я не помню, что я сказала ей, но, ну, у меня уже есть эти серьги, если

---

[8] El 2017.021, Christoffer Grabe and Connor Greenhalgh, Aberdeen, Elphinstone Institute, 28.06.2017.

[9] El 2017.018, Halina Ficoń, Aberdeen, Elphinstone Institute, 13.06.2017.

только она не собирается их вытаскивать, они там и останутся. То же с моей мамой. Она не знала, что у меня это есть. Всё, что она сказала, было: «Это твое ухо». И я такая: «Окей». Но ты, несомненно, должна знать, куда идешь. Если я иду куда-то, где, я знаю, на это посмотрят, я просто их сниму, чтобы людям было комфортно, потому что я не хочу, чтобы мне читали нотации, или не хочу нарушить чей-то комфорт или чтобы меня вдруг отчитали за то, что у меня пирсинг[10].

По рассказам информантов можно заметить, как мы презентуем себя в семье и в социуме. Иногда внутри семьи можно заявить свою индивидуальность и одновременно выслушать недовольство родственников, но в обществе, публично, лучше избежать конфликта.

В зависимости от опыта, с которым столкнулся информант на родине и на новом месте жительства, у него формируется представление об условном либерализме и консерватизме страны-донора и принимающей страны. Дениз рассказывала о том, какие номинации могут соответствовать неподобающему стилю одежды и как ее характер не совпадает, по ее мнению, со стилем одежды.

Я не знаю, как люди отнеслись бы к этому в Гане, некоторые люди думают, что... Некоторые люди видят это как: «О, да *ты плохая девочка*». У них есть этот стереотип по поводу людей с татуировками, они якобы *наркодилеры, курильщики* и тому подобное, что... Может, и является правдой (смеется. – *В. Н.*). Я не курю и ничего такого не делаю, и я не наркодилер или типа того. Я думаю, здесь так не будет, они не станут, а в Гане, наверное, им есть, что сказать, отчитать меня или еще что-то. Здесь не совсем. Думаю, люди здесь либеральнее. [Ты так думаешь?] Ну, они красят волосы, более беззаботные. Если бы они увидели, не было бы: «Ой, господи!» Они бы, может, удивились, что у меня это есть при моем характере, но я не думаю, что это было бы так ужасно. <...> Когда люди видят мой пирсинг – это типа: «Ты *одна из этих*». В Гане так. Если у тебя много проколов, ты *плохая девочка*... Но это не так, если тебе просто это нравится. Плюс, у меня не всё ухо проколото, еще есть место (смеется. – *В. Н.*). Могу сделать еще парочку. Но в Гане они видят несколько штук, и такие: «О!» Просто сразу тебя осуждают. Но здесь не так, здесь, как я говорю, у всех это есть, могут даже не заметить[11].

---

[10] El 2017.016, Aazara Gazalie and Denise Longdon-Frimpong, Aberdeen, students' accommodation, 21.04.2017.

[11] El 2017.016, Aazara Gazalie and Denise Longdon-Frimpong, Aberdeen, students' accommodation, 21.04.2017.

За этим высказыванием последовало еще несколько историй о том, как Дениз отчитывали за ее внешний вид в общественных местах. Аазара, которая очень скромно одевается по религиозным причинам, тоже посчитала, что люди здесь не столь внимательны к внешности окружающих, тогда как дома ей выговаривали прохожие за ее слишком скромный вид.

При этом человек может умело адаптироваться в разных средах. В статье о боснийских переселенцах, которую я упоминала ранее, авторы отмечают, что те, кто время от времени посещал родственников на родине, смешивали две стилевые нормы в одежде, поэтому, когда они приезжали на родину навестить родню, умело адаптировались обратно. Однако различие картин мира может иногда приводить к неверному считыванию знаков.

> Для меня было шоком, когда я впервые приехала в Великобританию и жила три месяца в Скарборо в Северном Йоркшире. Однажды вечером в пятницу я пошла в город. И я увидела много девушек в очень-очень коротких юбках, и всё было выставлено напоказ. Я сказала: «Почему тут так много проституток?» Мне показалось, что они были проститутками. Потому что они вели себя очень свободно, можно сказать, провокационно. Я сказала: «Что это?!» На них было всё яркое и блестящее... Но через некоторое время я заметила, что так одеваются по пятницам, когда приходят выходные, все просто радуются. В Польше такое невозможно. Это было бы неприемлемо. Социальный контроль сильнее, и тебя могут осудить за ношение такой одежды[12].

Одна и та же разновидность одежды транслирует разные значения в Великобритании и Польше. В первом случае – это знак праздника. Во втором – одежда ассоциируется с маргинальным поведением. Получается, что понятие скромности определяет приемлемое платье. Это представление может быть в конфликте с представлениями индивидуума (в случае Дениз, которая любит пирсинг) или может быть настолько привычным, что встреча с другой культурой вызывает шок, когда привычные нормы не соответствуют представшей картине (в случае Халины).

Безусловно, на изменения во внешнем виде влияют не только факторы, связанные со сменой культурной среды, но также изменения в статусе или повседневные изменения ролей, когда одежда координируется с одной из наших идентичностей, например матери/отца, учителя, ученика, работника, студента, миссионера.

[12] El 2017.018, Halina Ficoń, Aberdeen, Elphinstone Institute, 13.06.2017.

Традиционная и повседневная одежда

Говоря о повседневной одежде, следует затронуть вопрос об ее отличии от традиционной. Я думаю, что решающую роль здесь играет контекст. Традиционная одежда может быть фреймом события. То есть это средство, которое оформляет действия и социальные роли, которые мы исполняем. Она связана с определенной культурной парадигмой, при этом ее можно носить в качестве повседневной. Похожее понимание представлено у Кэтрин Уилсон в ее определении народного костюма: «Любого вида стилизация, маркирование или манипулирование внешним видом человеческого тела с помощью символов и форм, понимаемых в контексте культуры» [5]. Иными словами, традиционный костюм – тот, который мы назвали традиционным. По сравнению с повседневной одеждой он настолько ассоциирован с культурой, что даже в современном контексте может участвовать в посвящении в «свою» группу.

