

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ

ЦЕНТР ТИПОЛОГИИ И СЕМИОТИКИ  
ФОЛЬКЛОРА

Фонд Михаила Прохорова



## АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ

Материалы XX Международной школы  
по фольклористике и культурной антропологии

Москва 2020

## Содержание

<i>Адоньева С. Б.</i> Прагматика фольклора: своя чужая речь .....	6
<i>Антонов Д. И.</i> Иконография и фольклор: общие принципы функционирования визуального и устного языков культуры .....	10
<i>Арзютов Д. В.</i> Карлики и гиганты: приключения одной ненецкой легенды в стране антропологов .....	12
<i>Байдуж М. И.</i> The anthropology is a new black: тренд на антропологические ме- тоды вне академических исследований .....	13
<i>Белянин С. В.</i> Опасные фрукты: две модели заражения .....	14
<i>Березкин Ю. Е.</i> Восточнославянский фольклор в евразийском контексте .....	15
<i>Бонавина Рибейро Р. / Bonavina Ribeiro, Rafael</i> The Corpus Issue in Cataloguing Brazilian Folklore .....	17
<i>Бурлак С. А.</i> Эволюция понимания .....	19
<i>Валк Ю. / Valk, Ülo</i> What is folkloristics of religion? .....	20
<i>Влахов А. В.</i> Север и Арктика в современном российском публичном дискур- се: конструирование и функционирование идентичности .....	21
<i>Громенко А. Л.</i> Онлайн–интервью как метод социальных исследований .....	22

<i>Долгих Д. И.</i> Случайные сюжетные векторы нарратива: этические, эмоционально-аффектные и методические проблемы исследователя .....	25
<i>Доронин Д. Ю.</i> «Ты свою душу выслал вперёд»: к типологии нарративов и ком- муникативных ситуаций «шаман – антрополог» .....	28
<i>Зислин И.</i> Три антропологии для психиатрии (к попытке понимания современной терминологии) .....	36
<i>Исаев И. И.</i> Диалектолог vs диалектоноситель: как взять то, что не знают, как отдают .....	40
<i>Коровина Е. В.</i> Картография фольклора: что, как, зачем? .....	41
<i>Куприянова А. С.</i> «Коллективная цензура» в реалиях современного сообщества ..	42
<i>Липатова А. П.</i> Становление фольклорного текста во временной перспективе ..	46
<i>Моррис М.-В. В., Гласс Д. И.</i> Ирландские повстанческие песни: прагматика исполнения и вос- приятия после Соглашения Страстной Пятницы .....	52
<i>Неклюдов С. Ю.</i> Структурная фольклористика в Советском Союзе, ее истоки и итоги .....	57
<i>Неклюдов С. Ю.</i> Этнографический факт и «этнографический фольклор» .....	59
<i>Никитина И. О.</i> Социокультурный аспект в изучении греческого похоронного об- ряда на балканославянском фоне .....	61

<i>Олексюк Д. С.</i> Исследование народных песен греков южной Албании (на материале сборника Михалиса Лялюци) .....	64
<i>Панченко А. А.</i> Когнитивные подходы в фольклористике и антропологии религии .....	67
<i>Петров Н. В.</i> Информант vs собеседник: что на самом деле хочет рассказать человек .....	69
<i>Поспелова А. А.</i> Эмоциональный канон праздника постсоветской деревни .....	70
<i>Радченко Д. А.</i> Образ города: как изучать восприятие мест при помощи ментальных карт .....	77
<i>Радченко Д. А.</i> The big, the thick and the rotted: антропология и цифровые данные .....	79
<i>Станюкович М. В.</i> Глубокое, насыщенное, повторное... как и сколько раз брать интервью у сказителей и других ритуальных специалистов? .....	83
<i>Тихонова М. А.</i> Рассказы о колдуне Евте и его потомках: между фольклорными персонажами и реальными людьми .....	85
<i>Трофимова К. П.</i> Быть мусульманином среди мусульман: автобиографический нарратив и становление духовного лидерства в суфийских общинах Северной Македонии .....	91
<i>Трынкина Д. А.</i> Эвгемеристический метод в британской фольклористике: от Вальтера Скотта до Маргарет Мюррей .....	93

<i>Христофорова О. Б.</i>	
Между указателем и нарративом: как и зачем люди рассказывают мистические истории .....	96
<i>Черванёва В. А.</i>	
«Человеческий фактор» в мифологическом нарративе: модальность, дейксис, коммуникативная ситуация .....	98
<i>Шамакова Е. Д.</i>	
Постфольклор в пространстве современного города: эргоурбанонимы .....	102
.	
<i>Югай Е. Ф.</i>	
Причитания как объект фольклористики: Curriculum vitae ....	104
Список участников XX Международной школы по фольклористике и культурной антропологии «Антропологический поворот в фольклористике» .....	114

С. Б. Адоньева

### ***Прагматика фольклора: своя чужая речь***

Имеющиеся на сегодняшний день в распоряжении фольклористов описания фольклора в большинстве своем основываются на определении фольклора как особой формы творчества. Наиболее близким к фольклору феноменом, использующим тот же материал (язык), является литература. Современная классификация фольклора базируется на принципах, заданных еще Аристотелем: фольклорные жанры группируются в виды, последние – в роды, по аналогии с литературными родами. Основой для такой классификации служит определение творчества в качестве родового понятия по отношению к фольклору<sup>1</sup>. Вместе с тем вряд ли кто усомнится, что значительная часть фольклора является творчеством не в большей мере, чем любая другая человеческая деятельность. Направление фольклорного действия противоположно направлению действия творческого. Спеть песню, построить забор, соткать полотно – все это действия, направленные на создание новых вещей, но по известным технологиям. Творчество в традиционной культуре может быть определено как творчество в пределах известной технологии (или мастерство).

Фольклорное произведение может не быть творческим актом, но не быть актом речевым оно не может. Определение нашего предмета может звучать следующим образом: фольклор есть особая форма устной речи [Чистов 1988, Артеменко 1995]. Но в чем специфика фольклора по отношению к общему полю устной речи? Исследователи, занимающиеся анализом устной речи, определяют следующие ее характеристики: неподготовленность речевого акта; неофициальный характер общения; устность; спонтанный характер протекания диалога; персональный характер общения [Русская разговорная речь 1973]. Б.М. Гаспаров выделяет также факторы, связанные с визуальным каналом передачи информации:

---

<sup>1</sup> Критический обзор литературоведческих подходов в отечественной фольклористике [Путилов 1993: 14].

кинетический (характеризующий перемещение говорящего относительно слушающего); спациальный (определяющий расстояние между различными точками тела говорящего и слушающего); тактильный, парафонический [Гаспаров 1978]. Все предложенные факторы, за исключением устности, не охватывают фольклорную речь в целом. Так, например, определение официального или неофициального статуса речевого события для фольклорной речи скорее составит проблему анализа, нежели его исходную точку; то же можно сказать и относительно подготовленности/ неподготовленности речи. Установка на приватность или публичность будет характеризовать различные жанры фольклора по-разному. Факторы, отмеченные Гаспаровым, специфицируют устную речь по отношению к речи письменной, но не позволяют выделить интересующую нас область из общего поля устной речи, что заставляет определить особый показатель, который разграничивал бы устную спонтанную и фольклорную речь принципиально. В качестве такого показателя мы примем признак, сформулированный П.Г. Богатыревым и Р.О. Якобсоном, «установка на традицию» [Богатырев, Якобсон 1971], – ввиду того, что этот показатель характеризует специфику фольклорной речи функционально. На формальном уровне этот признак проявляется в повышенной, по сравнению со спонтанной устной речью, стереотипностью фольклорных высказываний, или их урегулированностью, как определил это качество фольклорной речи К.В. Чистов [Чистов 1988: 338]. Стереотипность охватывает все уровни фольклорного текста – от просодики до синтаксиса. На уровне интонации она проявляется в ориентации на повторы ритма, на уровне лексики – на устойчивость тропов, на уровне синтаксиса – на воспроизведение ограниченного количества конструкций и т.п.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> С.Ю. Неклюдов связывает упорядоченность фольклорной речи, дополнительную по отношению к разговорной, со стремлением этого типа речи к расподоблению с речью профанной [Неклюдов 2003].

По данному параметру фольклорное явление оказывается в одном классе с другими создаваемыми человеком культурными формами – орудиями труда, социальным поведением, постройками, воспроизведение которых с течением времени сохраняется (в социологии это принято называть габитусом). Эти формы представляют собой набор технологий, наиболее устойчивых к энтропийным процессам, и, следовательно, наиболее затратных в энергетическом смысле. Сказанное предполагает, в свою очередь, тот факт, что для социума сохранение этих технологий является жизненно важной задачей.

Смена технологий – изменение общественной практики, какой бы ее части это ни касалось, – своим следствием всегда имеет социальную реорганизацию<sup>1</sup>. Если это так, то верным должен быть и обратный тезис – сохранение технологий без изменения есть способ консервации социальных отношений. Воспроизведение, ориентированное на канон, контролируемое обществом с точки зрения допустимых новаций, есть проявление традиции. Традиция являет себя в самых разных сферах практики, и практика речевых актов, регулируемых традицией – одна из них<sup>2</sup>. В этом отношении фольклор представляет собой особый социальный институт управления человеческим поведением.

## Литература

Артеменко 1995 – *Артеменко Е.Б.* Структура фольклорного текста в ее отношении к языку и речи. // Язык и этнический менталитет. Петрозаводск, 1995. С. 95-106.

---

<sup>1</sup> Привожу этот тезис без аргументации, ограничиваясь ссылкой на общественные науки, в которых на протяжении последних 150 лет – от К. Маркса до П. Сорокина, П. Бурдьё и М. Фуко – социальные отношения определяются в зависимости от типа практики.

<sup>2</sup> О связи технологического переворота с формой социальной организации в связи с историей греческой культуры см. [Зайцев 2001].

Богатырев и Якобсон 1971 – *Богатырев П.Г., Якобсон Р.О.* Фольклор как особая форма творчества. // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 369-83.

Гаспаров 1978 – *Гаспаров Б.М.* Устная речь как семиотический объект. // Ученые записки ТГУ. Т. 442. Тарту, 1978. С. 63-87.

Зайцев 2001 – *Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н. э. СПб. 2001.

Неклюдов 2003 – *Неклюдов С.Ю.* Живая речь и язык фольклора. // Славянская этнолингвистика и проблемы изучения традиционной народной культуры. Материалы Международной конференции к 80-летию со дня рождения акад. Н.И. Толстого. М., 2003

Путилов 1993 – *Путилов Б.М.* Фольклор и народная культура. СПб. 1993. С. 4-14.

Русская разговорная речь 1973 – Русская разговорная речь / Е.А. Земская, Е.В. Красильникова, Л.А. Капанадзе и др. М., 1973.

Чистов 1988 – *Чистов К.В.* Устная речь и проблемы фольклора. // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. 10й международный съезд славистов. М., 1988. С. 326-340.

*Д. И. Антонов*

## **Иконография и фольклор: общие принципы функционирования визуального и устного языков культуры**

Активное возрождение церковной традиции на постсоветском пространстве – интереснейшее явление, которое заслуживает пристального внимания и мониторинга со стороны не только антропологов, религиоведов и социологов, но и фольклористов, и историков искусства. Обрядовые практики, акциональные модели, архитектурные и иконографические традиции активно (ре)конструируются и быстро изменяются. Вокруг них кипят споры, выстраиваются конкурирующие объяснительные модели. Церковная и «околоцерковная» (институциональная и вернакулярная) традиции находятся в динамике, в процессе апробации множества разных моделей.

В последние десятилетия происходит быстрое возрождение и переработка средневековых иконографических схем. Из маргинального и нишевого (в советское время) явления, иконопись стала массовым, востребованным и широко обсуждаемым направлением современного искусства. При этом как у иконописцев, так и у многих историков церковной культуры проявляется общее желание – постулировать «истинность» определенных визуальных норм и «ложность» других. В России, Украине, Белоруссии, Армении, Грузии идут попытки легитимации той или иной визуальной церковной традиции. При этом в спорах и аргументации активно задействованы понятия «иконографического канона» и «каноничности/неканоничности» различных изображений. На самом деле, ситуация как с этими терминами, так и с легитимацией «через канон» оказывается очень интересной и непростой.

В лекции речь пойдет о том, как функционируют традиционные языки культуры – устный (фольклор) и визуальный (иконография), каковы общие принципы их социального бытования, трансмиссии и рецепции. Мы рассмотрим популярные мифы об

«иконографическом каноне», о «канонических» и «неканонических» изображениях и разберемся, какие механизмы отвечают за устойчивость, а какие за вариативность и пластичность визуальных текстов.

### **Литература**

Антонов Д.И. Два «тела» иконы: общение с сакральным образом как апроприация силы // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 7. С. 9–34.

Антонов Д.И. Иконы и мощевики: об актуальных тенденциях конструирования храмового пространства в современной России // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 3. С. 102–114.

*Д. В. Арзютов*

## **Карлики и гиганты: приключения одной ненецкой легенды в стране антропологов**

В своей лекции я хотел бы рассказать о жизни одной ненецкой легенды о сихиртя – карликах, живущих под землей и пасущих мамонтов – в истории транснациональной антропологии Севера и Сибири. Начав с вопроса о том, как может одна легенда изменить антропологию, точнее объединять и разъединять антропологов и в конечном итоге привести к формированию масштабной теории происхождения народов (теория этногенеза), я ставлю своей целью показать, насколько нарративы местных/коренных жителей и антропологов тесно переплетены. История сихиртя – это история взаимных заимствований и эпистемических изобретений целого ряда народов на протяжении долгого времени. Выбрав историко-антропологический подход для анализа массивного опубликованного и архивного материала, я предлагаю сделать еще один шаг вперед и посмотреть на возможность написания истории антропологии «снизу» – двигаясь от «полей» наших предшественников с записанными рассказами и наблюдениями к «большим» теориям. Я полагаю, что демократизируя и релятивизируя историю антропологии, мы открываем возможности для построения новых не-дуальных эпистемологий, которые сегодня крайне востребованы мировым академическим сообществом.

*М. И. Байдж*

## **The anthropology is a new black: тренд на антропологические методы вне академических исследований**

В последнее время антропологические (или, точнее – этнографические) методы становятся актуальными и даже модными не только в академических исследованиях в гуманитарной сфере, но и в так называемых прикладных исследованиях. Словом, везде, где необходимо понять человека или, точнее, пользовательские стратегии, поведение и «картину мира» отдельных людей или некоторого спектра сообществ, связанных одной территорией, деятельностью, профессией или иным «интересом». Антропологические прикладные исследования все больше используются и даже заменяют социологические, особенно качественные, исследования во все большем спектре сфер: в урбанистике и благоустройстве городских территорий, при запуске новых IT-продуктов, оптимизации или модернизации работы рабочего коллектива, формировании культурной или образовательной программы для, например, подростков, или же создании, скажем, произведения современного искусства, будь то public art или спектакль.

В рамках лекции мы кратко затронем историю прикладной антропологии и вопрос о том, можно ли и стоит ли отделять прикладные антропологические исследования от строго академических. Кроме того, сфокусируемся на том, почему именно антропологический фокус и набор инструментов помогает нам наиболее эффективно понять современного человека, и где, когда и кому это может быть полезно, помимо самих антропологов. В конце, в интерактивной части, мы все вместе попробуем в форме игры создать дизайн прикладного исследования и сконструировать результаты, которые могут быть получены в ходе него.

*С. В. Белянин*

### **Опасные фрукты: две модели заражения**

В январе и феврале 2020 г., когда основной очаг коронавирусной инфекции оставался в Китае, пользователи социальных сетей во всем мире распространяли слухи о бананах зараженных Covid-19. Они обсуждали возможность заразиться болезнью через фрукты и предлагали воздержаться от их покупки. Истории о фруктах, зараженных смертельной болезнью, не уникальны, они появляются в социальных сетях во время любой крупной эпидемии.

Истории о зараженных фруктах – это вариант потребительских легенд о «грязных» и опасных ингредиентах, содержащихся в продуктах питания (food contamination stories).

Обычно в основе этого типа легенд лежит представление о контактном принципе заражения. Фрукты оказываются заражены в силу реального или мнимого контакта с «заразным» чужим. Часто индексом «другого» становятся предметы, с одной стороны, отсылающие нас к этническому или социальному чужаку, с другой – широко распространенные в нашей повседневности, например, экзотические фрукты.

В докладе я постараюсь проследить историю легенды о зараженных овощах и фруктах, описать варианты сюжета, показать связь между ним и ксенофобией.

Материалами статьи стали городские легенды о фруктах, «зараженных» опасной болезнью, опубликованные в социальных сетях

*Ю. Е. Березкин*

## **Восточнославянский фольклор в евразийском контексте**

Фольклорно-мифологические мотивы – это образы, отражающие представления о мире и человеке, и эпизоды повествований. Мотивы делятся на тематические группы. Мотивы отдельных групп демонстрируют тенденции ареального распределения, отражающие различные культурные взаимодействия от палеолита до Средневековья. Мы будем рассматривать тенденции, которые характерны для Евразии (с Северной Африкой), а, следовательно, для голоцена. Тенденции распределения мотивов, которые охватывают Евразию вместе с Америкой, отражают миграции и культурные связи эпохи заселения Нового Света. В голоцене проникновение новых переселенцев в Новый Свет замедлилось. С этого времени и до Колумба Старый Свет и Америка (кроме контактной зоны в Берингоморье) развивались независимо.

В Евразии выделяются три типа распределения мотивов.

1. «Запад» противостоит «Востоку», вдаваясь глубоким клином в степи вплоть до Синьцзяна.
2. Север Евразии (в основном лесная зона) противостоит югу и западу.
3. Христианская Европа противостоит «Азии». «Азия» – это сочетание исламских и степных традиций.

Первая из трех моделей самая ранняя (эпоха бронзы?), последняя – самая поздняя (Средневековье и начало Нового Времени).

Если рассматривать материал не в континентальном масштабе, а высвечивать отдельные региональные общности, становятся заметны частные связи между группами традиций. В докладе это будет показано на примере восточнославянских традиций. Восточнославянский фольклор обнаруживает связи со степью, Западной Европой, Кавказом, Балканами, Сибирью. Сравнение европейских наборов мотивов с азиатскими в разных региональных

комбинациях указывает на тюрко-монгольские традиции Центральной Азии и юга Сибири как на главный источник инноваций для Европы. Они повлияли на всю Европу, но в Восточной Европе степных параллелей больше, а по мере движения на запад их число сокращается. Следующим по значению источником инноваций является Передняя Азия. Южная Азия серьезного влияния на фольклор Европы не оказала. Фольклорно-мифологические традиции таежной и тундровой зоны Сибири иные, чем в степной зоне. Если приключенческие и трикстерские мотивы по разные стороны Урала значительно отличаются, то характерные для западносибирских традиций мифопоэтические образы находят многочисленные параллели на севере Восточной Европы и в Фенноскандии.

*Рафаэль Бонавина Рибейро / Rafael Bonavina Ribeiro*  
**The Corpus Issue in Cataloguing Brazilian Folklore**

Unlike some may think, the question of cataloguing folkloric texts has never been solved, and seems to be very far from it. Hans-Jörg Uther (2004) has recently published a new and very interesting system of cataloguing, which has been widely accepted by folklorists. As noted by Heda Jason (2000), one would still have to deal with questions like the definition of concepts and tale genres, culture specifics, and information about the performer. If compared to other countries, Brazilian folklore has not been thoroughly catalogued, some scholars like Câmara Cascudo, Betty Mindlin, and Mário de Andrade works on the narrative genres, but have not, unfortunately, been able to catalogue according to the most recent methods, like the ATU. By addressing this issue, I believe I can contribute not only to the national folkloristics, but also to the international community by presenting the Brazilian folkloric particularities. Having done these considerations, I would like to present the main problem: the corpus selection for the intended catalogue. Even though the preference will be for a national corpus, but this does not solve the issue. Apart from randomly collecting narratives, guided only by the geographical borders in which the narrator happens to be, we are presented with two possible paths, each with its own particular difficulties. The first option would be composing the corpus with the so called “indigenous myths”, that is, the folktales of indigenous groups. It is worth noting that Brazil has more than 200 different tribes, which presents the first theoretical problem: the grouping of these so varied cultures. It is quite debatable that they could be summed up as parts of a Brazilian folklore per se, since many of them may or may not consider themselves as part of that ethnic group. From this perspective, the corpus would require some considerations on what does it mean to be Brazilian, and why these texts are considered to be part of a national corpus. In addition, the bibliography for such a corpus would be very restricted, since each group (or none) has little material to catalogue, which may suffice to a very strict catalogue, but a broader ranged. The second option would be

choosing the *literatura de cordel*, literary “string literature”, a typically Brazilian kind of street literature printed in very cheap books, containing folk poetry, novels and songs of varied genres. It is a more specific kind of folklore narratives, but the gathering of such books has been practiced for quite a long time, which has secured a solid corpus with thousands of examples. This choice is a double-edged sword for it is as appealing as it is appalling. With such a massive corpus, the problem is not theoretical, but practical, that is, dealing with all this data is a long-term project, which may demand institutional support. In conclusion, I would like to present this problem to the round table as an example of the corpus choice difficulty in general.

### References

Câmara Cascudo Luís da. *Literatura oral no Brasil*. Sao Paulo, Global, 2006.

Jason Heda. *Motif, Type and Genre: A Manual for Compilation of Indices and a Bibliography of Indices and Indexing*. Helsinki, 2000, FFC № 273.

Mindlin Betty. *Barbecued Husbands: And Other Stories From the Amazon*. Sao Paulo, Verso, 2002.

Uther Hans-Jörg. *The types of international folktales: a classification and bibliography: based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson*. Helsinki, 2004, FFC № 284: Animal tales, tales of magic, religious tales, and realistic tales, with an introduction.

Uther Hans-Jörg. *The types of international folktales: a classification and bibliography: based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson*. Helsinki, 2004, FFC № 285: Tales of the stupid ogre, anecdotes and jokes, and formula tales.

Uther Hans-Jörg. *The types of international folktales: a classification and bibliography: based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson*. Helsinki, 2004, FFC № 286: Appendices.

*С. А. Бурлак*

## **Эволюция понимания**

В ходе эволюции люди долго адаптировались к тому, чтобы научиться говорить, но тем не менее до сих пор не научились точно понимать друг друга. Почему так? Какие исходные предпосылки были у наших предков? Как вообще в эволюции возникает коммуникация (и сам феномен понимания другого)? Как устроено наше понимание с точки зрения нейробиологии и с точки зрения лингвистики? Что мешает пониманию и что помогает? Мы поговорим о постулатах Грайса и перцептивном цикле Нессера, о вредных привычках и об адаптации к комментированию, об альтруизме и свободе воли, а также о том, как думать про то, для чего нет слов.

*Юло Валк / Ülo Valk*

### **What is folkloristics of religion?**

As concepts and social phenomena religion and folklore are closely associated with the domain of intangible culture. They are tied together by several traits, such as traditionality, some common expressive forms, strong impact on shared and individual world views and on the formation of social identities. Definitions of religion and folklore have changed in time, often reflecting parallel developments in theoretical thought, such as the current reorientation from static models of representation towards understanding religion and folklore as practices. Research has drifted from deductive reasoning towards studying folklore and religion as live and hybrid phenomena in close relationship with other discourses and expressive forms.

According to the theory of cultural evolution both religion and folklore were linked to pre-modern culture, and were conceptualised as declining and ultimately vanishing phenomena, yet with some historical value as resources of cultural heritage, which has led to their museumisation. Today it has become clear that both religion and folklore have not only survived in spite of modernisation but are thriving and taking on new forms, such as their new life in digital media. The lecture will explore the relationships between the disciplines of folkloristics and religious studies, and the possibilities of studying religions from a folkloristic perspective. We shall also explore some basic concepts and methods that are characteristic of folkloristic approaches.

*А. В. Влахов*

### **Север и Арктика в современном российском публичном дискурсе: конструирование и функционирование идентичности**

В последние 10–15 лет во всем мире – и в России в частности – наблюдается волна интереса к Северу и Арктике (в широком понимании: как к географическому региону / направлению, так и к культурному стереотипу). Этот интерес заметен как в экономике и политике, так и в публичном и низовом дискурсе, где «стремление на Север», арктические визуальные образы, черты северного характера и др. становятся популярными и зачастую ключевыми тропами. Такой процесс, с одной стороны, обнаруживает интересные схождения с предыдущей волной арктикомании (1920–50-е гг.); с другой стороны, новая идентичность претерпевает необычную вторичную апроприацию со стороны самих северян, обретающих публичный голос и агентность в процессе внешнего конструирования их идентичности. На основе собственных полевых материалов и анализа публичных источников я продемонстрирую, как протекают эти процессы и какие инструменты, в том числе языковые, используются для внешней и внутренней идентификации с Севером.

*А. Л. Громенко*

## **Онлайн–интервью как метод социальных исследований**

Нередко у исследователей возникает ситуация, когда необходимо брать интервью у респондентов, географически удаленных от интервьюера. В век современных технологий многие классические методы изучения разных областей науки претерпевают изменения и происходит некая технологизация различных методов. Не является исключением и интервью. На сегодняшний день интернет-технологии позволяют проводить интервью в режиме онлайн через различные мессенджеры. В связи с этим возникают следующие вопросы: меняется ли при этом формат взаимодействия, остается ли он face to face или компьютер играет некую роль посредника, влияет ли подобный формат на ход беседы и если да, то каким образом?

На данный момент практически нет научных работ, которые отвечали бы на эти вопросы. В 2018 г. О. А Дмитриевой был сделан обзор научных публикаций, посвященных интервьюированию с помощью интернет-технологий [Дмитриева 2018]. Автор говорит о том, что скайп–интервью еще недостаточно исследованы и интересуются ими чаще непрофильные специалисты.

С одной стороны, метод интервьюирования с помощью видеосвязи имеет ряд плюсов: позволяет не выезжать в поле, а говорить в комфортных условиях как для интервьюера, так и для респондента, значительно упрощает выбор времени для разговора, что, в свою очередь, снижает частоту отказов от диалога.

С другой стороны, данный формат не лишен и минусов: не всегда качество связи позволяет вести непрерывающийся диалог, люди более старшего поколения менее охотно пойдут на контакт с незнакомцем в сети, также респондент осознает возможность выбора (он может отказаться от видеосвязи) – при таком раскладе не очень понятно, чем интервью через различные мессенджеры будет отличаться от обычного телефонного, и, наконец, в нашей

стране, да и не только в нашей, существует немало уголков, до куда интернет либо не дошел, либо дошел, но с сигналом связи 2G.

Мой опыт проведения онлайн-интервью говорит о том, что для интервьюера данный формат значительно усложняет процесс. Помимо того, что приходится следить за гайдом, как и в обычном интервью, интервьюер также обращает внимание на качество интернет-связи, громкость звука, которая по различным техническим причинам, не зависящим от интервьюера, может меняться.

В своей курсовой работе мне довелось провести 10 интервью через различные мессенджеры, позволяющие общаться с респондентом по видеосвязи. В ходе бесед я столкнулась со следующими трудностями: некоторые респонденты жаловались на то, что меня плохо слышно, у других пропадала связь и после того, как через небольшой промежуток времени мы продолжали беседу, у респондентов терялось положительное эмоциональное состояние, респондент получал негативные эмоции от того, что связь прервалась, и говорил уже с меньшей охотой, если связь прерывалась больше чем на 5–10 минут, так же терялась нить разговора, и высока вероятность того, что немалая часть важной информации могла быть утеряна именно из-за формата взаимодействия. С теми респондентами, у которых прерывалась связь, длительность беседы значительно сокращалась. В ходе онлайн-интервью значительно меняется коммуникативный аспект беседы, как правило, мы видим собеседника не полностью, а только лицо, как и он нас, а это ограничивает возможность невербальной коммуникации, которая играет далеко не последнюю роль в использовании метода интервью.

Таким образом, на сегодняшний день хоть и существует возможность проведения интервью в режиме онлайн, подобный формат пока нельзя назвать альтернативой обычному интервью. На данный момент – это нечто среднее между обычным и телефонным интервью. Чтобы как-то изменить ситуацию и прибли-

зять данный формат к обычному, нужно значительно поработать с технической составляющей, возможно, снабдить интервьюеров более современной техникой и микрофонами, подождать, когда качественное интернет-соединение будет во всех уголках земли и, возможно, тогда интервью через скайп можно будет приравнять к обычному. При всем вышеперечисленном следует помнить, что повлиять на техническую составляющую со стороны респондента мы не можем.

### **Литература**

Дмитриева 2018 – *Дмитриева О.А.* Скайп-интервью в качественных исследованиях. Обзор // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 1. С. 107–116.

*Д. И. Долгих*

### **Случайные сюжетные векторы нарратива: этические, эмоционально-аффектные и методические проблемы исследователя**

Этические вопросы, связанные с проведением полевых исследований, обсуждаются в среде ученых – антропологов, фольклористов, социологов и т.д. – регулярно, соответствующая рефлексия стала неотъемлемой частью научной работы. Такие темы, как согласие информанта на аудио- и видеозапись интервью или публикацию материалов, анонимизация респондентов и сокрытие статуса исследователя поднимаются довольно часто, все они в той или иной степени направлены на «защиту интересов» респондента. Мне же хотелось бы поднять вопрос о моральном комфорте исследователя во время полевой работы.

В ходе полевых исследований в сельской местности ряда регионов России (девять экспедиций в 2018–2020 гг.) мы неоднократно сталкивались с так называемыми экопоселениями – населенными пунктами, организованными группами единомышленников на принципах самоуправления и самообеспечения, здорового образа жизни и сохранения окружающей среды, устойчивого развития и социальной защищенности. В отличие от стран Запада, где подобные общины объединены, прежде всего, идеями рационального природопользования, в России подавляющее большинство подобных проектов – это поселения родовых поместий, жители которых придерживаются своеобразных идеологических установок. Прежде всего, они вдохновляются циклом книг Владимира Мегре «Звенящие кедры России», опубликованным с 1996 по 2010 годы. В нем подробно описана концепция родовых поместий и способы их организации. Кроме того, жители экопоселений зачастую являются последователями новых религиозных движений (нью-эйдж), многочисленных псевдонаучных учений, таких как альтернативная история, теории заговора, телегония и т.п.

Первоначально наш исследовательский интерес был связан в первую очередь с антропологическими аспектами сельского образа жизни – социальными институтами, взаимоотношениями людей, хозяйственной деятельностью, в особенности, жителей, переселившихся из города, имеющих высшее образование и достигших определенного успеха в профессиональной деятельности. Во время продолжительных интервью наши респонденты неожиданно переходили от предмета разговора к пересказам современных «мифов» о чипировании с помощью прививок, похищении и подмене Ивана Грозного или Петра Первого, космических полетах представителей древней Ведической цивилизации и т.п. Воспроизведение подобных сюжетов, несмотря на то, что со многими из них мы были уже знакомы, во-первых, стало неожиданно, а во-вторых, вызвало спектр негативных эмоций в отношении респондентов и их нарративов.

Вопрос о том, этично ли вступать в полемику с информантом и приводить аргументы, которые могли бы его переубедить, как правило, не входит в задачи исследователя, ведь мы лишь фиксируем мировоззрение, отличное от нашего собственного. Но бывают ситуации, когда интервьюируемый сам начинает апеллировать к ученому, обращаясь за советом или с просьбой (донести какую-либо информацию до влияющих на принятие решений людей – чиновников, например) или же проверяет, насколько мнение ученого согласуется с его специфическим, порой очень скептическим отношением к научному знанию. Тут перед ученым встает вопрос, насколько этично отказываться от собственных убеждений или же он имеет право отстаивать их? В качестве иллюстрации приведу пример из собственной практики: жители «анастасиевского» экопоселения прямо спросили о моем отношении к теории Дарвина, в контексте беседы было ясно, что любой ответ может быть неверно интерпретирован, при этом исследователь либо теряет доверие респондентов, либо поступает собственными убеждениями.

Подобные ситуации могут возникать и в случаях, когда беседа не затрагивает «высоких материй», а порой просто не успевает начаться. Нежелание некоторых жителей деревень Приморского края говорить с «москвичами» оказалось сюрпризом, несмотря на предупреждения коллег из Дальневосточного отделения РАН. Столкнувшись с подобной реакцией, мы решили провести небольшой эксперимент: на фермерской ярмарке во Владивостоке представлялись сельхозпроизводителям либо «мы из Москвы», либо «с Запада», «из Липецка». Приморцы в самом деле гораздо менее охотно вступают в контакт с исследователями именно из столицы. При этом негативное восприятие москвичей растет по мере удаления от Владивостока. В дальнейшем неоднократно приходилось подчеркивать свое немосковское происхождение или тесное взаимодействие с местными научными структурами.

Рефлексия полевых исследований в некотором смысле сводится к размышлению о соотношении «этичности» и продуктивности исследования, о методических и этических аспектах отношения исследователь–информант в подобных ситуациях. Экопоселенцы в данном случае являются хорошим примером из собственной практики, но с проблемой восприятия нарратива сталкиваются многие, в особенности, молодые исследователи, при работе с самыми разными социальными группами. Невозможно предсказать, какие этические решения и как могут повлиять на отношение респондентов к исследователю и его дальнейшую работу в сообществе. Ситуации, требующие морального выбора, в работе ученого возникают часто, решения зависят от конкретной ситуации, личности исследователя и тех, кого он изучает, а также от целей и задач исследования. Принципы, сформулированные в профессиональных этических кодексах, позволяют подготовиться к самым разнообразным ситуациям и хорошо «ориентироваться на местности», но в значительно меньшей степени по сравнению с информантами сосредоточены на комфорте исследователя.

*Д. Ю. Доронин*

**«Ты свою душу выслал вперед»: к типологии нарративов и коммуникативных ситуаций «шаман – антрополог»<sup>1</sup>**

### *Деконструкция исследовательских моделей*

Исследованию прагматики новых шаманских текстов и ситуаций речевого взаимодействия в паре «шаман–антрополог» должна предшествовать деконструкция доступных нам исследовательских моделей и текстов в шамановедении.

Шаманизм или шаманство, каким мы его знаем по научным публикациям и популярным образам, представляет собой сложный неоднородный конструкт, к созданию которого в разное время оказались причастны путешественники, этнографы, отцы-миссионеры, психиатры, атеистические работники и религиоведы, журналисты и эзотерики, психотерапевты, работники культуры, а также сами религиозные лидеры в шаманизме. Соответственно, даже в отношении к одной конкретной шаманской традиции (например, алтайской) известно несколько исследовательских онтологий, в каждой из которых она конструируется и представляется особым образом: например, как религия или как традиционное мировоззрение, как мифоритуальная система шаманов, шаманствующих и шаманистов, либо только шаманов и пр. Каждая исследовательская онтология опирается на свои специфические методы, исследовательские стратегии и не всегда осознаваемые презуппозиции о предмете и главных элементах в изучении шаманской традиции.

Многообразие исследовательских онтологий создает категориальную эклектику: в шамановедении, особенно для региональных исследователей, а также для самих шаманистов могут быть значимы и создавать путаницу понятия из разных дискурсов. Среди

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

основных таких категорий, употребление которых всякий раз необходимо рефлексировать: шаманизм и шаманство, (нео)шаманизм, городской шаманизм, шаманы, шаманствующие, шаманисты.

Изучение шаманской традиции осложняется невниманием исследователя к наличию разных исторических форм шаманской традиции, которые можно представить как:

- a) «классический шаманизм» – с начала этнографических исследований и по первую четверть XX в.,
- b) «советский шаманизм» периода ренессанса шаманской традиции в 1920-е гг.,
- c) «скрытый шаманизм» (hidden shamanism) периода репрессий и запрета в советское время,
- d) (нео)шаманизм – ренессансная форма традиции периода национально-культурного возрождения (НКВ) у народов Сибири и Севера в 1990-е гг.

Соответственно, автоэтнографический анализ должен начинаться с вопроса, который антрополог, приступающий к изучению шаманской традиции, задаёт себе: «Какова наша цель и что, таким образом, я получу в итоге?» Среди множества возможных ответов для меня значима следующая пара:

- a) «Мы хотим исследовать шаманизм» – в этом случае исследователь ориентирован на объективное описание мифоритуальной традиции, на сбор текстов, составление указателей мотивов шаманской мифологии и т.п. Такое «традиционное шамановедение» интересуется прежде всего «классической формой» шаманской традиции, наиболее значительные его образцы в отечественной науке созданы в дореволюционное и советское время. Подобно этнографической триаде классической этнографии («пища – одежда – жилище» и примыкающая к ним «духовная культура») здесь доминирует то, что можно назвать «шамановедческой три-

адой): «шаманский пантеон – шаманские артефакты – шаманская мистерия». Это самые заметные, яркие элементы в шаманских традициях, по степени их сохранности (в сравнении, например, с началом XX в.) некоторые исследователи (в особенности региональные) до сих пор делают выводы о существовании шаманской традиции. В контексте таких исследований форма «классического шаманизма» выступает в качестве культурного эталона: например, по отсутствию бубна и ритуального облачения исследователь отказывает считать современного шамана шаманом.

б) «Или же мы хотим понять / увидеть самого шамана?» При этом шамановед сосредоточен на описании и анализе состояния шаманской традиции «здесь и сейчас», конкретный шаман интересен ему как предельно локальная (территориально и хронологически) точка в шаманской традиции. Он обращается к ситуационному подходу, биографическому методу и анализу жизненного пути. Исследователю здесь важны не мифологические тесты, не мировоззренческая система и как бы довлеющая над народом его «картина мира», а действия шамана и транслируемые им сообщения, заимствования и влияния в его профессиональной деятельности, процессуальность изменений и динамика «жизненного пути». Он также ориентирован на выявление специфики и сравнение разных исторических и этнолокальных форм изучаемой им шаманской традиции. Необходимо предположить / услышать о причинах всего этого.

### ***Антропологическая пересборка в шамановедении***

Именно в этом случае можно говорить об антропологической пересборке в исследованиях шаманизма.

Аспекты этой пересборки можно описать следующим образом:

а) формирование традиции (исследование конструирования исследовательских и шаманских онтологий, динамика форм шаманской традиции);

- b) тексты (смещение от изучения больших шаманских жанров, прежде всего мистерий, и визуальных текстов бубнов и других артефактов «классической формы» к малым и новым жанрам шаманских текстов и их прагматике);
- с) слова (эмные понятия шаманской традиции);
- d) вещи (от ритуальных артефактов «классической формы» к атрибутике «малых камов», ритуальным предметам «скрытого шаманизма» и постсоветской повседневности; прагматика и социальные траектории вещей);
- e) практики (многообразие практик камов «скрытого шаманизма» и форм традиции в постсоветского времени);
- f) ландшафт (интерпретативные практики культурного наследия, практики апроприации культурного ландшафта шаманами и другими ритуально-магическими специалистами);
- g) жизнь (анализ биографических документов и динамики жизненного пути шамана).