> [Носил ли ваш сын когда-то килт?] Да. На первой работе, он учился первый год в университете и работал в отеле, и его босс заказал автобус для всех сотрудников, чтобы поехать на футбольный матч в Глазго, и он арендовал килты для всех сотрудников, чтобы представлять Абердин. Это было в первый раз, и я помню, что мой сын говорил, что в автобусе они пили пиво, его босс подошел к нему, чтобы отдать пиво и снял с него трусы: «Теперь ты шотландец, потому что без трусов». Да, потому что нельзя носить трусы под килтом, это не по традиции[13].

Символическая ценность килта как элемента культуры настолько высока, что позволяет делать подобные заявления, хоть и в форме пьяной шутки.

Заключение

Мы принимаем такие реалии, как повседневная одежда, на веру. Но, когда меняем место жительства, общее знание, которое мы разделяем с соотечественниками, проявляет себя и помогает в узнавании. Средства узнавания – это то, что Кайзер называет folkways, то, что мы воплощаем в себе, будучи воспитанными в своей культуре. К подобным средствам, например, относятся представления о скромности и уместности, которые могут создать чувство отчужденности, когда они не отвечают общепринятым нормам.

[13] El 2017.018, Halina Ficoń, Aberdeen, Elphinstone Institute, 13.06.2017.

В процессе ассимиляции человек может адаптироваться к нормам принимающей стороны, как, например, Халина, которая призналась, что мечтает когда-то надеть нарядный костюм, как у королевы Елизаветы и других женщин Великобритании, или Нуриа, которая старается соответствовать предполагаемым ожиданиям родителей относительно внешнего вида учителя.

Но это не означает, что память о прошлых культурных нормах стирается. Как отмечал Алессандро Портелли[14], это процесс конвергенции культур. Под традиционной мусульманской абаей скрывается одежда из эйч энд эм, и Мурджанату с уверенностью говорит, что не видит особых различий в одежде европейцев и жителей Нигерии[15]. Это коммуникация культур, которая создает новые значения, воплощенные в одежде. Одежда – вторая кожа, в которой мы проживаем жизнь, создавая себя, выражая свое настроение через образ, показывая идентичность, ценности и верования, разделяемые с другими людьми.

Благодарности

Я выражаю благодарность своим преподавателям из СПбГУ и Абердинского университета, которые оказали большое влияние на формирование моих научных взглядов, в частности С.Б. Адоньевой, И.С. Веселовой, Ю.Ю. Мариничевой, N.Ch. Le Bigre, T.A. McKean, а также информантам, без которых данное исследование не могло бы состояться.

Acknowledgements

I express my gratitude to my lecturers from Saint Petersburg State University and University of Aberdeen who inspired my scientific views, especially to S.B. Adonyeva, I.S. Veselova, Yu.Yu. Marinicheva, N.Ch. Le Bigre, T.A. McKean, as well as informants without who my research would be impossible.

Литература

1. *Le Bigre N.* Talking about “home” // Migration, Diversity, and Education: Beyond Third Culture Kids / Eds. S. Benjamin, F. Dervin. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan Publ.; 2015. P. 121–142.

[14] Portelli A. “Roma Forestiera”: Migrant Music and Social Change in Rome [Internet]. URL: https://www.uttv.ee/naita?id=17548&keel=eng (дата обращения 03 марта 2019).

[15] El 2017.020, Murjanatu, Aberdeen, private accommodation, 24.06.2017.

2. *Kaiser S.B.* Social Psychology of Clothing and Personal Adornment. New York: Macmillan Publishing Company Publ.; 1985. 590 p.
3. *Huisman K., Hondagneu-Sotelo P.* Dress Matters: Change and Continuity in the Dress Practices of Bosnian Muslim Refugee Women // *Gender and Society*. 2005;1:44–65.
4. *Berger P.L., Luckmann T.* The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. London: Penguin Publ.; 1991. 240 p.
5. *Wilson K.E.* Costume, Folk // Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art. 2 vols. Santa Barbara, California: ABC-CLIO Publ.; 1997. Vol. 1. P. 147–152.

References

1. Le Bigre N. Talking about "home". In: *Migration, Diversity, and Education: Beyond Third Culture Kids*. Eds. S. Benjamin, F. Dervin. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan Publ.; 2015. p. 121–42.
2. Kaiser SB. Social Psychology of Clothing and Personal Adornment. New York: Macmillan Publishing Company Publ.; 1985. 590 p.
3. Huisman K., Hondagneu-Sotelo P. Dress Matters: Change and Continuity in the Dress Practices of Bosnian Muslim Refugee Women. *Gender and Society*. 2005;1:44–65.
4. Berger PL., Luckmann T. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. London: Penguin Publ.; 1991. 240 p.
5. Wilson KE. Costume, Folk. In: *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. 2 vols. Santa Barbara, California: ABC-CLIO Publ.; 1997. Vol. 1. p. 147–52.

Информация об авторе

Вера К. Никитина, Абердинский университет, Абердин, Великобритания; AB24 3FX, Великобритания, Абердин, King's College; vera_nik_94@mail.ru

Information about the author

Vera K. Nikitina, University of Aberdeen, Aberdeen, United Kingdom; King's College, Aberdeen, United Kingdom, AB245FX; vera_nik_94@mail.ru

Визуальный текст: структура и особенности организации

УДК 821(73)-7

Сюжетная структура американского комикса 1960–1970-х годов

Екатерина М. Мохова

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия, horrendous.hedgehog@gmail.com

Аннотация. Американский супергеройский комикс на протяжении всей своей истории (со времени появления Супермена в 1938 г.) использовал стереотипные образы и повторяющиеся элементы сюжета. При этом часть выпусков с участием героев и злодеев можно схематически разложить на ограниченное число этапов, используемых для разрешения конфликта, подобно тому как в своем анализе волшебной сказки В.Я. Пропп представил сказочный сюжет в виде последовательности функций действующих лиц. В настоящей статье будут рассматриваться этапы развития сюжета супергеройского комикса (от начальной ситуации до победы героя), а также исключения и отступления от схемы. В качестве избранного для анализа периода выступает граница Серебряного и Бронзового веков комикса, а именно 1960–1970-е годы. В первой половине этого периода комикс был еще относительно статичен и неизменен, но к концу становятся очевидными трансформации, которые позже станут определять дальнейшие направления развития жанра.