### ***Новые шаманские тексты***

Традиционными «шаманскими текстами», значимыми для классического шамановедения, прежде всего были:

- a) шаманские бубны и шаманское одеяние (парка, плащ-манжак, халат, шуба) как семиотически нагруженные артефакты;
- b) шаманские мистерии;
- с) «шаманские легенды» (зачастую без разделения на тексты шаманов и тексты шаманистов)

Исследовательские «шаманские онтологии» в классическом шамановедении конструировались прежде всего на основе анализа именно этих текстов. Соответственно, проблематика «новых шаманских текстов» предполагает выявление специфики двух групп:

а) Исследовательские «шаманские онтологии»:

- описания конструируются этнографами;
- со временем формируется «классическая схема описания»

б) «Внешние тексты шаманов»:

- описания конструируются шаманами;
- жанровая неоднородность этих текстов;
- влияние исследовательских онтологий в позднее время;
- среди прочих значительных влияний: экологический дискурс, «нью эйдж»;
- новые тексты (жанрово и содержательно) с прежними и новыми задачами

Тексты обеих групп – не просто репрезентация шаманской традиции для разных социальных агентов, они также являются результатом коммуникации между шаманами и этими агентами.

Относительно таких совместно создаваемых текстов можно указать на следующие ситуации:

а) Шаманы рисуют, надиктовывают / упорядочивают шаманскую онтологию чужакам (этнографам, религиоведам, фольклористам). Среди наиболее ранних и ярких примеров: рисунки шаманских путешествий, созданные чукотскими шаманами для В.Г. Богораза, алтайскими и телеутскими шаманами – для А.В. Анохина, рисунки алтайского шамана Мерея Танаша, выполненные по просьбе Л.Э. Каруновской.

б) Объяснения властям, апологетика веры (самый ранний пример на Алтае – объяснение своей веры жрецами-жарлыкчы Белой веры, написанное ими в 1907 г.)

с) Шаманы рисуют и описывают шаманскую онтологию для себя / своего народа / учеников

### *Шаманские разговоры: анализ прагматика интервью*

Антропологический поворот в шамановедении схематически можно описать как смещение исследовательских стратегий от: (а) обобщенного пересказа и объективного описания шаманской традиции к (b) подробной фольклористической фиксации крупных шаманских жанров (мистерий), к (с) записи больших биографических интервью с шаманами и, наконец, к (d) анализу ситуаций речевого взаимодействия «шаман–антрополог».

Глубинное интервью с шаманом («шаманские разговоры») понимаете при этом как речевой жанр, в котором шаман и исследователь совместно конструируют и репрезентируют шаманскую онтологию.

Соответственно, можно выделить два типа таких глубинных интервью с шаманами:

- a) Интервью как воспоминание (конструирование биографии, проблематика исторической памяти);
- b) Интервью как настоящее (ситуация встречи: «сборка», «презентация» шамана, интервью как камлание / как сеанс)

Анализ «шаманских разговоров» предполагает рассмотрение:

- занимаемые позиции в «шаманских разговорах»;
- темы в разговорах (в том числе специфические темы, которые обычно не получают дискурсивного оформления за пределами интервью);
- речевые жанры;
- речевые действия собеседников;
- коммуникативные стратегии собеседников.

Речевое поведение исследователя не ограничивается сопровождаемой диктофоном беседой по опроснику, но предполагает также включенное наблюдение и позицию включенного слушателя.

Важная инструментальная составляющая такого взаимодействия – коммуникативная иммерсия, вхождение (от: «погружение; ввод жидкости для контраста в микроскопе»), благодаря которой создается ситуация интимного доверительного общения – совместность, со-участность интервью.

В заключении кратко охарактеризуем типы ситуаций создания общего интимного разговора:

*1) Антрополог ---> Ритуально-магический специалист*

(антрополог первым делится своей ситуацией)

- «Имитационная иммерсия»: имитация личной проблемы
- «Личная иммерсия»: реальная проблема используется как основание для более глубокого разговора
- «Эмная иммерсия»: демонстрация более глубокого, нежели научного, интереса к сфере духов
- Совместное обсуждение
- Обсуждение действий (по фото, видео или рассказам) другого

*2) Ритуально-магический специалист ---> Антрополог*

(апроприация шаманом антрополога, его включение в мифологическую логику, картину мира ритуально-магического специалиста)

Основными типами высказываний шамана антропологу при этом будут следующие:

- вопросы о национальности, возрасте, личной жизни антрополога;

- советы антропологу;
- наставление антропологу;
- предупреждение антрополога (дидактическая функция);
- угроза (дидактическая функция; демонстрация власти, силы, авторитета, большего, чем у учёных, знания)
- мифологизация антрополога и апроприация его в шаманскую картину мира.

Ярким примером такого включения/апроприации антрополога являются: рассказывание шаманом о различных ситуациях взаимодействия шамановеда с духами, его шаманские способности, толкование сновидений исследователя как иницируемых ритуалами и духами. «Ты свою душу выслал вперед», – сообщила мне одна из алтайских шаманок, встречая меня на крыльце. Апроприация произошла в сам момент нашей встречи или даже, если верить сказанному, до нее: собираясь к шаманке, антрополог выслал вперед себя своего двойника-сүне («душу» в алтайском понимании), так коммуникация между нами началась еще до исследовательского интервью.

Иосиф Зислин

***Три антропологии для психиатрии***

**(к попытке понимания современной терминологии)**

Рефлексия по поводу элементов культуры  
отражает культурную норму.

*Ю. Березкин*

Антропология в гуманитарных науках играет ту же роль, что и психиатрия в медицине. Обе дисциплины соединяют в себе гуманитарные и естественные области знания. В докладе мы попытаемся проанализировать взаимоотношение антропологии и психиатрии через анализ используемой сегодня нечеткой, по нашему мнению, терминологии.

Базовые понятия

**А) Антропология медицины** (Anthropology of medicine/ anthropological approaches to medicine) – область антропологии. Точнее назвать ее «антропология медицинской деятельности», суть которой в использовании антропологических методик для исследования и описания медицинских практик. Центральные объекты рассмотрения – медицинская деятельность (диагностическая деятельность; лечебная деятельность; взаимодействие врача и пациента и т. п.) и медицина как культурный и социальный феномен.

Аналоги – антропология охоты, антропология воровства, антропология самолетовождения, антропология рыбной ловли и т. п.

**В) Медицинская антропология** (Medical anthropology) – использование медицинских и антропологических методов, оптик и языков для описания медицинских явлений с точки зрения антропологии и антропологических явлений – с точки зрения медицины. Применима только к тем областям, в которых медицина ранее уже выделила собственный объект (как, например, инвалидность, старение, курение, пристрастие к азартным играм, гендер, галлюцинации, бред и т. п.).

В свою очередь, терминология психиатрии может быть представлена следующим образом:

**1. АНТРОПОЛОГИЯ ПСИХИАТРИИ** (Anthropology of psychiatry / anthropological approaches to psychiatry). Является подклассом «антропологии медицины». Использует методики и язык антропологии для описания медицинских / психиатрических практик (диагностических, лечебных и т. п.). При таком подходе для антрополога психиатрическая клиника становится полем.

Язык описания – антропологический.

Объект описания двойственный – психиатрические практики и психиатрия как культурный и социальный феномен.

Выбор объекта описания остается за антропологом.

Аналоги – антропология хирургии, антропология родовспоможения и т. д.

Можно обозначить три аспекта антропологии психиатрии:

1. исследовательский;
2. прикладной (антрополог в качестве консультанта в корпорации психиатров);
3. «этнографический» (подразумевает возможность антропологии рассматривать медицинские сообщества так же, как антрополог в поле исследует и описывает племя аборигенов, когда возникает необходимость исследовать язык сообщества/племени и его этнографию: систему жилища, дарообмен, родовые структуры, социальную иерархию, верования, ритуалы и т. п.).

**2. ПСИХИАТРИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ** (Psychiatric approaches to anthropology).

Является подклассом медицинской антропологии. Область антропологии, принимающей и использующей психиатрический язык для описания антропологического объекта.

Язык описания – комбинированный: психиатрический и антропологический.

Объект описания – антропологические феномены, т. е. любой феномен, выбранный антропологом для исследования и описания (по аналогии с определением фольклора: «фольклор – это то, что изучает фольклорист»).

Выбор объекта остается за антропологом и выявляется обычно там, где он (антрополог) начинает подозревать, что встречается в поле с тем, что маркируется как «душевная болезнь» (illness) в терминах культуры антрополога и/или в терминах изучаемой культуры.

Аналоги – психоаналитическая антропология, кибернетическая антропология, гормональная антропология. Примеры – оперирование антропологами в своих исследованиях терминами психиатрии, такими как «иллюзия», «галлюцинация», «бред» и т. д., или терминами «пограничными», т. е. используемыми как в клинике, так и в антропологии, – «одержимость», «измененные состояния сознания», «множественная личность», «страдание» и т. п.

### **3. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПСИХИАТРИЯ (Anthropological psychiatry).**

В отличие от первых двух классов является областью психиатрии, а не антропологии. Объект описания двойкий: клинический феномен, с одной стороны, и сам способ анализа и описания этого феномена («понимание понимания») – с другой.

Язык(и) описания – совмещение языков психиатрии, антропологии, лингвистики, нарратологии, этнографии, фольклористики и т. д. для понимания сущности психопатологического процесса. Результатом этого является многомерное описание клинического феномена.

Выбор объекта описания остается за врачом.

Исторически антропологическая психиатрия делится на две части: антропологическая психиатрия начала XX века, соединившая в себе философские и экзистенциальные подходы, и современная антропологическая психиатрия, существующая в пространстве нарождающегося в клинике «антропологического поворота».

В историческом плане можно выстроить определенную линию развития антропологической психиатрии:

- психиатрия этнографическая (конец XIX века – 50-е годы XX века), сосредоточенная в основном на описании редких, необыкновенных болезней вне западной культуры и создании своеобразных этнографических музеев психиатрии;
- психиатрия транскультуральная (с середины XX века и до сегодняшнего дня), признающая примат культурного фактора в понимании отдельных болезней и сравнивающая их между собой в синхроническом плане;
- психиатрия антропологическая, базирующаяся на понимании того, что в психиатрии, в принципе, не существовало и не существует внекультуральных явлений.

Антропологическая психиатрия рассматривает любой психиатрический феномен как феномен, проявляющийся и получающий свой смысл только в контексте конкретной культуры, и на этой основе выстраивает многомерное (насыщенное, в терминологии Гирца) описание.

*И. И. Исаев*

**Диалектолог vs диалектоноситель: как взять то, что не знают, как отдают**

Все знают, что русские диалекты пока еще есть. Кто-то знает, что они под угрозой исчезновения, кто-то слышал, что они так распространены, что начинаются сразу за кольцевой дорогой Москвы. Некоторые даже были в диалектологической или фольклорной экспедиции и слышали один из диалектов. Мы с вами послушаем различные говоры на территории старейшего заселения русских в Центре Европейской части России и попробуем прокомментировать языковые явления. Это будут говоры севернорусские, южнорусские и различные среднерусские. Говорить будут преимущественно носители диалектов, а я лишь немного напомню о том, как устроены говоры, как их изучали и что делать тому, кто хочет знать о русских диалектах больше.

*Е. В. Коровина*

## **Картография фольклора: что, как, зачем?<sup>1</sup>**

Одним из способов компактного представления собранных данных является картографирование. С его помощью можно легко увидеть, например, насколько пересекаются в своем бытовании два фольклорных сюжета или где наиболее часто в текстах встречается тот или иной персонаж. Первые фольклорные карты появились позже карт языковых или социологических явлений, и, как кажется, в настоящее время являются активно развивающейся областью. Если раньше речь шла скорее о проведении изолиний или о расстановке точек на специальных картах-бланковках, то сейчас речь идет о картографических системах создаваемых на основе баз данных с возможностью задания пользовательских запросов. В рамках семинара предполагается затронуть следующий круг тем, связанных с картографированием фольклора:

1. Что можно картографировать и зачем это может понадобиться исследователю? Обзор существующих проектов, в которые включена возможность использования карт.
2. При помощи каких продуктов можно сделать свою собственную карту? Как выбрать карту-основу? Как подготовить базу данных для карт? Какие условные обозначения выбрать?
3. Что соответствует точке и куда ее поставить? Что лучше: дискретное или непрерывное представление данных?

Кроме того, будет показано, как можно совместить карты распространения языковых явлений и карты распространения мотивов фольклорных указателей и оценить, насколько и какие явления имеют схожую дистрибуцию, что может быть использовано в качестве эвристики при дальнейшем анализе.

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы по проекту РНФ 18-18-00501 «Создание электронного диалектологического атласа тюркских языков России».

*А. С. Куприянова*

## **«Коллективная цензура» в реалиях современного сообщества**

Настоящее исследование посвящено феномену «коллективной цензуры» в реалиях современного сообщества. Материалом для исследования послужил опыт включенного наблюдения в летнем лагере для подростков на территории заповедника «Пушкинские горы» в 2015–2017 гг., интервью с участниками лагеря (2020 г.), а также записи, сделанные на странице лагеря в социальной сети «ВКонтакте».

Стоит сказать несколько слов про сам лагерь. Он был создан в 1992 г. школьными учителями из г. Киров. За годы существования лагеря география участников расширилась: стали приезжать школьники из Петрозаводска, Санкт-Петербурга, Москвы, иногда и из других городов. В основе концепции лагеря лежит орлятская методика, для которой одной из главных идей становится направленность на коллективное взаимодействие и сотворчество. Так это сформулировано в статье Л. Ждановой: «Что же главное в орлятской педагогике? Творческая коллективная деятельность отряда, включающая коллективное планирование, организаторскую деятельность каждого через сменность актива, коллективный анализ каждого дня, дела» [Жданова 2000: 119].

Многие действия в лагере сопровождаются песнями. Ситуации их исполнения различны: это и работа, и собрания отрядов, и общие сборы, и спонтанные коммуникации участников. Традиционными для лагеря выступает пласт бардовских песен, а также некоторые военные песни. Более интересен тот факт, что многие из этих текстов становятся основами для переделок, которые интересуют нас как элемент локального фольклора. Определенный набор песен исполняется из года в год, участники, первый раз попавшие в лагерь, выучивают эти тексты в первые дни самостоятельно или на отрядных сборах.

Р.О. Якобсон и П.Г. Богатырев [Якобсон, Богатырев 1971: 369] пишут: «Предварительная цензура коллектива – предпосылка

существования фольклорного произведения. Все те продукты индивидуального творчества, которым коллектив отказывает в социализации, фактами фольклорными не становятся, они осуждены на гибель». Этот принцип в полной мере работает и на нашем материале. Часть песен успешно проходит цензуру коллектива и становится фольклором лагеря.

Какие же особенности помогают текстам пройти коллективную цензуру?

Песня посвящена описанию быта лагеря, чаще всего – работе. Этот факт объясняется тем, что работа в лагере понимается как основное и самое главное занятие участника. Каждая песня описывает процесс труда (иногда гиперболизированно и иронично тяжелого). Приведем фрагмент одной из песен, который воплощает собой эту идею:

*Ещё немного, ещё чуть-чуть,  
Последний метр – он трудный самый.  
А я к костру домой хочу,  
Я так давно не видел лагерь.*

А.С. Башарин [Башарин] называет такие песни «локальными песнями», выделяя в качестве основной их характеристики неактуальность за пределами коллектива из-за сюжета, непонятного людям со стороны. В фольклоре археологов эти песни составляют отдельную группу, в то время как в фольклоре исследуемого нами лагеря эта группа – единственный тип песен-переделок.

Песня является результатом коллективного творчества. Большая часть песен, оставшихся в фольклоре лагеря, создана коллективом авторов. Как это происходит? Иногда текст создается во время отрядных посиделок (и тогда участие, соответственно, принимают члены одного отряда). Иногда участники лагеря придумывают песни прямо во время работы, тогда, соответственно, в создании первоначального текста принимают участие ребята из разных отрядов. Песни, которые кто-либо создает в одиночку и

затем, возможно, даже поет на общем сборе, остаются продуктом индивидуального творчества и, скорее всего, исполняются только один раз.

В качестве литературной основы выбрана песня, ежедневно исполняющаяся в лагере. К примеру, это «Пора в дорогу, старина» В. Ланцберга, ставшая основой для, пожалуй, самого известного переложения: «Пора работать, старина». Приведем отрывок из этого текста:

*Пора работать, старина, подъём пролет,  
Ведь ты же сам мечтал услышать, старина,  
Как на заре стучатся тяпки в паранет,  
И чуть звенит бакштаг как первая струна.*

Интересно также, что думают сами участники лагеря про то, почему та или иная песня сохраняется, а другие – нет. В качестве приведенных объяснений было, к примеру: «Мне кажется, зависит от состояния, в котором слушаем. И от того, как написаны, конечно» (Ж., 19 лет., г. Петрозаводск, участница лагеря в 2015-2019 гг.) и «Песня может быть вовремя или не вовремя исполнена. Если вовремя, то запоминается» (М., 22 года, г. Санкт-Петербург, участник лагеря в 2016-2018 гг.). Получается, что для самих информантов важны не только отдельные характеристики текста, но и состояние коллектива в момент первого исполнения: если участники лагеря недовольны чем-либо, то песня имеет гораздо меньшие шансы прижиться в отличие от той, что была исполнена впервые в более подходящий момент.

Напоследок стоит заметить, что, как ни странно, в нашем материале отсутствуют песни-переделки, которые бы очевидно высмеивали тот или иной элемент жизни лагеря. М. Л. Лурье [Лурье 1998: 432] пишет о том, что пародический фольклор школьников часто направлен именно на сатиру, в то время как прямая сатира в текстах, записанных в этом лагере, не встречается.

Все вышеперечисленное показывает, как устроена цензура коллектива на примере фольклора одного небольшого сообщества. Более важной становится не характеристика текста в отрыве от ситуации, а коллективная рецепция: сюда включается и узнаваемость первоисточника, и готовность всех участников воспринимать творчество, и установка на совместное создание. Фольклор становится фольклором, когда того желает коллектив, а без этого текст обречен на забвение.

### Литература

Богатырев, Якобсон 1971 – *Богатырев П.Г., Якобсон Р.О.* Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П.Г. Вопросы народного творчества. М., 1971.

Башарин – *Башарин А.С.* Песенный фольклор археологов второй половины XX века. Электронный ресурс. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/basharin1.htm> Дата последнего обращения: 23.09.2020. Режим доступа свободный.

Лурье 1998 – *Лурье М.Л.* Пародийная поэзия школьников // Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф.Белоусов. М., 1998.

Жданова 2000 – *Жданова Л.С.* Преемственность идей воспитания и развития личности // Развитие личности. 2000. № 1.

Михайловское (группа лагеря в социальной сети ВКонтакте). Электронный ресурс. URL: <https://vk.com/dobrohoty>. Дата последнего обращения: 24.09.2020.

*А. П. Липатова*

## **Становление фольклорного текста во временной перспективе**

Долгое время объектом пристального внимания ученых-фольклористов становилось то, что попало в «закрома культуры» (К.В. Чистов), а, следовательно, уже прошло «предварительную цензуру коллектива» (П.Г. Богатырев). В конце 1980-х гг. произошла смена парадигм в социально-гуманитарных дисциплинах, что повлекло за собой изменение объектов и методов исследования. «Антропологический бум» затронул и фольклористику: интересы исследователей качнулись в сторону от текста как имманентной структуры к «коммуникационным, социальным, культурным аспектам традиции» [Неклюдов 2018: 10]. Сам текст начинает интересовать исследователя уже не сам по себе, а в силу своей антропоцентричности, субъектности, в силу своей способности стать знаковым медиатором создающего и интерпретирующего дискурсы человека [Поселягин 2012]. Об этом же пишет и Н.В. Дранникова, которая замечает, что «в центре внимания фольклористов в конце XX в. оказывается не текст, а предтекстовые формы, интертекстуальные и предтекстовые отношения, происходит “антропологизация” фольклористики» [Дранникова 2015: 43].

Это задает особую перспективу исследования фольклорных текстов. Любое фольклорное образование необходимо рассмотреть в процессе его становления: до запуска так называемой цензуры коллектива; в период принятия текста; а также и после того, как цензура пройдена. Попытка наметить ключевые точки в «истории становления» фольклорного факта лежат в основе статьи.

Процесс становления фольклорного факта не линеен. «Требования» к тексту («цензура») на разных этапах могут оказаться взаимоисключающими (ср. «теорию фильтров» в социальной психологии) – прохождение одного этапа не гарантирует прохождение следующего. Помимо этого, одновременно действуют

разнонаправленные начала: с одной стороны, текст, успешно прошедший отбор, попадает в «закрома культуры» (К. В. Чистов), с другой стороны, параллельно начинают накапливаться риски, запускающие процессы его рутинизации, а иногда деградации и потери.

Рассмотрим «цензуру коллектива» каждого этапа на примере текстов фольклорной несказочной прозы.

Период предтекста – важный этап в процессе становления фольклорного факта. На этапе предтекста к повествованию применяются особые требования. Событие, легшее в основу рассказа, должно быть инициально, эксклюзивно, уникально (с точки зрения рассказчика). Но при всей невероятности события, рассказ о нем должен оцениваться индивидом, группой как истинный. В данном случае речь идет об истинности особого рода – об истинности «свидетельского показания». По меткому высказыванию Дж. Остина, сообщение расценивается как свидетельское показание, только если высказывание лица относится к перформативному типу. Только в этом случае «сообщение о таком высказывании рассматривается не столько как сведение о сказанном – во избежание передачи слухов, недействительных для суда, – сколько о сделанном, о некотором действии этого лица» [Остин 1986: 31–32]. Перформативная сила свидетельского показания способно трансформировать реальность: порождать новые культы (например, почитание источника вследствие чудесного явления на нем иконы), стать основой для пропаганды и гонений целых народов (см. [Дандес 2003: 216]) и т.д., провоцировать ритуальные убийства [Ellis 1991: 181–183]. Несмотря на принципиальную истинность перформатива, всегда находятся те, которые ставят событие под сомнение. Например, рассказы крестьян, ставших невольными свидетелями чудесного явления иконы на роднике, привлекают к себе внимание церковных властей, которые, в свою очередь, инициируют дознание по поводу чуда. Результат расследования Консистерии всегда один – «икона не явленная и не чудотворная» [Липатова 2011: 236–240].

Разность точек зрения на повествование на этапе предтекста – это не ущербность, а особое качество текста. Неслучайно Линда Дег метафорически сравнивает легендарное повествование с судебным процессом: подобно столкновению интересов истца и ответчика в суде, в области «легендарного» сталкиваются защитники и противники веры [Degh 2001: 3–4]. Показательно, что сомневаются в тексте не только слушатели (в нашем примере церковные власти, не доверяющие крестьянам – свидетелям чудесного события). Столкновение «за» и «против» происходит также и в голове рассказчика, который испытывает определенный когнитивный диссонанс в силу инициальности и уникальности события. Рассказчик начинает сомневаться, «колебаться» относительно события. Излишняя детализация рассказа, его неструктурированность, обилие повторов, клятвы в истинности рассказываемого, оговорки, касающиеся природы чудесного события, наличие сомневающегося оппонента и мн. др. – приметы «колебания» рассказчика в тексте. Создается впечатление, что рассказчик намеренно снабжает текст приметами своей неуверенности или, по крайней мере, не старается от них избавиться. На наш взгляд, за счет этого рассказчику удастся примирить две разнонаправленные модальности текста: невероятность и (но) истинность (подробнее см. [Липатова 2019: 60-70]).

Показательно, что уже на этом этапе запускаются процессы седиментации опыта: субъективного и интерсубъективного [Бергер, Лукман 1995: 114]. Вследствие седиментации появляются варианты и пересказы повествования.

Варианты, возникшие в процессе интерсубъективной седиментации, возможной тогда, «когда у нескольких индивидуумов общая биография, общий опыт» [Бергер, Лукман 1995: 113], косвенным образом свидетельствуют о том, что у данного фольклорного образования, есть потенциал, обеспечивающий ему попадание в «закрома культуры».

Второй этап – этап фольклорного текстообразования. Текст, прошедший «цензуру коллектива», существует в традиции во множестве самых разнообразных вариантов. Согласно концепции Б.Н. Путилова, существует некая иерархия вариантов события, различающиеся степенью отклонения от «магистральной» линии: варианты, вариации, редакции, версии, самостоятельные произведения [Путилов 2003: 211]. В традиции осуществляется не пересказ, а рассказ – процесс текстообразования не приостановлен (как правило, появляются квазимемораты о событии). Наличие разнообразных версий события свидетельствуют об актуальности информации, заключенной в текстах легенд, о живом характере традиции: «Любое явление жизнеспособно лишь до тех пор, пока оно способно менять структуру» [Кербелите 2006: 102].

С течением времени одна из версий может получить официальное признание – ее начинают печатать в местной прессе, транслировать в школе на уроках краеведения и т. п. Закрепленный официально сюжет (нередко в письменном слове) подвергается минимальному варьированию, которое можно сравнить с «вибрированием» в очень ограниченных пределах. Сюжет настолько сформирован и всем известен, что говорить о процессе текстообразования не приходится. Информанты пересказывают всем известную информацию. Официальное признание события и, соответственно, фиксация (нередко письменная) единственно верного сюжета могут привести к рутинизации, консервации и даже к деградации устной традиции.

На этапе предтекста фольклорного факта происходила своего рода борьба за «истинность» рассказа о невероятном событии. На третьем этапе борьба за истинность увенчивается победой. Это, в свою очередь, разрушает необходимый для легендарных текстов баланс невероятного и истинного: чудо превращается в историю, легенда – в предание.

Важно подчеркнуть, что именно тексты, «переживающие» последний этап своего становления, как правило, попадают в сбор-

ники и указатели. Анализ текста самого по себе, без учета его «антропоцентричности» и «субъектности» (Н. Поселягин) значительно обедняет (иногда и делает практически невозможным) понимание процессов, происходящих в традиции.

### Литература

Дандес 2003 – *Дандес А.* «Кровавый навет», или Легенда о ритуальном убийстве: антисемитизм сквозь призму проективной инверсии (1989) // Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ. Сб. ст. / Сост. А.С. Архипова. М., 2003. С. 204–231.

Дранникова 2015 – *Дранникова Н.В.* «Фольклор»: к вопросу об истории употребления термина и его значения в русской науке // Труды Карельского научного центра РАН. 2015. № 8. С. 39–45.

Липатова 2011 – *Липатова А.П.* Архивные дела о якобы явившихся иконах как источник этнографических исследований // Этнография Алтая и сопредельных территорий Материалы международной научной конференции. Под редакцией Щегловой Т.К. Барнаул, 2011. С. 236–240.

Липатова 2019 – *Липатова А.П.* Вариативность легенды. М., 2019.

Бергер, Лукман 1995 – *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.

Кербелите 2006 – *Кербелите Б.* Новые возможности структурно-семантической классификации сказок // Проблемы структурно-семантических указателей: Сборник статей. / Под ред. А.В. Рафеевой. М., 2006. С. 93–113.

Неклюдов 2018 – *Неклюдов С.Ю.* Фольклор на «антропологическом повороте» // Фольклор и антропология города. 2018 Т. 1 С. 9–13.

Остин 1986 – *Остин Дж. Л.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. Теория речевых актов. / Общ. ред. Б.Ю. Городецкого. М., 1986. С. 22–129.

Поселягин 2012 – *Поселягин Н.* Антропологический поворот в российских гуманитарных науках // НЛЮ. 2012. № 113 (<http://magazines.russ.ru/nlo/2012/113/po5.html>).

Почепцов 1987 – *Почепцов Г.Г.* (мл.). Коммуникативные аспекты семантики. Киев, 1987.

Путилов 2003 – *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура; In *memoriam*. СПб., 2003.

Тодоров 1997 – *Тодоров Цв.* Введение в фантастическую литературу. / Пер. с фр. Б. Нарумова. М., 1997.

Degh 2001 – *Degh L.* Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre. Indiana University, 2001.

Ellis 1991 – *Ellis B.* ‘Contemporary Legend’ – Cracks or Break-throughs? // *Folklore*. 1991. Vol. 102. №. 2. P. 183–186.

*М.-В. В. Моррис, Д. И. Гласс*

## **Ирландские повстанческие песни: прагматика исполнения и восприятия после Соглашения Страстной Пятницы**

Наша лекция представляет собой краткий очерк методологии и итогов сразу двух исследований: онлайн-поля, анкетирования и глубинных интервью с ирландскими республиканскими активистами (М.-В. Моррис) и включенного наблюдения за панк-сценой в Ирландии (Д. Гласс). Сопоставив ответы, полученные в ходе исследования № 1, с эмпирическими данными, полученными в ходе исследования № 2, удалось дополнительно подтвердить ранее сделанные выводы.

Предметом исследования № 1 служили ирландские повстанческие песни в их бытовании в республиканских кругах после Соглашения Страстной Пятницы 1996 года: эта дата считается официальным концом вооруженного противостояния в Северной Ирландии. Согласно Соглашению, Временная Ирландская Республиканская Армия (PIRA, «провосы») складывала оружие и прекращала вооруженную кампанию, а бороться за объединение Ирландии впредь предлагалось сугубо мирным и парламентским путем, в рамках уже существующих британских властных институтов. Само собой, далеко не все ветераны гражданской войны согласились с таким решением, по факту делавшим годы кровопролития бессмысленными; республиканцы, отказавшиеся сложить оружие, сформировали ряд подпольных организаций и продолжили вооруженную борьбу. Некоторые из этих движений оказались весьма кратковременными, а некоторые остаются активными и по сей день. В рамках исследования № 1 автора интересовала прагматика и актуальность повстанческих песен именно в этих кругах – однако, учитывая положение и уязвимость потенциальных информантов перед законом и силовыми структурами, выйти на доверительную коммуникацию и вместе с тем обеспечить безопасность и анонимность как информантов, так и исследователя, представлялось нетривиальной задачей.

В условиях невозможности очного полевого исследования и включенного наблюдения подготовка для входа в поле заняла несколько лет. С одной стороны, исследователь связывался с легальными республиканскими организациями – политическими партиями, поддерживающими борьбу за восстановление целостности территории Ирландии – с просьбой об интервью, что в итоге привело к установлению контакта с одним из ключевых спикеров «мирной» части поля. Следует отметить, что далеко не все активно присутствующие онлайн республиканские партии и организации отвечали на запрос исследователя, что в известной степени лимитировало выборку. В итоге исследователю удалось взять серию письменных и телефонных интервью под аудиозапись с представителями партии Republican Sinn Féin – наиболее старой и авторитетной республиканской политической организации, также отличающейся наибольшим плюрализмом мнений.

Что же касается военных активистов, то здесь, после продолжительного виртуального нетворкинга, проходившего независимо от опросов невоенных активистов, исследователю удалось получить контакты анонимного пользователя Telegram, который, как подразумевалось, имел отношение к вооруженному сопротивлению и сообщил, что ряд активистов были бы заинтересованы принять участие в опросе – при соблюдении полной анонимности. Для достижения этого коммуникация исследователя с информантами велась через посредника – означенного пользователя. Посреднику были переданы вопросы для анкетирования, после чего, спустя довольно продолжительный период времени, исследователь получил отсканированные изображения письменных ответов на опросник. После перепечатывания исследователем текстов ответов в сводную таблицу, изображения были удалены без возможности восстановления как исследователем, так и посредником. Возраст, пол, образование, место жительства и род занятий информантов остались исследователю неизвестны.

В обоих случаях – как для интервьюирования мирных активистов, так и для анкетирования военных – планы интервью и анкеты

были составлены одинаково. Вопросы вооруженной кампании и чего бы то ни было, что могло бы быть инкриминировано респондентам согласно действующему законодательству, не затрагивались. Рассматривались жанровые границы *rebel music* в представлении информантов; основные функции повстанческой музыки в современном республиканском движении; отношение информантов к эксплуатации радикально-республиканской эстетики в рэп-культуре; отношение информантов к панк-музыке, традиционно, как правило, считающейся музыкой социально-заряженной и протестной.

После написания первого drafts статьи по итогам исследования текст, согласно имевшейся первоначальной договоренности, был направлен «мирным» информантам и анонимному посреднику для ветирования или снятия той или иной информации; то же было повторено после редактирования текста по получении замечаний рецензента. Следует отметить, что никто из информантов не пытался цензурировать текст статьи или как-либо комментировать выводы исследователя; правки свелись к подсказкам дополнительных медиакейсов, существенно обогативших фактический материал исследования. Исследователь продолжает поддерживать контакт с «мирными» информантами и планирует очную экспедицию в Ирландию по окончании пандемии коронавируса.

Выводы исследования № 1 оказались следующими:

Канон республиканской *rebel* музыки формируется не только на основе сугубо ирландской повстанческой тематики, но в т.ч. и на основе соответствия довольно жесткому морально-этическому кодексу, не связанному непосредственно с политической ситуацией в Ирландии. Этот этический аспект для большинства информантов приоритетен по сравнению с «ирландскостью» при определении песни как *rebel* или не *rebel*.

Помимо просветительской и коммеморативной функций, *rebel* музыка связывается информантами в основном с противодействием анти-республиканской стигме и цензуре в публичном

дискурсе. Она, в подавляющем большинстве случаев, лишена черт пропаганды, направленной «вовне», и предназначена для внутригруппового преодоления морального и физического давления, оказываемого на сообщество.

Песни, эксплуатирующие характерную военно-республиканскую символику и даже высказывающие те же политические лозунги, но не отвечающие жесткому морально-этическому кодексу, на который так или иначе ссылаются информанты, не рассматриваются теми как республиканские – напротив, они воспринимаются либо недоброжелательно-нейтрально, либо как откровенно вредное и враждебное явление.

Панк-культура не рассматривается как rebel музыка – так как панк-активисты, в большинстве своем, не противостоят анти-республиканской стигме и пытаются избежать ассоциации с республиканцами, даже когда принимают участие в республиканских инициативах. При этом интересно, что принадлежность музыкантов и активистов к «ирландским» ирландцам или к ирландской диаспоре не имеет для республиканских слушателей большого значения – в отличие от большинства «цивильных» ирландцев.

Rebel музыка нередко считается как rebel ввиду исполнения в определенных неформально маркированных локациях – маркированность которых для стороннего зрителя неочевидна, но хорошо известна людям, включенным в локальный политический контекст.

Что касается исследования № 2, которое помогло предоставить сравнительные эмпирические данные о перформативных практиках ирландской панк- и rebel-сцены, то оно осуществлялось путем включенного наблюдения, без глубинных интервью и глубоких личных контактов с респондентами. Однако в ходе его удалось выявить следующие паттерны, которые совпали с частью выводов исследования № 1:

Панк-сообщество в Ирландии не ориентировано на республиканский протест. Даже когда панки и участвуют в совместных социальных акциях, они всегда подчеркивают, что НЕ являются республиканцами.

Сама по себе rebel музыка иногда может нести «панк флер», но скорее ближе к смеси фолка и гаражного рока, чем к панку как таковому.

Многие диаспорные музыканты, которые считаются панк-музыкантами, относят себя к симпатизирующим республиканским идеям. Более того, некоторые даже включаются в обычные республиканские сборники.

Концерты rebel музыки проходят типично для городских рок-концертов. Локации являются маркированными, но неформально; формально закрытых концертных локаций нет, среди слушателей может оказаться кто угодно; контекст становится понятен по репертуару и по поведению слушателей.

Таким образом, в ходе двух независимых исследований с различной методологией удалось прийти к одним и тем же выводам, взаимно верифицирующим друг друга.

*С. Ю. Неклюдов*

## **Структурная фольклористика в Советском Союзе, ее истоки и итоги**

Структурная фольклористика возникает как синтез традиционно-фольклористических подходов с методологией смежных дисциплин – культурной антропологии, лингвистики, семиотики, информатики. В ее основе лежат представления о знаковой природе текста и его элементов; кроме того, при своем формировании структурная фольклористика особо связана с исследованиями социальной организации и социальной психологии архаических и традиционных обществ.

Появление в Советском Союзе структурной фольклористики, в полной мере утвердившей свое место в области гуманитарного знания и в некотором смысле противостоящей другим направлениям изучения устных традиций, происходит в 1960-е – 1970-е годы.

Проблемам реконструкции мифологического прототекста посвящены труды Вяч.Вс. Иванова и В.Н. Топорова, активно использующих инструментарий семантических оппозиций К. Леви-Строса. Е.М. Мелетинский при историко-генетическом изучении поэтики основывается на совмещении синтагматического и парадигматического, синхронического и диахронического уровней анализа текстов устной и книжной словесности в их жанровой обусловленности, включая миф, сказку, эпос и их развитие в литературной традиции. Специфика фольклора в информационном аспекте изучена К.В. Чистовым, разграничившим «естественный» («контактный») и «технический» типы коммуникации, что позволило отделить механизм бытования традиции фольклорной от нефольклорной (прежде всего, письменной, литературной). Новый принцип систематизации «малых фольклорных жанров» предложен Г.Л. Пермяковым, который разработал систему, полностью охватывающую паремиологический фонд на основе по-

нимания паремий как знаков ситуаций, инвариантных по отношению к конкретным пословицам и поговоркам.

В 1980-е годы грань между фольклористикой «структурной» и «традиционной» постепенно стирается. Происходит, с одной стороны, смягчение крайностей структурно-семиотического подхода и, с другой, его аналитический аппарат, продемонстрировавший свою эффективность, перестает отторгаться советской фольклористикой как специфический лишь для узкого круга исследователей «московско-тартуской школы» – практически он становится «всеобщим достоянием» ученых, занимающихся устной словесностью. По времени это почти совпадает с появлением в мировой науке постструктуралистских концепций.

Наконец, методологические приобретения нашего времени (в теории коммуникаций, социологии, психологии, когнитологии и др.) позволяют усовершенствовать аналитический инструментарий данной дисциплины и расширить ее предметное поле.

*С. Ю. Неклюдов*

### **Этнографический факт и «этнографический фольклор»**

В ходе полевых исследований собиратель сталкивается не только с «фольклором» как таковым (= текстами, особым образом структурированными, выделенными из спонтанной речи) или с «этнографическими фактами» (= реально наблюдаемыми обычаями и обрядами), но также с рассказами местных жителей об этих обычаях и обрядах. Однако при сравнении подобных рассказов с самой ритуальной традицией часто обнаруживается отнюдь не полное совпадение (или полное несовпадение) с ней таких «устных экспликаций». Это, несомненно, не «этнография» в собственном смысле слова, а своего рода «этнографический фольклор», соотношение которого с описываемой им практикой должно быть изучено отдельно.

Содержанием этих текстов зачастую оказываются не реальные истории, которые могли бы соответствовать данной практике, а инструктивное изложение «правил»: как надо (либо как не надо) осуществлять те или иные ритуальные действия, как предписано (либо как не рекомендуется) поступать в той или иной ситуации ритуализованного быта. Речь, следовательно, может идти о формах «положительных» и «отрицательных», которым в свою очередь соответствуют предписания и запреты, относящиеся к обрядовой практике, к повседневным обычаям и обычновениям.

Акциональный и вербальный тексты дают принципиально разное понимание предмета: «инструментальное» (мы видим производимые действия и способны его описать) и «казуальное» (нам рассказывают о поводах и достигаемых целях обряда, редко – о его религиозно-мифологических значениях). Сам носитель традиции, предлагающий свое толкование обряда, обычно не обладает глубоким сакральным знанием, а его участие в ритуальном акте, имеющее инерционный, почти автоматический характер, регулируется общей традицией и собственной привычкой. Чаще всего мотивации участника обряда являются превентивными («на

всякий случай») и прецедентными («так делают»), обусловленными лояльностью к установленному порядку («так положено»).