Ключевые слова: комикс, супергерой, сюжетная структура, сказка, клиффхэнгер, Серебряный век комикса, Бронзовый век комикса, Комикс-Код

Для цитирования: Мохова Е.М. Сюжетная структура американского комикса 1960–1970-х годов // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2019. № 4. С. 142–156.

© Мохова Е.М., 2019

Plot structures of American comic books in the 1960–1970s

Ekaterina M. Mokhova
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, horrendous.hedgehog@gmail.com

Abstract. During all its history (since the debut of Superman in 1938), American superhero comics used stereotypical images and repeating elements while constructing the plot. Moreover, some of the stories about heroes and villains can be represented schematically as a limited number of stages used to resolve a conflict, not unlike V.Ya. Propp's analysis of a fairy tale representing a plot as a sequence of functions for characters. This article will cover the plot development stages of a superhero comic book (from the initial situation to the victory of a hero), and some exceptions and deviations from the scheme as well. The frontier of the Silver and Bronze Ages of comics, precisely 1960–70s, was chosen as a time period for the analysis. During the first half of this period, comics were still relatively static and unvarying, but by the end of the period the transformations became more apparent, defining the directions for the future development of the genre.

Keywords: comic book, superhero, plot structure, fairy tale, cliffhanger, Silver Age of Comic Books, Bronze Age of Comic Books, Comics Code Authority

For citation: Mokhova EM. Plot structures of American comic books in the 1960–1970s. *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*. 2019;4:142-56.

Введение

Американский супергеройский комикс со времени своего появления (дебют Супермена в выпуске Action Comics № 1 за 1938 г.[1]) прошел долгий путь эволюции и развития. За этот период значительно изменился не только визуальный компонент (стиль изображения героев), но и содержание. Персонажи и сюжеты историй соответствуют тому периоду, когда они были созданы, относясь к Золотому (1938–1954/56[2] гг.), Серебряному (1950–1970-е гг.),

[1] DC Database. [Электронный ресурс]. URL: https://dc.fandom.com/wiki/DC_Comics_Database (дата обращения 26 января 2019).

[2] 1954 г. – принятие Комикс-Кода, устанавливавшего жесткие ограничения для материалов, публикуемых издателями комиксов. 1956 г. – издательство DC вводит нового персонажа с именем Флэш – после Флэша Золотого века. В качестве точки раздела веков можно использовать любую дату.

Бронзовому (1970–1980-е гг.) или Современному (1980-е гг. – настоящее время) векам комикса соответственно. Можно раздробить историю супергероики и на более мелкие единицы, к примеру, выделить Атомный век для 1950-х годов, Темный век для 1986–1992 гг. и т. д. [1 с. 12–22].

В один из означенных периодов (Серебряный век), когда сюжет и рисунок комикса были в наибольшей степени зависимы от введенного в 1954 г. Комикс-Кода (Comic Code Authority), истории отличались наибольшей стереотипностью сюжетов, которая позже частично ушла из жанра. Разумеется, те же или сходные сюжетные схемы можно найти в выпусках и более раннего периода, и более позднего, но наиболее ярко они проявлялись в историях именно Серебряного века. Далее будет рассматриваться схема сюжета супергеройского комикса, ее особенности и случаи отступления от нее в жанре американской супергероики в период 1960–1970-х годов – конец Серебряного и начало Бронзового века.

«Супергеройская сказка»

В сюжетной канве супергеройского комикса, вне зависимости от периода, к которому комикс относится, можно выделить два независимых или же взаимосвязанных (что определяется содержанием конкретной истории) компонента. Это «супергеройская сказка», то есть приключенческая история о противостоянии героя и злодея, и некоторый биографический компонент, когда герой выступает либо в своей негероической ипостаси (без маски), либо носит маску, но не подвергается при этом серьезной опасности. Первый из означенных компонентов обладает достаточно стабильной структурой, второй же может не быть структурирован и представляет собой все многообразие ситуаций и эпизодов, в которых персонаж может принимать участие.

«Супергеройская сказка», таким образом, отличается от супергеройских рисованных историй в целом, подобно волшебной сказке, выделенной для анализа В.Я. Проппом и отличающейся от других текстов того же фольклорного жанра. Аналогично схеме Проппа (функции действующих лиц) [2 с. 29–60] структура комикса может быть представлена как некоторая последовательность этапов развития действия. При этом одни компоненты схемы будут повторяться с большей стабильностью, другие могут опускаться.

Следует отметить несходство финалов или же целей для персонажей сказки и комикса. Героя комикса отличает в данном случае «нестяжательство», то есть за свои действия («подвиг») он ничего не получает, в отличие от сказочного героя, который получает

деньги, вступает в брак, воцаряется и т. д. [2 с. 59]. Статус героя комикса никак не меняется после совершения им «подвига», он остается героем, ничего не теряя и не получая (стоит отметить, что для экранизации комиксов или для завершенной истории – графического романа – данное правило может не работать [3 р. 9–11]).