Наконец, просьба объяснить значение обряда, о котором человек ранее, возможно, не задумывался, включает механизм спровоцированной рефлексии, но материал для нее черпается из той же традиции; в этом смысле она вполне аутентична и репрезентативна. Однако конструируемая с ее помощью ритуально-магическая реальность не вполне совпадает с той обрядовой практикой, участником которой является интерпретатор.

*И. О. Никитина*

### **Социокультурный аспект в изучении греческого похоронного обряда на балканославянском фоне**

В сферу наших научных интересов входит как изучение традиционного похоронного обряда на основе материалов, собранных в ходе экспедиций у носителей традиционной культуры (села Южного Крита), так и изучение современной трансформации похоронного обряда на основе сведений, полученных от сотрудников агентств ритуальных услуг (Афины, Ханья). Если первый случай лежит в области традиционной фольклористики, то второй относится к области социальной и городской антропологии. Также проводится сопоставительный анализ греческого материала с исследованиями в балканском ареале. Цель работы по сопоставлению двух форм обряда – зафиксировать преемственность и вычленил новые элементы в современном обряде. Это невозможно без использования методов социальной антропологии.

При работе с информантами в деревнях использовался вопросник А.А. Плотниковой [Плотникова 1996], что позволяет сопоставить элементы обряда в Греции и в странах балканославянского ареала. Для изучения современной модификации обряда в городской среде нами был разработан специальный вопросник для работников похоронных агентств. При его составлении были учтены изменения, которые обряд претерпел в условиях урбанизации и индустриализации. Как отмечает А.Д. Соколова, обязанности, которые в традиционной культуре по отношению к умершему выполняли его родственники, в современном мире берут на себя похоронные агентства [Соколова 2011]. У носителей традиционной культуры знания о смерти неизбежно связаны с личным опытом утраты близких людей, а для агентов ритуальных услуг такая информация связана с профессиональной деятельностью. Поэтому в первом случае нужно внимательно следить за изменением эмоционального состояния информанта, чтобы не нарушать этические нормы при сборе информации.

При изучении городского обряда необходимо было учесть реалии современной греческой жизни, такие как экономический кризис (стремление сократить расходы на похороны), урбанизация (катастрофическая нехватка мест на кладбищах), значительная роль Греческой Православной Церкви (в вопросах кремации, эксгумации костей, отпевания самоубийц и т.д.).

В настоящем исследовании были проанализированы социокультурные факторы, повлиявшие на трансформацию похоронного обряда в городской среде. К ним относятся как изменение социальных связей, утрата связи с землей, психология вытеснения смерти из сознания, так и глобальные факторы (индустриализация и урбанизация). При рассмотрении современного похоронного обряда в сопоставлении с традиционным были сделаны выводы о том, что структура обряда в целом сохранилась, однако некоторые элементы, например, традиция оставлять умершего дома, были утеряны в связи с вышеуказанными факторами.

Таким образом, при изучении современного похоронного обряда важно опираться на исследования традиционного обряда на балканославянском фоне, а также учитывать, что данное исследование относится к области городской антропологии и затрагивает по большей части человека и социальные отношения. Информанты в деревнях являются носителями традиции, а информанты в похоронных агентствах – профессионалами, предоставляющими информацию по своей сфере деятельности. Городской обряд можно назвать упрощенной версией традиционного обряда, сохранившегося в сельской местности, но это не делает его менее ценным объектом для изучения, потому что отмирание старых традиций сопровождается созданием новых.

### **Литература**

Плотникова 1996 – *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996.

Соколова 2011 – *Соколова А.Д.* Похороны без покойника: трансформации традиционного похоронного обряда // Антропологический форум. 2011. № 15. С. 187–202.

*Д. С. Олексюк*

### **Исследование народных песен греков южной Албании (на материале сборника Михалиса Лялюци)**

Данное исследование базируется на материалах, полученных в ходе этнографической экспедиции в Южную Албанию. Главным информантом выступил Михалис Лялюци (1935 г.р.), который относится к старшему поколению греческой общины в этом регионе, а, следовательно, является живым носителем традиции. Г-н Лялюци в настоящее время занимается вместе с сыном частным бизнесом, а, кроме того, собирает народные песни региона Химары и, в частности, села Паляса. Г-н Михалис составил сборник, включающий 84 текста, записанных латиницей с учетом местного говора. Диалектные особенности – это первый важный фактор, который следует принять во внимание при изучении греческой общины на юге Албании. Говор в деревне г-на Лялюци именуется самими жителями *παλασικά* [palasika] и имеет ряд незначительных отличий от литературной нормы. Первые достаточно полные исследования в области новогреческой диалектологии принадлежат Георгиосу Хатзидакису [Hatzidakis 1980]. Одним из критериев выделения диалекта или говора он считал фонетические различия. Так, например, в говоре села Паляса присутствуют шипящие, не характерные для стандартного новогреческого, а также наблюдается явная тенденция к исчезновению звука [γ].

Вторым важным фактором является то, что в исследуемом регионе греческий язык – херитажный, а потому испытал на себе заметное влияние албанского. Это можно заметить по неточностям в словоделении, ошибках в окончаниях глаголов, а также по присутствию албанских заимствований в песнях на греческом языке.

Г-н Лялюци в своем сборнике поместил не только тексты песен, на основании которых можно изучать говор региона, но и проявил себя как внимательный собиратель народных традиций в целом. Так, он приводит в своей рукописи заметку о палясском

карнавале, фотографии молодых людей в народных костюмах и краткие сведения об истории села.

Тексты песен, помещенных в сборник, можно разделить на несколько групп, отталкиваясь от их тематики.

Так, можно выделить тексты песен, относящихся к календарному циклу. В их числе колядки, исполнявшиеся во время обходных обрядов: «Arhi Minja Q'Arhi Xronja» (исполнялась в канун Рождества) и «Tou Llazaru» (исполнялась в Лазареву субботу).

Вторую категорию образуют песни о любви. Например, песня «Kënga e Qeranës». Этот текст выделяется на общем фоне, поскольку начинается песня по-албански, а заканчивается по-гречески: мы можем наблюдать переключение языкового кода, характерное для жителей этих приграничных территорий.

Третью категорию составляют песни патриотического характера, в которых воспеваются храбрость героев-защитников, сражающихся с турками. В песнях этой группы иногда особо упоминаются семь греческих деревень, расположенных в этом регионе. Одна их песен, например, даже имеет соответствующее название «Efta Xorja» («Семь деревень»).

Разумеется, в сборнике представлены и другие категории песенных текстов. В совокупности они являются уникальным материалом, сохраняющим греческую фольклорную традицию региона. Это очень важно, поскольку народные песни – часть устойчивой традиционной системы, отражающая ценности и язык населения [Толмачев 2006].

В настоящее время греческая община на юге Албании переживает период упадка, поскольку младшие поколения не ощущают себя частью греческого мира в той же мере, что и их предки. Г-н Лялюци, например, с сожалением рассказывал о том, что его внуки уже практически не говорят на греческом языке. Таким образом, благодаря таким информантам, как г-н Михалис у современ-

ных исследователей есть уникальная возможность запечатлеть уходящую традицию.

### **Литература**

Новик 2018 – *Новик А.А.* Семейные истории как акт коммуникации в албанско-греческом пограничье: по материалам экспедиции в Химару в 2018 г. // Балканский тезаурус: коммуникация в сложно-культурных обществах на Балканах, Москва, 2019.

Толмачев 2006 – *Толмачев Ю.А.* Народное музыкальное творчество: учебное пособие, Тамбов, 2006.

Natzidakis 1980 – *Χατζιδάκης Γ.Ν.* Γλωσσικάί έρευναί, 1980.

*А. А. Панченко*

## **Когнитивные подходы в фольклористике и антропологии религии**

Одна из ключевых проблем фольклористики состоит в объяснении семантической и синтагматической устойчивости повествовательных сюжетов. Что позволяет тому или иному набору мотивов сохраняться в устном бытовании на протяжении тысячелетий, мигрировать на многие тысячи километров и адаптироваться в самых разных социальных, культурных и религиозных условиях? Вправе ли мы предполагать, что сюжет, демонстрирующий столь высокую степень адаптивности и жизнеспособности, обладает каким-либо «устойчивым значением»? Или процессы де- и реконтекстуализации могут приводить к полной трансформации его семантики? Но что в таком случае обеспечивает внутреннюю устойчивость именно такой последовательности мотивов? По всей видимости, попытка ответить на эти вопросы неизбежно должна быть сопряжена с изучением непосредственных контекстов существования и трансмиссии той или иной сюжетной формы.

Существующие в этой области объяснительные модели, – будь то структурализм, психоанализ или различные виды социально-исторического редукционизма, – уделяют преимущественное внимание генезису и семантической типологии сюжетов, оставляя в стороне проблему их воспроизводства, миграции и адаптации. Более надежным инструментом здесь, по всей видимости, следует считать методы и концепции, сформированные «теорией мемов» и когнитивным религиоведением. Лекция посвящена перспективам использования этих подходов в фольклористике и антропологии религии.

*Н. В. Петров*

### **Информант vs собеседник:**

#### **что на самом деле хочет рассказать человек**

Для того, чтобы составить представление об этнических стереотипах, обрядовых практиках, бытующих в определенном регионе, исследователям необходимо провести анализ множества интервью, записанных от людей, имеющих порой совершенно разный культурный и социальный бэкграунд, различный опыт рассказывания историй. Из интервью вычлняются, а затем и подвергаются разнообразным аналитическим процедурам значимые для ученого содержательные сегменты, во многом определяемые как материалом тематического вопросника, так и конкретным интересом интервьюера. В итоге получается публикация, в которой фольклорист или антрополог создает свое и отчасти конструирует мнение читателя о «бытовании традиции» – сложном переплетении отдельных высказываний рассказчиков.

Представление о традиции как о чем-то целостном формируется в дисциплине благодаря использованию фольклористами определенного языка – это своего рода нерелефлируемые высказывания, которые приписывают традиции «голос», некую точку зрения. Когда современный исследователь на страницах своих работ говорит о «традиции», он суммирует очень разный социальный и нарративный опыт рассказчиков, однако использует общие места фольклористического стиля. В итоге складывается иллюзорное впечатление, что «традиция» может «говорить о прошлом», «имеет свою точку зрения», что, конечно, несколько огрубляет реальное положение дел.

В лекции я покажу, как анализ отдельно взятого интервью может дать несколько иной взгляд на т.н. «традицию», показать, как выстраиваются тексты, которые мы называем фольклорными; каким образом частная память и социальный опыт определенного человека выдерживают коммуникативный натиск собирателей-фольклористов с их подчас довольно странными вопросами; как

условия коммуникации влияют на степень развернутости нарратива. Я проанализирую интервью, записанное мной и А.Б. Морозом в экспедиции центра «Сэфер» в Лепеле (23–31 июля 2014 г.) от Марии Константиновны Пшонко.

Оно состоит из (1) фактов биографии; (2, 3) рассказов-воспоминаний о евреях, у которых она работала и быт которых наблюдала, собственно этнические нарративы о евреях, о которых она слышала; (4) текстов, которые можно определить как рассказы о фольклоре населения Лепельщины. Если еврейский блок текстов во многом инспирирован вопросами собирателей, то тексты не этноконфессиональной тематики Мария Константиновна воспроизводит без малейшего стимула со стороны. В то же время интересующие собирателей темы спаяны в интервью с жизненной канвой рассказчика, которая и оказывается доминирующей. В целом, это довольно обычная ситуация, когда накопление этнических стереотипов связано с ранним детским опытом рассказчицы. Лекция основана на статье 2015 года [Петров 2015].

### **Литература**

Петров 2015 – Петров Н.В. «На меня всё говорят: “ты на яўрейку похожа!”»: Индивидуальное интервью в системе знаний о традиции // Лепель: память о еврейском местечке / Отв. ред. С. Амосова. М., 2015.

*А. А. Поспелова*

### **Эмоциональный канон праздника постсоветской деревни**

День деревни появился на территории Архангельской области в 1990-е гг. За 20 с лишним лет существования у Дня деревни выработался свой канон сценария, изменяющийся в частности, но практически неизменный по структуре вне зависимости от составителя сценария или наличия заведующего клубом. Корпус текстов, ставший материалом для анализа, представляет собой 12 сценариев праздничных концертов, организованных клубом деревни Белошелье Лешуконского района с 1998 по 2012 гг. Обязательной частью сценария Дня деревни является историческая справка. Она зачитывается ведущими со сцены и в основном представляет собой выдержки из книги краеведа А.В. Новикова «Лешуконье» (1999). Так зритель узнает историю деревни, биографии жителей и актуальную статистику. Вторая часть сценария состоит из текстов наивного стихотворного творчества и небольшого числа вводных реплик ведущих. Если первая (историческая) часть является обоснованием самого праздника, «дня рождения» деревни, то стихотворения становятся риторической рамкой праздника.

Выделение наивной литературы в отдельный тип письма часто делается через противопоставление литературе, принимаемой за образец, «ненаивной», и фольклорным текстам. Говоря о специфике наивной литературы, Н.Н. Козлова и И.И. Сандомирская отмечают, что, как правило, «высокая культура – культура универсальная, т.е. все то, что не является этноспецифическим. Фольклор же – то, то не является высокой культурой, но в то же время, несомненно, присутствует в культуре как элемент целого. Помещение наивного текста в эту дихотомию не предусмотрено... Интерес к “наивному письму” – симптоматика отхода от советской культуры» [Козлова, Сандомирская 1996: 39]. При спорности множества выдвинутых и обсуждаемых критериев, один по-прежнему остается действующим. Если «человек говорит от

себя, но не своим языком» [Козлова, Сандомирская 1996: 18], по всей видимости, перед нами текст «наивной литературы».

М.Л. Лурье писал о специфической амбициозности авторов «наивной литературы»: «как значимое и ценное осознается обычно не художественное совершенство произведения, а исключительность своего содержания, и автор видит свою заслугу именно в том, что “донес” это содержание до других людей – односельчан, потомков, потенциальных читателей» [Лурье 2001: 23]. Отношение к прозаическим записям такого рода как к источникам не вызывает такого эмоционального недоумения, как чтение стихотворений «наивных» сочинителей. Причем «наивные» стихотворения опознаются легче «наивной» прозы. Если основная цель автора подобного текста – дополнить контекст истории, показать свою правду, тогда как с этой целью соотносится стихотворное творчество? Зачем оформлять свой «жизненный материал» в стихотворную форму? Формальная организация текста в столбик выдает серьезное намерение автора – стать поэтом, Автором.

Рассмотрим небольшой фрагмент стихотворения, приведенного в сценарии праздника 2007 года в деревне Белошцелье.

*Не исчезай, мое село –  
Твой берег выбрали поляне,  
И ты в него, судьбе назло,  
Вцепилось своими тополями.  
Прижмись стогами на лугу  
И не забудь в осенней хмари:  
Ты – будто «Слово о полку» –  
В одном бесценном экземпляре. [ФА СПбГУ Леш-16. Л. 27]*

Стихотворение завершает сценарий «Вечера встречи “Не исчезай, мое село”». В тексте сценария имя автора не указано. Его автор – Николай Фёдорович Дмитриев (1953–2005), уроженец деревни Московской области, с 1977 года член Союза писателей. Стихотворение Н.Ф. Дмитриева можно отнести к области «наивной литературы» несмотря на то, что его автор состоял в институции,

признающей его писательскую деятельность. Составители сценария ставят текст Дмитриева в один ряд с подобными стихотворениями неопределенного авторства, оказавшимися вместе лишь по причине тематического соответствия сценарию праздника: «дело не в том, кто писал, дело в предмете» [Аверинцев 1994: 108].

Когда сценарий белощельского праздника только попал к нам в руки, нас – участников экспедиции – поразило несоответствие описываемой в стихотворении действительности с тем, что мы наблюдали в деревне Архангельской области. Даже судя по ответам на запрос в Google, география распространения этого стихотворения невероятна: сибирское село Еремино отмечает 220-летие, Карагайский район (Пермский край) отмечает 85-летие, ученица 10 класса пишет об исчезнувшем селе Кировской области и т.п. Очевидно, что ни поляне, ни тополя, ни стога, ни «Слово о полку Игореве» не имеют значения при выборе стихотворения для сценария или статьи к юбилею деревни.

В сценарии довольно редко указываются авторы стихотворений. Это делается только в том случае, если стихотворение написал уроженец Белощелья или соседних деревень: «Стихотворение “Мама” – Матвеевой из Олемы читает Семенова Анна Арсентьевна» [ФА СПбГУ Леш-16. Л. 35], «Песня “Щельванская”. 1. Сочинителем этой песни был местный белощельский крестьянин Семен Борисович Семенов. <...> А вот еще послушайте его стихот. Это стих-ние мы нашли после смерти Чур. Алексея Даниловича» [ФА СПбГУ Леш-16. Л. 42]. Эти стихотворения, как и все остальные, тематически включены в общий массив сценария. Однако в отличие от безличных подборок, наделены авторством. Указание автора некоторых стихотворных текстов подчеркивает значимость истории этой конкретной деревни в контексте большой (в том числе литературной) истории. Тем самым не текст стихотворения, а наличие и указание его автора важнее для его включения в праздничный сценарий. Если исторические справки и хронологические таблицы подчеркивают величественность истории деревни, то обнаружение авторства нескольких текстов

свидетельствуют о величественности словесной культуры деревни.

По содержанию тексты земляков, то есть белощёл, никак не отличаются от стихов Н.Ф. Дмитриева и других неуказанных авторов. Как уже отмечалось, несоответствие окружающей действительности и фактам большой истории не важны для включения стихотворения в сценарий. Все факты проговариваются в других типах текстов, нестихотворных. Для лирики отводится роль эмоционального переживания и «тягостных раздумий о судьбах моей родины».

Приведу стихотворение еще одной уроженки Белощелья, Евгении Гавриловой:

*Север мой любимый,  
Милый край родной,  
Лес под небом синим,  
Склоны над рекой.  
Тишиной все дышит,  
Счастье и покой,  
Точно, как природа,  
Раннею весной.  
Здесь мы все родились,  
Здесь теперь живем,  
И о жизни этой  
В песнях мы поем.  
Как чудесны песни  
В милой слободе.  
Протяжные, задушевные -  
Нет таких нигде!  
А какие люди  
В северном краю!  
Их, скажу вам честно,  
Очень я люблю [ФА СПбГУ Леш-16. Л.28].*

Далее следует перечисление особенных качеств жителей северного края (добрые, сердечные, красивые, счастливые) и их бытовых занятий (рыбалка, выпас скота, топка печи, заготовка запасов на зиму, выпечка пирогов и т.п.). Уникальность деревни и ее жителей (вспомним у Дмитриева: «Не забудь в осенней хмари:/ Ты .../ В одном бесценном экземпляре») подчеркивается с помощью статичных и типичных «психологических» пейзажей и аккумуляции ценности обыденной жизни.

Как уже не раз отмечалось, одним из признаков наивной литературы (помимо некалфицированнойности ее авторов) выступает ориентация на содержание, а не на форму. Если выделять наивную литературу по принципу бинарных оппозиций, то, безусловно, так и есть. Однако хочется уточнить некоторые особенности словесного творчества такого рода в связи с противопоставлением формы и содержания.

Во-первых, в случае со стихотворным творчеством, форма имеет значение. Речь не идет о ее совершенстве или о тщательном отборе художественных приемов, почерке определенного автора. Сам выбор не прозы, а стихов свидетельствует о намерении автора а) заявить о себе как о поэте, то есть литературном деятеле, творце; б) о желании говорить не о «жизненном материале», а об эмоции. Выбор формы автоматически совпадает с выбором рода литературы – лирики. Самая распространенная тематика этих стихотворений – любовь к малой родине. Причем любовь часто связывается с памятью: если ты помнишь деревню, ты приедешь на праздник и так выразишь свою к ней любовь. Как замечает Лурье, «концепт памяти вообще занимает ведущие позиции в творческом сознании многих “наивных” авторов» [Лурье 2001: 28]. Эта тема не дает возможности обратиться за помощью с формой к лирике традиционного фольклора. Тем более, автор, заявляя о своем Авторстве, хочет войти в контекст Литературы, с приемами и образами которой он пытается работать. Творчество поэтов-деревенщиков в этой связи дает большое подспорье для современных сочинителей. Так, стихотворение Н. Рубцова «В

этой деревне огни не погашены» часто исполняется в качестве застольной песни.

Во-вторых, содержание отличается от прозаических излюбленных жанров наивной литературы, поскольку не предлагает конкретных фактов, историй из биографий и других важных мельчайших подробностей жизни деревни. В тексте сценария стихи часто выступают в качестве иллюстрации, картинки-заставки по конкретному случаю. Если ведущие награждают почтальонов, то будет подобрано стихотворение про почтальона. В таком случае можно говорить о «стихотворении на случай»: только не написании, а использовании. Существенная часть стихотворений посвящены темам деревни, дома и жизни пожилых жителей. В определенном смысле можно сказать, что они также написаны «на случай» праздника деревни.

Вертикальная организация текста влечет за собой лирическое осмысление мира. Содержанием («жизненным материалом») является не окружающий мир, а личные переживания автора, составителя сценария и исполнителя. Нельзя однозначно сказать, что в таких стихотворных текстах конструируется определенный образ деревни: он получится крайне условным и обобщенным. Уникальность деревни и ее жителей, на которой настаивают авторы, становится не фактом, а переживанием создателя текста и его слушателя.

Итак, стихотворные тексты в сценариях праздников дополняют содержание исторических справок. В них предлагается способ отреагировать на фактический материал эмоционально. С одной стороны, стихотворения отбираются по критерию «автор – земляк», с другой – большой массив подобных текстов лишены указания автора. Если в первом случае эмоциональное переживание возникает на основе сопричастности высокой культуре, то во втором эмоция конструируется в большей степени самим текстом стихотворения, его риторической наполненностью. Стихотворения «наивных» сочинителей, звуча со сцены, создают канон вос-

приятия мира, современного слушателю. Так, к примеру, переживание об угасании деревни, с одной стороны, вписано в историческую часть сценария – это заключительный этап истории деревни, с другой стороны, стихотворные комментарии ведущего риторически оформляют историю и предлагают жителям принять на себя роль героев, которым можно или поклоняться, или петь хвалу. Праздничная обрядность постсоветской деревни становится контекстом для нового бытования литературных текстов – уже без авторства. Эти стихотворения формируют эмоциональный канон деревни в рамках праздничного публичного дискурса и предлагают способ отреагировать на историю деревни, пережить праздник единения локального сообщества.

### *Сокращения*

ФА СПбГУ Леш-16 – Архив фольклорного кабинета филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, Лешуконское собрание, 2016 г.

### **Литература**

Аверинцев 1994 – *Аверинцев С.С.* Авторство и авторитет // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 105–125.

Козлова, Сандомирская 1996 – *Козлова Н.Н., Сандомирская И.И.* «Я так хочу назвать кино». «Наивное письмо»: опыт лингвосоциологического чтения. М., 1996.

Лурье 2001 – *Лурье М.Л.* О феномене наивного сочинительства // «Наивная литература»: исследования и тексты. М., 2001. С. 15–28.

*Д. А. Радченко*

## **Образ города: как изучать восприятие мест при помощи ментальных карт**

Семинар будет посвящен работе с восприятием пространства в антропологических исследованиях при помощи метода ментальных карт. Любая карта является социальным продуктом – она создается для осуществления контроля над территорией в рамках определенных политических институтов, отражает конвенции о мире и существующих в нем объектах как обозримых, имеющих четкие границы и управляемых явлениях. Метод ментальных / психологических карт – «изображения местности, выполненного информантом по просьбе исследователя» [Веселкова 2010: 6] – был выработан в рамках культурной географии, но затем получил популярность в социологии и антропологии города. Он позволяет узнать, как выстроен «опыт города» у его жителя через создание спонтанного наброска, выявить неофициальные представления о пространстве.

Такая карта может отражать (и даже конструировать) отношения между центром и периферией, границы вернакулярных районов и освоенных пространств, связи между городскими объектами и их воспринимаемую иерархию, эмоции и практики горожан, а также определить качество городской среды по насыщенности и выразительности ментальных карт, производимых горожанами [Линч 1982]. Ментальная карта является исследовательским инструментом, но она может стать и активистским инструментом создания альтернативных образов территории и связанных с ней практик, проявления повестки маргинализированных групп [Campos-Delgado 2018], а также инструментом партисипаторного проектирования.

В ходе семинара мы обсудим практические возможности и ограничения метода: поговорим о том, как встроить работу с ментальной картой в процесс интервьюирования [Soini 2001], в каких

случаях стоит применять разные подходы к созданию ментальных карт (sketch и free-recall карты, пространственные и последовательные карты, спонтанные и асинхронные), какое влияние на результат оказывают характеристики информанта, размер территории и условия проведения интервью. Кроме того, мы обсудим возможности анализа ментальных карт как уникальных визуальных объектов или как поддающегося обобщению материала [Милграм 2000], перевода ментальной карты в количественные показатели (например, степени воображаемости [Линч 1982]), сетевого анализа пространства (space syntax [Omer and Jiang 2010]).

### Литература

Веселкова 2010 – *Веселкова Н.В.* Ментальные карты города: вопросы методологии и практика использования // Социология: 4М. 2010. № 31. С. 5–29.

Линч 1982 – *Линч К.* Образ города. М., 1982.

Милграм 2000 – *Милграм С.* Эксперимент в социальной психологии. СПб., 2000.

Campos-Delgado 2018 – *Campos-Delgado A.* Counter-mapping migration: irregular migrants' stories through cognitive mapping // Mobilities. 2018. Vol. 13(4). P. 488–504.

Omer, Jiang 2010 – *Omer I., Jiang B.* Imageability and Topological Eccentricity of Urban Streets // GeoJournal Library 99. Springer Science, Business Media B.V. 2010

Soini 2001 – *Soini K.* Exploring Human Dimensions of Multifunctional Landscapes through Mapping and Map-making // Landscape and Urban Planning. 2001. Vol. 57. P. 225–239.

*Д. А. Радченко*

## **The big, the thick and the rotted: антропология и цифровые данные**

Завороженность «большими данными» в последние полтора десятилетия поставила перед антропологией целый ряд новых вопросов, самый главный из которых – а есть ли вообще место качественным исследованиям в цифровой среде, изобилующей такими данными, или лучше уступить сцену дата-аналитикам? Является ли на самом деле «этнография» как метод антонимом *data studies*?

Одновременно с этим оказалось, что «объективность» больших данных в высокой степени проблематична, а возникающие на их основе алгоритмические решения не просто спорны, но и радикально изменяют жизнь людей. Процесс производства этих данных и исследований на их основании ставит перед нами новые этические вызовы.

В результате в цифровой антропологии появляется направление рефлексии о данных как способе репрезентации, наблюдения и надзора [Boelstorff 2013] и о возможности антропологии, основанной на больших данных. Целый ряд исследователей отмечают, что между антропологией и *data studies* больше общего, чем кажется на первый взгляд: обе дисциплины основаны на сборе и анализе неструктурированных данных, обе нацелены на выявление паттернов и сетей взаимодействия в этих данных, а затем построение теоретической рамки исходя из полученных наблюдений [Curran 2013; Breslin et al 2020]. Это сходство (или, по крайней мере, сопоставимость) позволяет исследователям вводить понятия, делающие возможной гибридизацию дисциплин («большие этнографические данные» [Curran 2013]; «насыщенные данные» [Wang 2013]).

Однако такой подход стимулирует и обсуждения того, что, собственно, стоит за понятием «данные»: как предварительно организованные внешним по отношению к исследованию актором

данные отличаются от тех, которые создаются в процессе исследования [Drucker 2011]; как работать с заведомо неполными и недоступными данными, как добирать их в процессе исследования из сторонних источников и сопоставлять их с имеющимися [Ang et al 2013; Boyd, Crawford 2012; Markham 2013]. Уже в начале 2010-х годов доминирующим становится представление о базах данных как о социальном конструкте, содержание которого зависит и от контекста его производства и от действий исследователя [Schoorman 2008; Burns, Wark 2019; Loukissas 2019], основанное на работах в области дата-этнографии.

В тот же период ряд исследователей предлагает развивать работу с данными, рассматривая их неполноту и обусловленность контекстом не как условие, снижающее объективность результатов исследования, а как особенность метода, работая с данными в реальном времени [Beer 2016] и рассматривая их не как закрытый корпус, а как процесс [Marres, Weltevrede 2013]. Наконец, на основании работ Бруно Латура [Latour et al 2012] Метте Мадсен предлагает «монадологический» подход к данным [Madsen 2017]: представление о контексте производства данных не как о внешней условии, а как о части внутреннего содержания датасета – постоянно изменяющейся, неустойчивой констелляции атрибутов, сети, в которую на равных правах входят цифровые данные, производящие их институты, алгоритмы, сервера, исследователь и его методы.

### Литература

Ang et al 2013 – *Ang Ch.S., Bobrowicz A., Schiano D., Nardi B.* Data in the wild: Some reflections // *Interactions*. 2013. Vol. 20 (2). P. 39–43.

Beer 2016 – *Beer D.* The data analytics industry and the promises of real-time knowing: perpetuating and deploying a rationality of speed. // *Journal of Cultural Economy*. 2016. Vol. 10.

- Boelstorff 2013 – *Boellstorff T.* Making big data, in theory // First Monday. 2013. Vol. 18.
- Boyd, Crawford 2012 – *Boyd D., Crawford K.* Critical questions for big data // Information, Communication & Society. 2012. Vol. 15(5). P. 662–679.
- Breslin et al 2020 – *Breslin S.D., Enggaard Th.R., Blok A., Gårdhus T., Pedersen M.A.* How We Tweet About Coronavirus, and Why: A Computational Anthropological Mapping of Political Attention on Danish Twitter during the COVID-19 Pandemic // Somatosphere. 2020. May, 12. <http://somatosphere.net/forumpost/covid19-danish-twitter-computational-map/>
- Burns, Wark 2019 – *Burns R., Wark G.* Where’s the database in digital ethnography? Exploring database ethnography for open data research. // Qualitative Research. 2019.
- Curran 2013 – *Curran J.* Big Data or Big Ethnographic Data? Positioning Big Data within the Ethnographic Space. // Ethnographic Praxis in Industry Conference Proceedings. 2013.
- Drucker 2011 – *Drucker J.* Humanities Approaches to Graphical Display // Digital Humanities Quarterly. 2011. Vol. 5(1). [www.digitalhumanities.org/dhq/vol/5/1/000091/000091.html](http://www.digitalhumanities.org/dhq/vol/5/1/000091/000091.html).
- Latour et al 2012 – *Latour B., Jensen P., Venturini T., Grauwin S., Boullier D.* ‘The Whole Is Always Smaller Than Its Parts; A Digital Test of Gabriel Tarde’s Monads // The British Journal of Sociology. 2012. Vol. 63(4). P. 591–615.
- Loukissas 2019 – *Loukissas Y.A.* All data are local. Thinking critically in a data-driven society. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2019.
- Madsen 2017 – *Madsen M.M.* Data as Monads: How Digital Data can be Understood as the Sum of the Components in the Process of Locating it // Intersections. 2017. 3. 10.

Markham 2013 – *Markham A.N.* Undermining ‘data’: A critical examination of a core term in scientific inquiry // *First Monday*. 2013. Vol. 18(10).

Marres, Weltevrede 2013 – *Marres N., Weltevrede E.* Scraping the social? // *Journal of Cultural Economy*. 2013. Vol. 6(3). P. 313–335

Schuurman 2008 – *Schuurman N.* Database Ethnographies Using Social Science Methodologies to Enhance Data Analysis and Interpretation. *Geography Compass*. 2008. Vol. 2. P. 1529–1548.

Wang 2013 – *Wang T.* Big Data Needs Thick Data // *Ethnography Matters*. 13 May 2013. <http://ethnographymatters.net/2013/05/13/big-data-needs-thick-data/>

М. В. Станюкович

***Глубокое, насыщенное, повторное... как и сколько раз брать интервью у сказителей и других ритуальных специалистов?***

Клиффорд Гирц, автор термина *thick description*, говорил, что антропологи изучают, что думают носители культуры, и что они думают, что думают. С.Ю. Неклюдов, в свою очередь, сформулировал очень важный постулат: любое полученное от информанта объяснение (ритуала ли, текста ли) следует трактовать в первую очередь как еще один фольклорный текст [Неклюдов 2011: 40].

Любой рассказ, включая свободное повествование в ходе глубинного интервью, строится по уже существующим в культуре шаблонам, лекалам. В обществах, утративших живую фольклорную традицию, образцы могут брать из документов (структура автобиографии), литературы, радио, телевидения, интернета. Там, где живы старинные фольклорные формы, высоко ценится ораторское искусство и импровизация, – рассказ строится по их лекалам. В реальности мы всегда имеем дело со смешением тех и других форм. Задача полевого исследователя, применяющего методику и технику глубинного интервью – собрать рассказы об одном и том же культурном феномене, построенные по разным лекалам. Их содержание будет отличаться и даст объемное видение. Очень полезен прием вовлечения в спор двух – трех информантов, когда исследователь задает тему и наблюдает, не вмешиваясь в дискуссию.

Моя полевая работа у горных филиппинцев с 1990х гг., включающая многочисленные повторные глубинные интервью, индивидуальные и групповые, взятые у одних и тех же собеседников с разрывом в несколько лет, выявила еще одну особенность, характерную для бесед со сказителями эпоса. Это систематические разночтения между тем, что сказитель говорит, и тем, что он в том же интервью поет в качестве иллюстрации сказанного. Содержание «Я сейчас спою» совпадает с «Я сейчас спел», в то время как исполненный отрывок сказания отличается

и от первого, и от второго, иногда значительно. Это могут быть отличия не только на уровне лексики, но даже на уровне сюжета. Разночтения эти могут быть не связаны ни с языком интервью, ни (при наличии полного доверия интервьюируемого к исследователю) с соображениями безопасности передачи знания чужаку. Однако при этом могут быть обусловлены некими высшими, невербализованными представлениями о механизмах работы слова в обряде и вне его, словосочетания, хранящегося в памяти и произнесенного [Станюкович, Козинцев 2016]. Для носителя культуры эти разночтения как бы проваливаются в трещину между разговорным повествовательным текстом и эпическим, мыслимым и произнесенным. Исследователь стремится объяснить природу этих разночтений и проверить в последующей работе с носителем культуры, насколько действенными оказываются выделенные им объяснительные механизмы.

### Литература

Неклюдов 2011 – *Неклюдов С.Ю.* «Этнографический факт» и его фольклорные экспликации. 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. 40–47.

Станюкович, Козинцев 2016 – *Станюкович М.В., Козинцев А.Г.* Крестики и нолики = кролики. О некоторых элементах тайного языка похоронных сказаний яттука, Филиппины / Радловский сборник. Издательство МАЭ РАН, СПб., 2016. С. 267–275.

*М. А. Тихонова*

**Рассказы о колдуне Евте и его потомках:  
между фольклорными персонажами и реальными людьми**

Мифологические рассказы о колдунах и знахарях, бытующие у русских и коми-пермяков на территории Северного Прикамья, не раз становились предметом фольклорных и этнолингвистических исследований (в числе новейших работ см. [Русинова, Шкраток 2018; Королёва 2020: 22–28]). В 2016 г. в ходе фольклорной экспедиции филологического факультета ПГНИУ в Юрлинском р-не Пермского края был записан ряд мифологических рассказов, действующими лицами которых являются считавшийся колдуном местный житель и его потомки. Для описания этого фольклорного материала нам кажется продуктивным использовать кейс-метод, который позволяет сфокусироваться на его конкретном аспекте. В нашем случае интерес представляет не столько фигура колдуна и связанные с ней сюжеты и мотивы, сколько фигуры рассказчиков и отношения, связывающие их с человеком, ставшим за полвека персонажем местного фольклора.

В центре нашего внимания находится пример мифологизации личности Евстафия Петровича К., проживавшего в одной из юрлинских деревень в первой половине XX века. К 1950-м гг. он был уже глубоким стариком, и лишь немногие информанты застали его в живых. Тем не менее рассказы о Евте (такова «деревенская» форма его имени) и его потомках до сих пор распространены в нескольких деревнях в радиусе около 10 км от места его проживания. Эти фольклорные тексты соединяют слабоструктурированные, часто противоречивые сплетни и слухи, основанные на отдельных фактах биографии Евти, и хорошо известные севернорусские мотивы и сюжеты, связанные с колдовством. Таким образом, реальные события как бы «внедряются» в мифологический нарратив, и в то же время локальные представления о колдунах вообще «накладываются» на биографию конкретного человека и его семьи. В результате фольклорные тексты, порождаемые носителями традиции, одновременно и отражают

социальную реальность, и (ре)конструируют ее в мифологическом ключе.

Примечательно, что о Евте рассказывают люди как среднего возраста, которые знакомы с ним лишь по рассказам старших, так и пожилого, которые могли знать Евтю лично. Информантами выступили 7 человек, от которых собрано в общей сложности 38 текстов. Среди рассказчиков есть и те, для кого истории о Евте составляют часть семейной истории, и те, кто воспринимает эти рассказы как занимательные деревенские байки. К первым, например, относится МГП (ж., 1946 г.р.), по словам которой, Евтя напрямую повлиял на судьбу ее матери: колдун свел ее с ума, довел до попытки самоубийства, а после того, как ему «пустили кровь», пытался «вылечить» свою жертву. Причины его поступка МГП не называет: «я-то мало знаю, знаю только, что он [Евтя] над мамой как подёковался у нас». Одну из версий произошедших событий высказывает АЛК (ж., 1963 г.р.), местный библиотекарь:

*И слушайте, она еще и говорит, что вот у МГП мать-то, смотрите, говорит, с ума-то сошла. Повесилась. А, говорит, ее муж <...> пошел в лес и там нашел лыко! Лыко было надрано, лапти плести. <...> Лыко нашел и взял его. А это, гърит, липы здесь дефицит. А липовое лыко было, он его взял. А он за это... Того, гърит, кто ему плохо сделал, того сделать ничего самого нельзя. Так он его жену! <...> его жену вот с ума как бы свел.*

Как видим, в этом рассказе объяснительная лакуна, возникшая из-за незнания МГП причин поступка Евти (или ее нежелания их озвучивать), заполняется мифологическими мотивами: попытка самоубийства объясняется порчей, а порча, в свою очередь, осмысливается как «наказание» за кражу лыка у колдуна. Однако и в рассказе МГП уже присутствует мифологический мотив – пускание крови колдуну как средство ослабления его силы или принуждения к «сотрудничеству»: «Да, отец-то, <...> ему сказали,

ведь достань кров[ь], тогда это... И вот отец-то пришел, ну ему и в нос сунул. Кров[ь] достал у него». Очевидно, что мифологизироваться личность Евти начала еще при его жизни, большую роль в этом процессе играет сложившаяся репутация колдуна.