Основной сюжет в биографии героя (или злодея), который подходит под определение смены статуса, можно обозначить как «обретение исключительности». Это история о том, как персонаж стал супергероем или суперзлодеем. Исключительность здесь – более предпочтительный термин, чем суперсила, так как включает в себя как приобретение навыка (боевые искусства, овладение магией), так и изобретение (похищение) супероружия или костюма, трансформацию в результате облучения, мутации и др. Не все герои и злодеи владеют суперсилой или используют супертехнологии. Для некоторых персонажей исключительность заключается в искусном владении традиционным, холодным или огнестрельным, оружием.

Персонаж комикса, в отличие от героя волшебной сказки, должен не получить некоторое благо или объект, но восстановить до состояния покоя (нейтральной ситуации) систему, которая была нарушена (разрушена) в результате действий злодея. Если системе ничего не угрожает, опасность оказывается мнимой или же отсутствует как таковая, сюжета-сказки не будет, поскольку не будет «подвига», который представляет собой ответ героя на действия злодея.

В упрощенном виде схема сюжета супергеройского комикса будет выглядеть следующим образом: Покой (ноль) → Нарушение покоя (появление угрозы) → Победа (устранение угрозы) → Покой (ноль). Если представить сюжетную схему развернуто, она будет включать в себя следующие компоненты.

Начальная/нейтральная ситуация. Злодей еще не предпринял никаких действий (хотя мог начать подготовку к ним), герой не знает о существовании злодея или не ожидает от него удара. К примеру, Человек-паук находится в школе, когда вышедший из-под контроля ученого робот нападает на людей в том же здании[3]. В другом случае Паук патрулирует город, предаваясь собственным размышлениям, когда его внезапно атакует неизвестный противник[4]. Герой может находиться на работе, заниматься домашними делами или же выступать в супергеройской ипостаси, но при этом не встречать для себя серьезного противника. Это «обычный день» героя, он борется с преступностью постоянно, но не каждое такое столкновение может считаться «подвигом».

[3] Amazing Spider-Man. Marvel Comics. 1964. № 8. 24 p.

[4] Adventure Comics. DC Comics. 1973. № 428/I. 16+8 p.

Происшествие. Злодей делает свой ход, который может заключаться в каком угодно «публичном» действии. Иными словами, «разведка» (ср. выведывание для сказочного персонажа [2 с. 31–32]) инопланетных захватчиков, о которой никто на Земле не знает, происшествием не будет, но серия ограблений банков или ювелирных магазинов, напротив, относится к происшествию, хотя уровень угрозы здесь значительно меньший, чем в случае с пришельцем. Происшествие может не быть собственно осуществлением всего замысла злодея, и его действия не всегда исчерпываются только этим этапом. Происшествие чаще служит «первым шагом» антагониста к достижению цели. К примеру, Паразит грабит банк не ради обогащения, а чтобы привлечь внимание Супермена и атаковать героя[5].

Сигнал. Основное назначение сигнала – информирование героя о действиях злодея, происшествии. Сигнал может быть новостным сообщением (газетная заметка, объявление по радио, телевизору), непосредственным обращением злодея к герою или к горожанам, землянам в целом (через СМИ). Один герой может вызвать другого или собрать команду, и тогда первый сигнал не будет таковым для всей команды, но слова одного героя послужат сигналом для других. Наконец, сигнал может отсутствовать, если герой сам находится на месте преступления или является объектом атаки. К примеру, для Зеленой Стрелы и Спиди сигналом послужила зеленая стрела в небе (аналогично бэт-сигналу для Бэтмена). В свою очередь, Марсианский Охотник в той же истории получает свой «сигнал» от упомянутых выше героев, когда они вызывают его, рассказывают о произошедшем (побег из тюрьмы преступников-инопланетян) и просят помощи[6]. Человек-паук случайно слышит в транспорте новости о бегстве из тюрьмы Шокера, после чего уже в маске отправляется на место происшествия[7]. Барри Аллен на работе (в полиции) узнает о серии ограблений, решает расследовать дело в качестве Флэша[8].

Перемещение. Необходимость в элементе перемещения есть только в том случае, когда героя и злодея разделяет расстояние. Элемент будет отсутствовать, если герой сам подвергается атаке или находится близко от места происшествия. Как правило, этот элемент будет достаточно условным, и в истории ему не уделяется много внимания. Исключением будут более «реалистичные»

---

[5] Action Comics. DC Comics. 1966. № 340/I. 14+10 p.
[6] The Brave and the Bold. DC Comics. 1963. № 50. 25 p.
[7] Amazing Spider-Man. Marvel Comics. 1969. № 72. 21 p.
[8] The Flash. DC Comics. 1969. № 193. 23 p.

истории и герои. К примеру, у Человека-паука нет личного самолета, как у Людей Икс[9], или суперскорости, как у Флэша, или возможности летать, как у Супермена и др., соответственно, если он оказывается предоставлен сам себе, то будет нуждаться в обыкновенных средствах перемещения. При этом персонаж должен сохранить свою личность, найти деньги и причину для внезапной поездки. Для того чтобы сразиться с Ящером, Человек-паук сумел уговорить редактора газеты, где герой подрабатывал фотографом, отправить его в нужную точку в профессиональном качестве[10].

Поединок-проигрыш / предварительный поединок. Возможные исходы для этого этапа можно разделить на группы, в одной из которых побежден герой, а в другой – злодей, но при этом противостояние не заканчивается. Возможные варианты поражения героя: он ранен и/или без сознания (может считаться мертвым), он бежит (отступает), он взят в плен (или попадает под контроль злодея). К примеру, возродившийся в человеческом теле бог Кукулькан и его помощники легко отражают атаки Людей Икс, после чего злодей оставляет героев лежащими без сознания и покидает место сражения[11]. Тор проигрывает поединок с гигантским роботом, сдается и соглашается на условия злодея (которому подчиняется робот), чтобы разрушение города было остановлено[12]. Если герой не проигрывает, возможны следующие варианты: злодей бежит, и герой должен преследовать его, чтобы отправить за решетку, вернуть похищенную вещь и др.; герой побеждает одного из противников, но другой (другие) еще на свободе. Человек-паук отвлекается от поединка со злодеем (Smasher) для того, чтобы спасти от смерти двух гражданских. После герой понимает, что противник сбежал[13]. Тот же герой последовательно – в серии поединков – побеждает всех шестерых членов команды злодеев (Sinister Six) и освобождает заложниц[14]. Персонаж может симулировать проигрыш, если ему это выгодно. Железный Человек притворяется, что теряет сознание под действием отравляющего газа, чтобы проникнуть на секретную базу злодея и узнать его планы[15].