Рассказы другой информантки также, по-видимому, составляют часть ее семейной истории: Евтя вписан в ее семейный помянник. По словам АММ (ж., 1960 г.р.), колдун приходился дядей ее отцу, женщина называет его родней. В помянник также вписаны и имена бывших соседей, родных мужа и даже тех родственников, которых АММ никогда не видела. Вероятно, из-за того, что ее родители застали Евтю в живых, АММ знает многие подробности из жизни колдуна и его детей. В ее рассказах так же, как и в рассказах МГП и АЛК, доминирует мифологическая объяснительная модель. Так, например, неудачно сложившаяся судьба одной местной жительницы осмысливается как наказание, наложенное Евтей за кражу холстов:

*Это племянница когда-то пошла замуж, и у него [Евти] холсты были много, чё, раньше ведь короба были, и она решила – у ней ничё не было – она решила тот холст-то украсть у них. И в общем это... они, видать, догадались, и он сказал: «Да, кто холст-то украл, дак всю жизнь будет по миру ходить», – и вот она всю жисть ходила по миру. Там поживет в деревне, там понянчится, там понянчится где-то вот. Чё раньше – все равно ни садики, ничё не было, ни ясли. Она потом... верх держать ей надо в доме, над хозяевами командовать потом и... разругается – уходит. И вот так она ходила то там, то тут, по всей... по всему сельсовету. Ходила, пестовала. Он не знал, что [она приходилась ему] племянница, [и поэтому сказал]: «По миру де будет ходить!»*

В этом рассказе АММ хотя и пытается объяснить несчастья женщины ее неуживчивостью («верх держать ей надо в доме, над хозяевами командовать... разругается – уходит»), однако она уверена, что главную роль в несчастной судьбе сыграло проклятье

Евти. Мифологически информанткой осмысляется и особенность внешности Марьи – дочери Евти. Кривое лицо женщины, по мнению рассказчицы, обусловлено воздействием икот:

*АММ.: Мария – Евтина-то дочь у него, ее убили. [Соб.: Косорыленькая?] АММ: Да. Но она, наверно, когда принимала еще это... косо... рыло-то повело у нее. [Соб.: Что принимала?] ААМ: А вот такие икоты сильные. Их же принимает это [ученик] в бане от него [колдуна]. Их принимают тоже в бане, а он хочет передать, может, перед смертью. Если не передадут, говорят, они [колдуны] очень мучатся, надо передать же это всё. И в бане вот как бы слыхивала, что принимают в бане, там после 12, что ли, часов. Собака пасть открывает, и надо вот в эту пасть, видать, в рот залезать – и примаши. Дак вот некоторые как бы с ума сходят, вот и... кто морду косит, кто чё. Может быть, даже, когда она принимала, это так стало. Может. Кто вот щас знает?*

В этой истории не вполне очевидно, что повлияло на мифологизацию личности Марьи в большей степени: ее особая внешность определила репутацию «знающей», либо уже сложившаяся репутация (возникшая из-за прямого родства с колдуном) способствовала мифологическому осмыслению внешности. Вспоминая о Марье, АММ также упоминает, что дочь Евти и ее семья погибли насильственной смертью, которая трактуется информанткой как наказание за возможный причиненный ею вред: «Там-то у Марьи как бы Евтиной-то дочь была, и ее убили, и у дочери-то ребенок был маленький, и его задушили. Ну, наверно, она тоже плохого-то немало сделала кому, вот ее пришли и просто убили, и вместе с ребенком». Нужно сказать, что в целом это убийство воспринимается членами деревенского сообщества скорее как страшная по своей жестокости криминальная история.

Мы видим, что о колдуне Евте особенно охотно и подробно рассказывают те современные жители деревни, для которых эти рассказы составляют часть их собственной семейной памяти. При

этом они стремятся восполнить объяснительные лакуны, связанные с деятельностью колдуна и его потомков. Сложившаяся «колдовская» репутация семьи Евти заставляет рассказчиков обращаться к фольклорной традиции, использовать для заполнения белых пятен в его истории готовые, хорошо известные мифологические сюжеты и мотивы. Их нарративы носят серьезный характер, обладают установкой на достоверность.

Напротив, рассказы других жителей, для которых истории о Евте не носят такого личного характера, выполняют в большей мере развлекательные функции, их тон шуточный, несерьезный. Эпизоды из жизни колдуна пересказываются в качестве деревенских анекдотов. Так, например, охотник ГАП (м., 1956 г.р.) свои рассказы о Евте начинает с таких слов: «А я слышал... это я слышал такую версию, такую версию: один дедушка с лесным знался, ну вот в Елоге. Евтя такой был там вот», – или: «А! Я вам расскажу сказку!» Подобным зачином ГАП как бы снимает с себя ответственность за достоверность своих историй. Сюжет его рассказов основан на представлении жертв колдуна или людей, общавшихся с ним, в комичном свете: так, Евтя берет с собой приятеля в гости к лесному, тот одаривает их подарками, приятель в благодарность крестится – и вместо подарков в его мешке оказывается кора. В другом рассказе вор, укравший у сына Евти пилу, под воздействием колдуна грызет лавку подобно пиле.

Таким образом, мифологические мотивы присутствуют в текстах информантов независимо от того, рассказывают ли они о Евте в рамках семейного нарратива или пересказывают истории о нем в шуточном ключе. Однако установка на достоверность ярко выражена лишь у первой группы информантов, их рассказы выполняют функцию поучения или наставления, в имплицитной форме содержат правила жизни в деревенском сообществе (не кради, не совершай зло по отношению к другому, не провоцируй человека с колдовской репутацией). Рассказы о Евте второй группы информантов выполняют в большей мере развлекательную функ-

цию, высмеивают как самого колдуна, так и его жертв – воров и простофиль.

### Литература

Власова 2018 – *Власова М.Н.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018.

Королёва 2020 – *Королёва С.Ю.* Мифологическая традиция коми-пермяков // Материалы по коми-пермяцкой демонологии / авт.-сост. А.В. Кротова-Гарина, Ю.А. Шкураток, А.С. Лобанова, С.Ю. Королёва, И.И. Русинова. Пермь: ПГНИУ, 2020. С. 6–29.

Русинова, Шкураток 2017 – *Русинова И.И., Шкураток Ю.А.* Мифологические значения слов *икота*, *икотка* (по данным говоров Юрлинского района Пермского края) // Филология в XXI веке: методы, проблемы, идеи: Мат-лы V Всерос. конф. Пермь: ПГНИУ, 2017. С. 270–275.

Русинова, Шкураток, 2018 – *Русинова И.И., Шкураток Ю.А.* Мотивы передачи / получения вербальной магии и их отражение в лексических единицах (на материале мифологических рассказов Пермского края) // Вестник Перм. ун-та. Российская и зарубежная филология. 2018. № 4. С. 59–69.

Христофорова 2010а – *Христофорова О.Б.* Дискурс о колдовстве и локальные фольклорные традиции: семантика, прагматика, социальные функции: Автореферат дис. доктора филологических наук. М.: РГГУ, 2010.

Христофорова 2010b – *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, 2010.

Христофорова 2013 – *Христофорова О.Б.* Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М.: РГГУ, 2013.

*К. П. Трофимова*

## **Быть мусульманином среди мусульман: автобиографический нарратив и становление духовного лидерства в суфийских общинах Северной Македонии**

Масштабные геополитические изменения последних 100 лет, включавшие в себя региональные и мировые войны, переделы границ и образование новых политических субъектов, последовательно корректировали религиозный ландшафт Юго-Восточной Европы. В частности, поэтапное разрушение традиционных, централизованных связей между мусульманскими общинами и организациями, ограничение и запрет на деятельность суфийских групп и сопутствующая миграция мусульманского населения привели к тому, что уже в социалистической Югославии многие суфийские центры опустели или перевели свою деятельность «в тень», пытаясь пересобрать духовные связи с другими региональными центрами и функционируя на нелегальных (Босния и Герцеговина) или полуполигальных началах (Северная Македония, Косово). В этой же «тени» возникают и новые суфийские общины, которые уже конструируют духовные связи с чистого листа. В отдельных регионах, таких как Северная Македония и Косово, количество таких новых общин становится статистически значимо.

Массовый характер возникновения новых суфийских групп и расширение рынка религиозных идей естественным образом ведут к тому, что в исследуемых сообществах активизируются дискуссии об аутентичности и нормативности, которые, преодолев стадию обострения, рутинизируются и становятся частью повседневного дискурса. Эти дискуссии нацелены на конструирование нормативного образа мусульманина и зачастую оформляются через режимы отрицания и противопоставления в соревновательном ключе. В контексте локального распространения суфизма, для которого духовная преемственность является структурным ресурсом, ключевыми оказываются голоса духовных лидеров как

основных (легитимных) проводников знания и трансляции традиции. Для понимания того, каким образом формируется в этой среде субъектность религиозного лидера и его последователей, а также каким образом выстраиваются отношения между религиозными группами, я предлагаю обратиться к рассмотрению биографических и ретроспективных нарративов, которые я фиксировала в ходе полевой работы, начиная с 2012 года. Автобиографические нарративы, благодаря специфике эмоционального регистра, фрагментарности, ориентированности на актуальный момент времени, позволяют не только и не столько реконструировать исторический и социальный контекст создания и развития исследуемых общин, сколько очерчивают актуальные стратегии формирования и репрезентации авторитета (Харизмы) религиозного лидера.

*Д. А. Трынкина*

## **Эвгемеристический метод в британской фольклористике: от Вальтера Скотта до Маргарет Мюррей**

Данный доклад посвящен развитию эвгемеристического метода в британской фольклористике. Под ним мы будем понимать концепцию, согласно которой прообразом персонажей актуальной мифологии является некий реально существующий или существовавший народ.

Говоря о предпосылках, обусловивших интерес к эвгемеризму в британской научной среде в начале XIX века, следует отметить английскую и ирландскую мифологическую историю, концепцию готицизма, а также распространенные представления о сверхъестественных качествах саамов – неиндоевропейского народа Северной Европы.

Эвгемеризм как метод анализа комплекса демонологических верований в Британии ведет свое начало от переведенного в 1770 году на английский язык труда Поля Анри Малле, где высказывалось предположение, что прототипом персонажей скандинавской низшей мифологии могут быть саамы, образ которых трансформировался в народном сознании, приобретая сверхъестественные черты.

С конца XIII века прослеживаются попытки приспособить метод Малле по отношению к британским реалиям. Изначально британские антиквариаты пробуют использовать его по отношению к фейри и друидам. Джон Лейден в «Песнях шотландской границы» сэра Вальтера Скотта, а позже и Роберт Саути применяют эвгемеристический метод по отношению к пикси и пиктам. Последняя идея находит свое отражение и в труде Якоба Гримма, который придает мифологизации аборигенного населения пришлым универсальный характер. Таким образом, сравнительно-историческое языкознание и физическая антропология начинают позиционировать саамов как древнейшее население Европы, а во второй половине XIX века в британской фольклористике эвге-

ризированные саамы становятся прообразом персонажей актуальной демонологии.

Концепцию Гримма используют Фридрих Макс Мюллер и Джордж Дасент, а у последнего ее заимствует Джон Фрэнсис Кэмпбелл, который дополняет ее идеей о том, что пикты могли быть саамами. Из книг Кэмпбелла с эвгемеристическим методом знакомится Эдвард Тайлор, который, однако, считал его одним из возможных компонентов объяснения феномена низшей мифологии. Именно в тайлоровской трактовке эвгемеристический метод появляется в трудах Уирта Сайкса, Фредерика Холла и Сабина Баринг-Голда.

Вероятнее всего, таким образом метод и занял бы свое законное место в британской науке, если бы не труды Дэвида МакРитчи. Обнаружение пигмеев в Африке, а также «обнаружение» останков пигмеев в Швейцарии, позволило исследователям выйти на новый уровень обобщения. В построениях МакРитчи все персонажи низшей мифологии являются смутным воспоминанием о некой древней низкорослой расе с повышенным третичным волосяным покровом, которая некогда являлась аборигенным населением всего земного шара. Эту теорию тепло приняла викторианская общественность, а также фольклористы Оркнейских и Шетландских островов. Её поддержал Джозеф Джакобс, и, в некоторой степени, сэр Джон Рис, но в научных кругах она практически сразу же была раскритикована ведущими фольклористами, в числе которых был и сэр Джон Лоренс Гомм. Он предлагает свою версию применения эвгемеристического метода: поверья о ведьмах складываются из-за существования в древности некой замкнутой касты людей, которая претендовала на обладание магическими силами.

Идеи Гомма развивает Маргарет Мюррей, разрабатывая концепцию, что ведьмы являлись тайным сообществом, поддерживавшим на протяжении столетий древний культ плодородия. Позже она заимствует напрямую построения МакРитчи и при-

равнивает ведьм к фейри и его придуманной аборигенной расе. В случае Мюррей актуальность такого объяснения была обусловлена еще и необходимостью выработки действующей теоретической модели относительно феномена ведьм и охоты на них.

Примерно до конца 50-х годов XX века эвгемеристический метод в такой трактовке встречается в работах британских фольклористов. После этого использование эвгемеристической теории в британской фольклористике практически прекращается, однако она сохраняется в самой неожиданной сфере – в неоязыческой религии викка. Джеральд Гарднер поместил эвгемеристическую теорию о низкорослой аборигенной расе как прообразе фейри в книгу «Ведьмовство сегодня», заложившую основы викки как религии. Гарднер наполнил ее материалом о ведьмах, который он вместе с теоретической рамкой почерпнул у Маргарет Мюррей. Благодаря труду Гарднера, информация об этой викторианской теории распространилась среди различных течений викки, однако пик ее популярности в викке приходится на 70-е годы, а затем теория постепенно исчезает, что связано, вероятнее всего, с исчезновением научного авторитета Маргарет Мюррей, который был необходим для ее поддержания. Тем не менее, некоторыми викканами она разделяется и в наши дни.

*О. Б. Христофорова*

**Между указателем и нарративом:  
как и зачем люди рассказывают мистические истории<sup>1</sup>**

Опыт переживания мистического – важная составляющая человеческой жизни, равно как и повествования об этом – существенная часть фольклора. В устной традиции существуют определенные схемы и шаблоны, своего рода трафареты для оформления персонального опыта столкновения с необычным. Эти шаблоны, а также механизмы «шаблонизации» (назовем то и другое в совокупности «интерпретативными моделями») призваны решать сразу несколько задач – объяснить странное происшествие, привести его описание (обычно детализированное и эмоционально насыщенное) в соответствие с «общим знанием», регламентировать поведение человека в подобных случаях, наконец, подтвердить общепринятую картину мира (частью которой эти модели являются). Соотношение личного опыта и традиционных (общепринятых) моделей – одна из важных проблем для целого ряда гуманитарных дисциплин. В отечественной фольклористике последних лет она стала предметом внимания С.Ю. Неклюдова, Е.Е. Левкиевской, С.Б. Адоньевой, И.С. Веселовой и других исследователей [Неклюдов 2004; Адоньева 2004, 2014; Левкиевская 2006, 2008; Черванёва 2016; Веселова, Степанов 2019]. Автор этих строк уже обращалась к теме взаимодействия носителей традиции и нарративных (интерпретативных) схем, предоставляемых последней, к проблеме выбора индивидуальных траекторий в пространстве «общего знания» [Христофорова 2013]. В данной лекции речь пойдет о противоположной проблеме – как персональный опыт в ходе коммуникации, вербализации и нарративизации (т.е. наполнения эмоциями и смыслами, иногда внешними

---

<sup>1</sup> Материал подготовлен в Российском государственном гуманитарном университете в рамках Госзадания Минобрнауки России, проект FSZG-2020-0019 (регистрационный номер АААА-А20-120070890028-5).

по отношению к фактической стороне истории) форматируется под существующие в традиции шаблоны.

## Литература

Адоньева 2004 – *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004.

Адоньева 2014 – Коммуникативные конвенции и социальные сценарии: Филологический практикум / Под общ. ред. С.Б. Адоньевой. СПб., 2014.

Веселова, Степанов 2019 – *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.

Неклюдов 2004 – *Неклюдов С.Ю.* «Сценарные схемы» жизни и повествования // Русская антропологическая школа. Труды. Вып. 2. М.: РГГУ, 2004.

Левкиевская 2006 – *Левкиевская Е.Е.* Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. М.: Индрик, 2006. Вып. 10.

Левкиевская 2008 – *Левкиевская Е.Е.* Быличка как речевой жанр // Кирпичики: фольклористика и культурная антропология сегодня: Сб. статей в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности. М., 2008.

Христофорова 2013 – *Христофорова О.Б.* Упавшая крыша и дочь колдуна, или о коллективности представлений и индивидуальности толкований // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре. М.: РГГУ, 2013.

Черванёва 2016 – *Черванёва В.А.* Мифологические рассказы как феномен коммуникации // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. 2016. № 1.

*В. А. Черванёва*

**«Человеческий фактор» в мифологическом нарративе:  
модальность, дейксис, коммуникативная ситуация**

Несмотря на «антропологический поворот» в фольклористике, человек пока не стал предметом пристального изучения исследователей мифологической прозы. В науке сложилась традиция изучения этой сферы в первую очередь как источника информации о мифологических представлениях и верованиях носителей фольклора. При таком подходе в центр исследовательского внимания попал прежде всего мифологический персонаж, однако именно человек, а не демон является обязательным элементом системы действующих лиц мифологического рассказа. Так, в тексте вполне может быть описано некое мифологическое явление без идентификации сверхъестественного актанта и без его наименования, но без участия человека событие мифологического текста невозможно. Смысловая структура мифологического рассказа предполагает обязательное наличие действующего лица – реципиента (в широком смысле слова), воспринимающего некоторое мифологическое сообщение.

Следует также заметить, что человек в мифологическом тексте не менее «мифологичен», чем сам мифологический персонаж. Он носитель верований, определенного типа поведения, предписанного традицией. Его образ и его репрезентация в мифологическом тексте многомерны: человек выступает 1) как информант (реальный человек – соотносится с уровнем внетекстовой реальности), 2) как нарратор (повествующее начало, текстовая категория, проекция реального говорящего в тексте – уровень наррации, композиционной организации текста); 3) как персонаж (действующее лицо описываемых в тексте событий – уровень содержания текста).

«Человеческий фактор», или «субъектность», в мифологических нарративах – это категория, организующая весь текст. С одной стороны, это языковая проекция конкретного говорящего в тексте,

и она получает выражение в вербальных и грамматических формах, которые доступны для анализа лингвистическими методами. С другой стороны, в силу коллективности фольклора и действия общих тенденций в устном режиме функционирования текстов, в средствах выражения субъективного начала в мифологических текстах находят выражение черты, свойственные коллективному субъекту фольклорного текста. Нас интересует, в каких формах находит выражение субъектность в мифологическом тексте и каким образом эта категория организует текст.

Отражение субъективного начала в мифологическом нарративе осуществляется на самых различных уровнях, важных для идентификации жанра (содержания, формы, ситуации бытования).

Проявление человеческого фактора на уровне содержания рассматривается на примере анализа модальных операторов. Релевантность такого подхода обусловлена спецификой мифологической прозы – «мистическим» характером описываемых событий в сочетании с установкой на достоверность. Такого рода содержание требует активной деятельности говорящего субъекта по выражению эпистемической оценки (речеповеденческий акт «говорения правды» маркирует ситуацию, когда возможна ложь [Арутюнова 1992: 12]). Установка на достоверность, характерная для мифологических нарративов, очевидно, имеет в своей основе свойственную диалогическому общению ориентацию на соблюдение «максимы качества» – сообщаемое в речи по умолчанию принимается как истинное [Там же].

Средствами, специализированными в мифологических нарративах для этой цели, являются лексические и контекстуальные маркеры достоверности, а также лексика восприятия и ментальная лексика. Кроме того, категория достоверности получает реализацию в способах организации повествовательной рамки текста в зависимости от источника информации (коммуникативных модусах текста): прямая достоверность (говорящий – участник или свидетель событий); непрямая досто-

верность (говорящий – пересказчик), непрямая достоверность, оформленная как прямая (говорящий – сопresentствующий).

Анализ дейктических единиц (языковых элементов, посредством которых в тексте осуществляется функция указания) – персональных (я, мы, ты), пространственных (здесь, тут, там), временных показателей (сейчас, тогда) – позволяет сделать вывод о ситуации бытования мифологических рассказов как о канонической коммуникативной ситуации, свойственной диалогическому режиму разговорной речи.