---

[9] Marvel Database [Электронный ресурс]. URL: https://marvel.fandom.com/wiki/Marvel_Database (дата обращения 26 января 2019).

[10] Amazing Spider-Man. Marvel Comics. 1963. № 6. 22 p.

[11] X-Men. Marvel Comics. 1966. № 25. 20 p.; X-Men. Marvel Comics. 1966. № 26. 20 p.

[12] Journey into Mystery. Marvel Comics. 1964. № 101. 36 p.

[13] Amazing Spider-Man. Marvel Comics. 1973. № 116. 21 p.

[14] Amazing Spider-Man Annual. Marvel Comics. 1963. № 1. 26 p.

[15] Iron Man. Marvel Comics. 1968. № 1. 17+3 p.

Подготовка к поединку (получение дополнительного средства). Этот компонент может отсутствовать или «сворачиваться» до быстрого обретения персонажем дополнительного средства в процессе поединка, если нет разделения на проигрыш и выигрыш (и столкновение протагониста и антагониста в истории только одно). Для того чтобы победить Ящера, Человек-паук должен был достать противоядие, которое позволило герою вернуть монстру человеческий облик и таким образом перевести его из категории злодеев в нейтральные персонажи[16].

Поединок-выигрыш. Герой одерживает победу над злодеем. Возможные исходы поединка: злодей без сознания, уничтожена его машина (к примеру, средство подчинения воли), злодей «расколдовывается», то есть теряет статус злодея (см. выше случай Ящера). Достаточно распространенный исход противостояния героя и злодея – мнимая смерть последнего. К примеру, Стегрону удается сбежать от преследующего его Человека-паука, но в итоге злодей проваливается под лед и (предположительно) тонет. Капитан Америка успевает покинуть секретную базу злодея, в то время как последний (предположительно) гибнет при взрыве[17]. Выигранный поединок может быть заслугой не только героя, но и любого персонажа, который в данном случае выступает на его стороне. К примеру, Тору удается одержать победу над роботом благодаря тому, что персонажа, управлявшего машиной, ценой своей жизни сумел устранить один из противников того же супергероя – бандит (Slugger Sykes), который узнал, что следующей целью создателя робота (инопланетный ученый) будет уже захват страны[18]. Лиге справедливости помогает одержать верх над противником его же создание – андроид, который восстал против своего хозяина[19].

Победа (ликвидация ущерба). Компонент может отсутствовать, и тогда история закончится на поединке-выигрыше. Победа необходима, если не весь ущерб, причиненный злодеем, может быть компенсирован тем, что антагонист выведен из строя. К примеру, если необходимо «расколдовывание» персонажей, попавших под воздействие злодея. Джонни Гром (злодей с Земли-1) сдается во время сражения с Обществом справедливости (герои с Земли-2) – этап поединка-выигрыша. Тот же персонаж ликвидирует причиненный ущерб, приказывая джинну вернуть всех персонажей в прежнее состояние ("I wish none of this had ever happened!"), возвратить героям их суперсилу, – этап победы, когда система окончательно

[16] Amazing Spider-Man. Marvel Comics. 1977. № 166. 18 p.
[17] Tales of Suspense. 1967. № 94/II. 12+10 p.
[18] Thor. Marvel Comics. 1967. № 141/I. 16+5 p.
[19] Justice League of America. 1970. № 84. 22 p.

возвращается в изначальное состояние «покоя»[20]. Заключение злодея под стражу также может считаться победой, если воспринимать это как вид полного «обезвреживания» противника и стабилизации системы. К примеру, в конце выпуска сообщается, что пойманы были не только два суперзлодея (Капитан Холод и Тепловая Волна), которых победил Флэш на стадии поединка-выигрыша, но и все преступники, которым первый из двух антагонистов помог сбежать в начале истории[21]. Разумеется, не все виды ущерба могут быть устранены, к примеру, убийство или разрушения, но первый сюжет для Серебряного века комикса нехарактерен.

Клиффхэнгер – эпизод в конце выпуска, где история обрывается, не получая разрешения. Клиффхэнгером может быть критическая ситуация (угроза жизни персонажа), ожидание поединка или любой другой этап истории, который требует после себя продолжения для того, чтобы система вернулась в состояние покоя. К примеру, Общество справедливости выступает против злых двойников Лиги справедливости, неминуемо должно произойти столкновение – на этом выпуск оканчивается[22].

Клиффхэнгер позволяет «растянуть» историю на почти неограниченное число выпусков. Иногда он может сближаться с интригой, ситуацией, которая получает объяснение в позднейших выпусках. Основное отличие клиффхэнгера от интриги – в объеме предоставляемой информации. Для клиффхэнгера информации недостаточно, чтобы привести систему в состояние покоя. Интрига представляет собой избыточную информацию. Угроза устранена, злодей пойман или временно обезврежен, но в выпуске появляется некоторое лицо или предмет, значение и роль которых не объясняются. При этом неясно, как их появление будет влиять на дальнейшую судьбу героев.

Схемы и примеры

Используя приведенные выше описания эпизодов, схематически можно представить сюжет комикса следующим образом (см. табл.). Представленные случаи не исчерпывают всего многообразия сюжетных схем «супергеройской сказки», но служат иллюстрацией основного механизма их построения.

[20] Justice League of America. 1965. № 38. 24 p.
[21] The Flash. DC Comics. 1969. № 193. 23 p.
[22] Justice League of America. 1965. № 37. 24 p.

Таблица

Сюжетная схема супергеройского комикса

Схема	Описание
НС + Пр. + [С] + [→] + Пп + Подг. (Доп.) + Пв + П	Происшествие следует после нейтральной ситуации. Характерно для историй, где агрессия направлена на героя (похищение и др.), в таком случае будет редуцирован сигнал, сливающийся с происшествием, и перемещение героя, который сам подвергся атаке.
Пр. + НС + С + → + Пп + Подг. (Доп.) + Пв + П	Происшествие следует до нейтральной ситуации. Герою требуется сигнал, чтобы узнать о действиях злодея. Характерно для историй, когда агрессия не направлена непосредственно на героя.
НС + Пр. + С + → + Пп + К + Подг. (Доп.) + Пв + П	Сложная структура с включением клиффхэнгера. Позволяет увеличить число поединков-проигрышей или предварительных поединков. Место клиффхэнгера нельзя назвать четко фиксированным, но логичное его расположение будет между состояниями покоя, то есть после происшествия и до поединка-выигрыша.
НС – начальная ситуация; Пр. – происшествие; С – сигнал; → – перемещение; Пп – поединок-проигрыш / предварительный поединок; Подг. (Доп.) – подготовка к поединку (обретение дополнительного средства); Пв – поединок-выигрыш; П – победа; К – клиффхэнгер; [] – элемент опущен	

Далее будут приведены примеры сюжетов комиксов с выделением компонентов схемы.

Пример 1. Барри Аллен (Флэш) выбран в качестве телохранителя и сопровождающего для посетившей город индийской принцессы. Капитан Холод (злодей) планирует похитить девушку (начальная ситуация). Барри собирается забрать из салона драгоценности, за которыми его отправила принцесса, но Капитан Холод атакует его, похищает драгоценности и скрывается, оглушив героя. (*Происшествие:* кража драгоценностей. *Сигнал* опущен, поскольку герой сам подвергается атаке злодея. *Поединок-проигрыш*: герой без сознания, злодей успешно совершает ограбление.) Капитан Холод похищает принцессу, используя маскировку (облик Барри Аллена). Флэш обнаруживает пропажу, когда его «принцесса» исчезает, оказавшись одной из иллюзий злодея. Флэш находит способ выследить преступника (“I can feel the cold vibrations still lingering in the air! By following them, I’ll soon catch up to him... and Ayesha!”) и бежит к месту будущего поединка, к спортивной арене.

(*Перемещение*: бег на суперскорости, которая является основной способностью героя.) Флэш и Капитан Холод сражаются, в результате чего герой побеждает и оглушает злодея. (*Поединок-выигрыш*: злодей без сознания.) Принцесса освобождена и предлагает Флэшу сопровождать ее на бал. (*Победа*: угроза нейтрализуется, ущерб в виде похищения девушки устранен.) Флэш исполняет просьбу принцессы, танцует с ней первый танец, после чего успевает в качестве Барри Аллена вернуться к своей роли сопровождающего Айрис Уэст, с которой помолвлен[23]. Эпизод не имеет непосредственного отношения к противостоянию героя и злодея, относится к нейтральной ситуации или биографическому компоненту.

В случае «командного» выпуска, когда против одного злодея (или организованной группы типа Sinister Six, Fearsome Five, Rogues и др.) выступают несколько героев, а также когда один герой зовет на помощь другого (группу), сюжет будет дополнительно «растягиваться» за счет того, что для разных героев, если те находятся не вместе, необходимо собраться в одной точке (прибыть на место происшествия), и тогда в истории может быть несколько сигналов. Возможны также несколько поединков, когда герои разделяются и сражаются с разными противниками, представляющими группу (команду).

Пример 2. В городе появляется неизвестный героям, но потенциально опасный персонаж (Sunfire). (*Происшествие*: прибытие в город нового мутанта, планирующего атаку. Сюжет достаточно типичен для историй о Людях Икс, которым характерно некоторое «коллекционирование» новых мутантов: история такого типа строится вокруг появления нового потенциального союзника или противника.) Люди Икс (Зверь, Человек-лед и Ангел) находятся в штаб-квартире. Зверь засекает сигнал Церебро (суперкомпьютер, указывающий на появление поблизости мутантов), предупреждает товарищей о потенциальной угрозе, и трое персонажей отправляются на поиски нового мутанта. (*Начальная ситуация*: злодей готовится к атаке, герои не знают о его существовании. *Сигнал*: Церебро передает информацию о появлении нового мутанта.) Антагонист уничтожает памятник на площади, угрожает людям, слушавшим речь японского посла. Люди Икс выступают против Санфайра, тот ранит Зверя и скрывается. (*Предварительный поединок*: антагонист покидает место сражения, один из героев нейтрализован, остальные целы.) В штаб-квартире троица героев встречает других членов команды – Чудо-девушку и Циклопа, которые ранее отсутствовали. Между тем антагонист готовится к новой атаке, объяснена его причина ненависти к американцам: он мстит за

[23] The Flash. DC Comics. 1965. № 150/I. 12+12 p.

трагедию Хиросимы. Люди Икс (уже без Зверя) на летательном аппарате отправляются к месту нового поединка, следуя данным о местонахождении мутанта, полученным от того же Церебро. (*Сигнал* для Чудо-девушки и Циклопа. *Перемещение* для группы героев.) Отец Санфайра узнает о том, что его сын был виновен в нападении, состоявшемся ранее на площади. Томо, дядя Санфайра, чьим планом атака была изначально, убеждает племянника нанести новый удар. Люди Икс снова вступают в поединок с Санфайром. Антагонист выводит из строя Ангела и Человека-льда. Людей эвакуируют из здания, которое планировал атаковать Санфайр. Дядя Томо застрелил отца Санфайра, тот падает с балкона вниз и погибает. Санфайр убивает дядю, после чего прекращает свою атаку[24]. (*Поединок-выигрыш*: хотя сами герои не принимают непосредственного участия в финале противостояния, когда гибнет отец персонажа, цель их сопротивления достигнута. Санфайр больше не представляет угрозы, он теряет статус злодея. Можно обозначить такой тип развития событий как переубеждение. *Победа*: спорный элемент, Санфайр перестает быть злодеем, но ущерб в виде убийства не может быть нейтрализован.)

В последующих примерах внимание будет сосредоточено преимущественно на использованных клиффхэнгерах, поскольку ни один из означенных выпусков не был «законченным».

Пример 3. Люди Икс попадают под гипнотическое воздействие злодея и становятся частью циркового шоу. Противник героев – Месмеро (мутант, создающий иллюзии). *Клиффхэнгер:* появление нового противника – Магнето (момент перед поединком)[25]. Магнето переносит Людей Икс на свою базу внутри вулкана. Герои сражаются с ним и терпят поражение. *Клиффхэнгер*: герои побеждены (попадают в плен к злодею)[26]. Герои освобождаются из своего заключения (парализующие кресла), нападают на Магнето. База Магнето внутри вулкана разрушена, злодей ранен, но ему удается сбежать. Группа Людей Икс разделяется, основная часть команды остается под землей (и «гибнет» в заливающей базу лаве), Чудо-девушка и Зверь выбираются на поверхность и падают без сил, их заметает снегом. *Клиффхэнгер*: угроза жизни персонажей, мнимая смерть персонажей[27]. Чудо-девушка и Зверь выживают в снежной буре и возвращаются в штаб-квартиру Людей Икс, чтобы сообщить профессору Ксавьеру о гибели остальной команды. Между тем герои в действительности выживают, но оказываются в Дикой

[24] X-Men. Marvel Comics. № 64. 23 p.
[25] X-Men. Marvel Comics. № 111. 23 p.
[26] X-Men. Marvel Comics. № 112. 22 p.
[27] X-Men. Marvel Comics. № 113. 29 p.

Земле, избегают гибели при столкновении с местной фауной (птерозавры) и добираются до деревни, где последующие несколько дней восстанавливают силы. Когда одна из Людей Икс (Шторм) отделяется от группы и отправляется купаться, на нее нападает ранее считавшийся погибшим Карл Лайкос, более известный в качестве монстра-оборотня Саурона. Люди Икс прибегают на крик Шторм и находят ее без сознания в лапах Саурона, который угрожает героям расправой. *Клиффхэнгер*: момент перед поединком, а также мнимая смерть персонажа (Шторм)[28]. Люди Икс сражаются с Сауроном, им удается победить его, монстр превращается обратно в человека. Росомаха собирается убить противника, но его останавливает Ка-Зар. Все возвращаются в деревню. Лайкос объясняет, как ему удалось выжить, он и Ка-Зар рассказывают о новой угрозе в Дикой Земле, но Циклоп отказывает им в помощи, опасаясь, что в их отсутствие на штаб-квартиру Людей Икс может напасть Магнето. Когда Ка-Зар провожает героев к границе Дикой Земли, все видят снег, покрывающий землю, начинается снегопад: если герои не помогут Ка-Зару, Дикая Земля и ее обитатели (динозавры) погибнут от холода. *Клиффхэнгер*: критическая ситуация. Хотя непосредственно самим героям ничего не угрожает, Дикая Земля может замерзнуть. Очевидно, что героям не удастся избежать новой битвы[29]. Люди Икс проникают в город – базу захватившего Дикую Землю Гаррока, антагониста и местного божества. Героям удается победить его, Гаррок падает в пропасть. Герои прощаются с Ка-Заром и Лайкосом (который решает остаться в Дикой Земле, где его способности менее опасны для окружающих), после чего отплывают от берегов Дикой Земли, чтобы почти сразу оказаться посреди бушующего шторма. *Клиффхэнгер*: опасная ситуация. Видимого противника перед персонажами нет, однако буря вводит персонажей в следующую историю, где злодей, управляя силами природы, грозил затопить острова Японии[30].

Исключения

Как уже было сказано выше, не все истории о супергероях являются «супергеройской сказкой» и подчиняются означенной схеме. К примеру, история одного из выпусков строится вокруг того факта, что Человек-паук теряет память (в результате противостояния с Доктором Осьминогом) и пытается узнать, кто он такой,

[28] X-Men. Marvel Comics. № 114. 29 p.
[29] X-Men. Marvel Comics. № 115. 29 p
[30] X-Men. Marvel Comics. № 116. 29 p.

бесцельно путешествуя по городу. Его столкновение с Ка-Заром в выпуске – следствие оговора и непонимания, оба персонажа являются героями, а не злодеями[31]. Угроза для Паука здесь представлена в большей степени в реальной возможности для других персонажей раскрыть его личность (на этом построена часть сюжетов о приключениях Флэша, Супермена, Супергерл и др., когда их противники не нарушают закон, но представляют опасность для тайны личности персонажей). В одном из выпусков, где состоялся поединок между Человеком-пауком и Человеком-факелом, цель Паука была – спровоцировать противника на драку ("Just wanted to see what you can do!"), при этом всерьез вредить друг другу герои не хотели[32].

Возможны и обратные случаи, когда приключенческая история следует означенной выше схеме, но при этом супергерои в ней не участвуют.

Персонажи Лесли и Элис возвращаются на машине с вечеринки (начальная ситуация). Они становятся свидетелями падения в лес светящегося объекта (происшествие). Через несколько дней Элис сообщает Лесли об исчезновении деревьев и объектов из того же материала (сигнал). Лесли на машине отправляется в лес, на место падения неизвестного существа (перемещение), обнаруживает там деревянного монстра, который создает собственное тело, втягивая в себя деревянные предметы. Лесли отступает к городку и предупреждает шерифа об опасности. Монстр (Грут) направляется к городку и угрожает людям тем, что похитит все поселение и унесет на свою планету для экспериментов. Люди бессильны остановить его. Лесли бросает монстру вызов ("...I alone promise to destroy you before you can take our town!") и сбегает прежде, чем тот успевает поймать его (поединок-проигрыш). Лесли работает в своей лаборатории над средством, которое остановит монстра (дополнительное средство / подготовка к поединку). Лесли подкрадывается к монстру ночью и пускает в ход свое оружие. К восходу монстр гибнет (поединок-выигрыш). Лесли раскрывает свой секрет – в своей лаборатории он вырастил термитов, которые и убили монстра изнутри[33]. Сюжет истории напоминает «Войну миров» Г. Уэллса, при этом достаточно несложно разложить комикс на компоненты схемы.

Можно сделать вывод о том, что необходимое условие для соблюдения схемы супергеройского комикса – ролевые соответствия (наличие противостояния-«диалога» антагониста и главного героя-протагониста). Если главный герой – обычный человек,

[31] Amazing Spider-Man. Marvel Comics. 1968. № 57. 20 p.
[32] Amazing Spider-Man. Marvel Comics. 1964. № 8/II. 24 p.
[33] Tales to Astonish. Atlas Comics. 1960. № 13/I. 7+6+5+5 p.

но супергерой в тексте также присутствует, то последний может принять на себя функцию некоторого волшебного помощника, который появляется (прилетает) и спасает персонажа, оказавшегося в критической ситуации. Это обычная роль Супермена для приключенческих историй о Лоис Лейн или Джимми Ольсене. Эту же роль выполняет в своем дебютном выпуске Черная Орхидея, максимально «сведенная» к уровню помощника, поскольку неизвестны ее имя, настоящее лицо и любые другие характеристики, которые делали бы ее человеком, а не маской-помощником. Главным героем истории представлен Кен Рэнсом, попадающий в руки преступников во время проведения расследования. Поединок (рукопашная схватка с бандитами), плен, угроза жизни, критическая ситуация – все эти эпизоды будут относиться только к нему (аналогично случаю с Лесли выше), сама же супергероиня (Черная Орхидея) при этом никакой опасности не подвергается[34].

Заключение

Американский супергеройский комикс в настоящее время представлен широким разнообразием рисованных историй различного объема, тематики, стилистики и читательской аудитории. Между тем супергероика продолжает использовать некоторые универсальные схемы, по которым строятся сюжеты. Наибольшей степенью «клишированности» рисованные истории о супергероях отличались в Серебряный век комикса, когда Комикс-Код ограничивал возможности издателей, и комиксы при всем своем многообразии носили больше всего черт сходства не только относительно однотипности изображения персонажей и их суперспособностей, но и в сюжетной структуре.

Структура сюжета супергеройского комикса может быть представлена в виде схемы: начальная ситуация + происшествие + сигнал + перемещение + поединок-проигрыш + подготовка к поединку + поединок-выигрыш + победа. Подобная схема, даже в том случае, если некоторые компоненты (к примеру, сигнал, перемещение) будут опущены, позволяет привести нарушенное действиями антагониста равновесие к изначальной нейтральной ситуации, условному «нулю». Включение клиффхэнгера дает возможность «растянуть» сюжет о противостоянии с антагонистом на почти неограниченное число выпусков.

Основным условием для соблюдения схемы является нали-

[34] Adventure Comics. DC Comics. 1973. № 428/I. 16+8 p.

чие ролей антагониста и протагониста, факт нарушения равновесия, то есть действие злодея, которое встречает ответное противодействие героя. Отсутствие злого умысла и нарушения состояния «нуля» – поединок между героями из-за непонимания, шуточное противостояние или отсутствие противостояния как такового – приводит к отсутствию ключевого компонента схемы и исключает возможность «супергеройской сказки». Степень универсальности означенной схемы и ее применимость в работе с другими жанрами массовой культуры, к примеру, кинематографом, остается перспективной сферой для дальнейшего изучения.

Литература

1. *Волков А.В., Кутузов К.С.* Тайная история комиксов. М.: АСТ, 2017. 336 с.
2. *Пропп В.Я.* Морфология сказки. М.: Наука, 1969. 168 с.
3. *Wesley C. Van de Water* The Bat and the Spider: A Folkloristic Analysis of Comic Book Narratives. Thesis for the degree of Master of Arts [Электронный ресурс]. Utah State University. Logan, Utah, 2016. 123 p. URL: https://digitalcommons.usu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=5940&context=etd (дата обращения 30 марта 2019).

References

1. Volkov AV., Kutuzov KS. The secret history of comic books. Moscow: AST Publ.; 2017. 336 p. (In Russ.)
2. Propp V.Ya. Morphology of the folktale. Moscow: Nauka Publ.; 1969. 168 p. (In Russ.)
3. Wesley C. Van de Water The Bat and the Spider: A Folkloristic Analysis of Comic Book Narratives. Thesis for the degree of Master of Arts [Internet]. Utah State University. Logan, Utah, 2016. 123 p. URL: https://digitalcommons.usu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=5940&context=etd [data obrashcheniya 30 March 2019].

Информация об авторе

Екатерина М. Мохова, аспирант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., 6; horrendous.hedgehog@gmail.com

Information about the author

Ekaterina M. Mokhova, postgraduate student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, Russia, 125993; horrendous.hedgehog@gmail.com

Дизайн обложки
Е.В. Амосова

Корректор
О.Н. Картамышева

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Подписано в печать 23.04.2019.
Формат 60×90 1/16.
Усл. печ. л. 9,6. Уч.-изд. л. 10,1.
Тираж 1050 экз. Заказ № 488

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
www.rggu.ru
www.knigirggu.ru

Подписка принимается
всеми отделениями связи
без ограничений

Подписной индекс
в каталоге «Газеты и журналы»
ОАО Агентства «Роспечать» – 70969