Характер модальных и дейктических показателей свидетельствует о включенности мифологических рассказов в разговорно-речевую коммуникацию, что, на наш взгляд, объясняет и особенности формальной организации мифологического нарратива, а именно: «диалогизированность», «двучленность» рассказа (Ср.: «Рассказывание былички одним из участников общения предполагает ответную реплику со стороны другого (или других) в виде собственной былички...» [Левкиевская 2008]). На наш взгляд, эта особенность былички, отмеченная Е.Е. Левкиевской как признак речевого жанра, есть важнейший показатель принадлежности мифологического рассказа к сфере разговорной речи.

Исследование «человеческого фактора» в мифологических нарративах позволяет сделать вывод о разговорно-речевой природе этих текстов – как о речевом жанре повседневной коммуникации носителей традиции. Такой подход к фольклорному тексту открывает возможность постановки и решения ряда теоретических проблем – вопроса о границах фольклора и предметного поля фольклористики, о критериях различения фольклорных и «разовых» текстов и др.

### Литература

Арутюнова 1992 – Арутюнова Н.Д. Речеповеденческие акты и истинность // Человеческий фактор в языке: Коммуникация, модальность, дейксис. М., 1992. С. 6–39.

Левкиевская 2008 – *Левкиевская Е.Е.* Быличка как речевой жанр  
// Кирпичики: фольклористика и культурная антропология сегодня: Сб. статей в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности. М., 2008. С. 341–363.  
(<http://www.ruthenia.ru/folklore/levkievskaya5.htm>).

*Е. Д. Шамакова*

## **Постфольклор в пространстве современного города: эргоурбанонимы**

Постфольклор – феномен городской культуры, осмысленный в конце XX века, в исследованиях используется для обозначения современного городского фольклора [Неклюдов 1995], обозначает пограничную зону между массовой культурой и фольклором [Прокофьев 1983]. Одна из важнейших характеристик постфольклора (как и фольклора) – утрата авторства фольклорного текста, поэтому, например, городская эпиграфика может быть отнесена к постфольклору.

Данное исследование посвящено изучению пространственных координат эргоурбанонимов (эргоурбанонимы рассматриваются как элементы официальной городской эпиграфики с утраченным авторством). Эргоурбанонимы – термин, используемый для номинации объектов, через которые предприятие реализует товары и услуги [Тихоненко 2011]. Урбанонимы позволяют увидеть город как плотную сеть коммуникаций, соединяющих различные пункты и разделяющие пространства, имеющие недостаточно изученную логику маркирования городских районов.

Данное исследование является междисциплинарным и объединяет социальную антропологию и лингвистику в контексте городских исследований. Цель исследования – выявить и изучить закономерности называния городских объектов в разных районах города.

Материалами исследования выступили 300 эргоурбанонимов (использован ресурс: <https://nn.zoon.ru/restaurants/>). Извлеченные эргоурбанонимы были подвергнуты лексико-семантической классификации (по материалам И.В. Крюковой и А.В. Суперанской [Крюкова 2004; Суперанская 1986]), включающей антропонимы, топонимы, названия, мотивированные культурно-историческими реалиями, советизмы, заимствованная лексика, окказионализмы, названия продуктов питания, зоонимы, мифо-

нимы. Гипотеза исследования заключается в предположении, что эргоурбанонимы исторических районов будут представлены особыми группами, отличными от лексико-семантических групп эргоурбанонимов «рабочих» и «спальных» районов. В докладе будут представлены итоги исследования связи эргоурбанонимов Нижнего Новгорода с различными пространствами города.

### **Литература**

Вохрышева, Харитоновна 2012 – *Вохрышева Е.В., Харитоновна Н.С.* Урбанонимы как языковые феномены характеристики пространства города. Самара, 2012.

Тихоненко 2014 – *Тихоненко Е.В.* Лингвистический статус эргоурбанонима – Минск, 2014

Крюкова 2004 – *Крюкова И.В.* Рекламное имя: от изобретения до прецедентности. Волгоград, 2004

Суперанская 2007 – *Суперанская А.В.* Общая теория имени собственного. М., 2007.

Е. Ф. Югай

## Причитания как объект фольклористики: Curriculum vitae<sup>1</sup>

Причитания (ритуальные плачи по умершим) – поле, традиционное для фольклористики, однако действия в этом поле могут быть разными. В лекции будет показано, как менялась оптика изучения причитаний в российской науке. Это движение происходило синхронно с основными тенденциями в изучении других фольклорных реалий: от романтической донаучной эссеистики по поводу ценности традиции, через текстологию к изучению человека в его коммуникативной реальности. В лекции поднимается проблема единства и прерывности знания в фольклористике: насколько возможно использовать наработки прошлого при смене научной парадигмы и что они могут дать? Как сочетаются разные картины, связанные общим объектом исследования?

### 1. До текста

1.1. *Причитания как загадочный «другой».* В XIX – первой половине XX века причитания становились объектом риторики. Тематами статей и заметок становилось противопоставление «безыскусного» горя народа и книжных традиций или противопоставление языческого и христианского. Причитания отвечали за образ благородного дикаря, «чужого», которого авторы заметок ставили выше «своего»: несмотря на «языческие» корни и неблагородное происхождение, тексты обладают внутренним христианством и возвышенностью чувств.

*Резюмируя все до сих пор сказанное о загробной жизни на основании заплачек, причитаний, духовных стихов и т.п., мы неизбежно приходим к тому выводу, что в народном сознании по этому предмету отражалось, главным образом, два элемента – элемент язычества и христианства.*

---

<sup>1</sup> Материал подготовлен при поддержке гранта РФФИ, проект № 20-09-00318а «Стратегии порождения и тактики восприятия поэтического текста в традиционной и городской культурах».

*<...>Христианство же насколько очищает или вовсе подавляет его [элемент язычества], настолько проливает ясный свет на народные представления о загробной жизни<sup>1</sup> ... [Генерозов 1883: 47]*

*непосредственные излияния тех дум и ощущений, какие вызываются в человеке потерю родных и близких сердцу... [Барсов 1872: 11].*

Здесь появляется и «народное сознание» как целое, отражающее историю нации (конструкт романтизма), и имплицитное противопоставление «непосредственного излияния» «дум и ощущений» и искусственного, принятого в образованных кругах. Позже Максим Горький, романтик XX века, напишет:

*А вопли, – вопли русской женщины, плачущей о своей тяжелой доле, – все рвутся из уст поэтессы, рвутся и возбуждают в душе такую острую тоску, такую боль, так близка сердцу каждая нота этих мотивов, истинно русских, небогатых рисунком, не отличающихся разнообразием вариаций – да! – но полных чувства, искренности, силы – и всего того, чего нет ныне, чего не встретишь в поэзии ремесленников искусства и теоретиков его... [Горький 1896].*

Гуманитарное знание XX века показало, что эмоции всегда культурно обусловлены, существуют эмоциональные режимы, которые задаются, в том числе, ритуалом [Пламер 2018]. Кроме того, как позже покажут полевые исследования, непосредственность

---

<sup>1</sup> Этот взгляд на причитания просуществовал на удивление долго. Так позднесоветская статья о дороге в загробный мир в русских причитаниях XIX–XX вв. начинается с рассуждения, практически дословно повторяющего риторику XIX века: «Похоронные причитания как часть похоронного обряда – один из важнейших источников реконструкции языческих верований о смерти и загробном существовании. Разные жанры или жанровые комплексы фольклора трансформировали эти верования по-своему, некоторые компоненты их утрачивались, значение других было переосмыслено» [Чистяков 1982].

вступает в противоречие с обязательностью причитания. Но образ русской женщины, сохраняющей подлинность чувств, был необходим риторам XIX века для поддержания раздвоенной картины мира романтизма.

1.2. *Причитания как ускользающая ценность или как «пережиток»*. Вторая тема для риторических построений вокруг причитаний – их исчезновение, знаменующее разрушение традиционной культуры в целом. Романтически настроенные собиратели смотрели на трансформацию причитаний как на угасание. Этот взгляд существует и в исследованиях 1970-80-х гг. В работах К. В. Чистова, пожалуй, центрального исследователя русских причитаний в XX веке, читаем: «Однако старшее поколение женщин еще помнит многое, и фольклорные экспедиции продолжают привозить ценнейшие записи, которые через 10–15 лет уже невозможно будет сделать» [Чистов 1982: 103]. Высказывание вполне отражает ситуацию и настроения исследователей 1990–2000-х. Это тенденция международная. Дж. Вилс, автор монографии о причитаниях в Бангладеше, замечал, что статьи о причитаниях часто сами выполнены в жанре ламентации [Wilce 2009].

Раннее советское литературоведение, напротив, оценивает «разрушение традиции» иначе: в «творчестве» Ирины Федосовой и в ЛЭН (таких как «Плач о Кирове») видится шаг вперед («вперед» к авторской литературе и к политической идейности) [Русские плачи 1937: 13]. И это укладывается в теорию прогресса, выворачивающую мифологическую тоску о золотом прошлом наизнанку. В эту матрицу вписывается история, приключившаяся в 1960-е с вологодским писателем Александром Яшиным (1913–1968), описавшем (с натуры!) свадьбу с причётом (рассказ «Вологодская свадьба»), и ставшим объектом товарищеского суда. Писателю вменялось в вину, что он описывает устаревшие практики, невозможные в новой советской деревне [Край добра и чудес 2008].

## 2. Текстология

На этом фоне обращение к анализу текстов, их поэтике, становится переходом от риторики к филологии и существенно углубляет взгляд на плачи. Текстологический взгляд на причитания заимствовал методологию у двух дисциплин: литературоведения и лингвистики. Первая вписывала плачи в контекст эстетики, вторая – в модификации этнолингвистики – занималась реконструкцией смыслов. Параллельно с этим музыковедение занималось изучением напевов причитаний. В качестве примера можно привести собрание «Севернорусская причеть» Б.Б. Ефименковой (1980) с нотами и обстоятельными вступительными статьями и комментариями.

2.1. Итак, причитаниями занимается та фольклористика, которая, с подачи Ю.М. Соколова, мыслит себя частью *литературоведения*. В книге 1937 г. «Русские плачи» относительно причитаний употребляется слово «творчество», Федосова называется «непревосходимым в своей манере мастером народного искусства», причитальщицы подразделяются на «опытных воплениц» и «скромные дарования» [Русские плачи 1937: 26, 22, 15, 23]. Во вступительных статьях сборникам причитаний (В. Г. Базанов, сборник серии «Библиотека поэта» и др.) [Народно-бытовая лирика 1962] приводятся наблюдения над исполнением (публикаторы часто сами и собиратели), иногда производится краткий анализ содержания. В статье М. К. Азадовского «Ленские причитания» (впервые – 1922 г.) разбираются образы и мотивы. Азадовский видит ценность только в метафорических образах и мотивах, тогда как автологические (при внимательном рассмотрении – столь же формульные) представляются ему «реалистическими»:

*Большинство певиц с особенной тщательностью останавливается на реалистических подробностях в развитии этого мотива: «никто не пожалеет», «всякий обидит», «нет заступника, нет призрителя», «нет воспитателя, нет приста-теля» [Азадовский 1959: 48].*

Думается, это связано со своеобразным определением собственно поэзии (допустим, что обрядовые причитания стоит изучать так же, как и другую поэзию, авторскую), на которое жаловался В. Шкловский в своей программной статье «Искусство как приём»: поэзия в сознании как читателей, так и специалистов часто уравнивается с образностью, что не соответствует действительности [Шкловский 1925]. Фокус на образности и метафоричности сближает такое литературоведение с риторикой – правда, риторикой теоретической, а не практической (хотя и эту грань советские литературоведы иногда переходили).

Параллельно происходит изучение плачей, зафиксированных в письменных источниках, в частности, в эпосе [Тронский 1946, Михайлова 2009].

*Лингвистика* пытается восстановить плачи прошлого, используя сравнительный анализ актуальных записей. Вопросы лексики рассмотрены в работах, посвященных погребальной обрядности в целом, например, в публикациях О. А. Седаковой [Седакова 2004]. В монографии Л. Г. Невской [Невская 1993] реконструируется семантическая структура балто-славянского причитания. Хотя причитания так и не стали материалом для большого указателя, у них есть все, чтобы сделать такую работу интересной и возможной: наличие традиций в разных культурах, формульность и повторяемость мотивов.

### 3. Контекст

3.1. *Коммуникативная природа причитаний.* В 1999 году С. М. Толстая опубликовала работу о голосе как главном элементе формы и содержания причитаний, где подробный анализ контекста (обрядовых запретов и предписаний) сочетается с лингвистическим анализом [Толстая 1999]. В недавней работе того же автора говорится о коммуникативной природе причитаний и их жанровой связи с письмом [Толстая 2020].

В конце XX века происходит прагматический поворот, когда причитания рассматривались как средство коммуникации с потусторонним миром (реальным для носителей традиции). Выход на этот аспект осуществлялся с учетом наработок текстологического подхода. Для успешности коммуникации, регулируемой плачем, все участники похорон должны быть вовлечены, что требует от причитальщицы особых коммуникативных навыков, и обуславливает перформативность причитания.

В своей диссертации «Застолье в обрядах и обрядовом фольклоре Русского Севера XIX–XX вв.» и в цикле статей того же времени М. Д. Алексеевский фокусируется на мотиве бужения покойника [Алексеевский 2004, 2005, 2010]. Примечательно, что Азадовский в своем перечне мотивов не включил его в основные, а только упомянул в качестве постскриптума, предваренного словами: «Остальные мотивы нужно отнести или к, так называемым, “общим местам” (клише) или к мотивам обрядовым» [Азадовский 1959: 64]. Для нового взгляда на причитания именно обрядовые мотивы становятся основными – не чувство прекрасного, а ритуальная надобность накормить покойника, чтобы он продолжал оказывать покровительство, определяют суть причитаний, и те вербальные средства, которые при этом используются.

3.2. *От причитания к причитальщице.* И, наконец, в XXI веке в изучении причитаний четко обозначается антропологический поворот. В книге «Традиция, трансгрессия, компромисс. Миры русской деревенской женщины» [Адоньева, Олсон 2016] говорится об объективации причитальщиц и рассматриваются их истории и статусы.

Материалом для таких исследований становятся рассказы о причитальщицах, которые на первый взгляд не имеют отношения к самому ритуалу, но позволяют увидеть всю систему по-новому. В центре внимания оказывается то, что собиратели XIX и первой половины XX века практически игнорировали, воспринимая причитальщицу как некоторый носитель ценного текста (если не

народного духа), который только искажает идущий к исследователю из глубины веков свет. Антропологический поворот переносит фокус внимания с проекций исследователя и с самого текста (мелодии) на исполняющего причёт человека.

В чем-то это возвращение к «загадочному другому», но на ином уровне. С появлением оптики мультинатурализма в фокус внимания попадает взгляд изнутри традиции, аккуратно реконструируемый на основе текстов и практик.

У фольклористики и антропологии есть историческая склонность смотреться в другого, как в зеркало. Хотя современные исследователи стараются воздерживаться от проекций, отчасти, фокус исследований диктуется проблемами, стоящими перед современным обществом. Так, исследовательница греческих плачей в конце XX века указывает, что изучение этого жанра гармонично вписывается в феминистические исследования: плачи – это сфера власти женщин, которые полностью присваивают ритуальную сферу и таким образом уравнивают доминирование мужчин в других сферах. Среди причин исчезновения жанра она отмечает отношение мужчин к плачам: от амбивалентного до откровенно враждебного [Caraveli-Chaves 1980]. Такой взгляд был бы мало понятен российской общественности в 1980-е, однако в 2010-е, когда выходит книга Адоньевой, оказывается актуален.

*P.S. Прикладное значение.* В Финляндии традиция причитать исчезла раньше, чем на Русском Севере, но успела стать объектом внимания. В результате последние причитальщицы были привлечены к реконструкции традиции. Сейчас там существуют школы плакальщиц. В России в последние годы также стали проводиться совместные семинары, психологов, музыкантов и фольклористов, нацеленные на поиск прикладного значения практики. Это явление находится за пределами традиционного фольклорного поля, но вписывается в общие тенденции не только смешения полей внутри научного познания, но и взаимодействия науки с маргинальными для нее практиками.

Надо сказать, что исследовательские оптики не сменяют друг друга последовательно, каждая из них продолжает существовать, иногда полностью изолированно от других, иногда пытаясь использовать наблюдения в смежной сфере. Большая часть выводов, даже сохраняя научную значимость внутри своей исследовательской парадигмы и в рамках поставленных задач, теряется при смене оптики. Но некоторые точки пересечения всё же остаются возможными, и их наличие помогает создать «стереоэффект» при описании явления.

### Литература

Адоньева, Олсон – *Адоньева С.Б., Олсон Л.* Традиция, трансгрессия, компромисс: Миры русской деревенской женщины. М., 2016.

Азадовский 1959 – *Азадовский М.К.* Ленские причитания // Азадовский М. К. Статьи о литературе и фольклоре. Л., 1959. С. 114–174.

Алексеевский 2004 – *Алексеевский М.Д.* Мотив угощения покойника в севернорусских поминальных причитаниях: Этнографический контекст // Вопросы гуманитарных наук. 2004. № 6. С. 45–48.

Алексеевский 2005 – *Алексеевский М.Д.* Застолье в обрядах и обрядовом фольклоре Русского Севера XIX–XX вв. (на материале похоронно-поминальных обрядов и причитаний). Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2005.

Алексеевский 2010 – *Алексеевский М.Д.* «И на погосте бывают гости»: Посещение кладбища в обрядовой практике и поминальных причитаниях крестьян Русского Севера // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры. Материалы международной научной конференции, посвященной 160-летию полного издания «Калевалы». Петрозаводск, 2010. С. 288–299.

Барсов 1872 – *Барсов Е.В.* Причитанья Северного края. Ч. 1: Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. М., 1872.

Генерозов 1883 – *Генерозов Я.К.* Русские народные представления о загробной жизни на основании заплачек, причитаний, духовных стихов и т. п. Саратов, 1883.

Горький 1896 – *Горький М.* Вопленица [Федосова] // Одесские новости. 1896. № 3660

Край добра и чудес 2008 – Край добра и чудес. Юбилейное возвращение Александра Яшина: Литературная критика. Исторический портрет. Вологда, 2008.

Михайлова 2009 – *Михайлова Т.А.* Вербальный и невербальный компоненты оплакивания в ирландской погребальной обрядности // Слово устное и слово книжное: Традиция – текст – фольклор. М., 2009. С. 203–224.

Невская 1993 – *Невская Л.Г.* Балто-славянские причитания: Реконструкция семантической структуры. М., 1993.

Пламер 2018 – *Пламер Я.* История эмоций. М., 2018.

Русская народно-бытовая лирика 1962 – Русская народно-бытовая лирика: Причитания Севера в записях В. Г. Базанова и А. П. Разумовой 1912–1945 гг. М.; Л., 1962.

Русские плачи 1937 – Русские плачи. М., 1937.

Седакова 2004 – *Седакова О.А.* Поэтика обряда: Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

Толстая 1999 – *Толстая С.М.* Обрядовое голошение: Лексика, семантика, прагматика // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и голоса в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 135–148.

Толстая 2020 – *Толстая С.М.* Полесские похоронные причитания в сопоставлении с севернорусскими // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. М., 2020.

Тронский 1946 – *Тронский И.М.* Греческий фольклор // Тронский И.М. История античной литературы. Л., 1946. С. 17–37.

Чистов 1982 – *Чистов К.В.* Причитания у славянских и финно-угорских народов: Некоторые итоги и проблемы // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 100–113.

Чистяков 1982 – *Чистяков В.А.* Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX–XX вв. // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 114–126.

Шкловский 1925 – *Шкловский В.Б.* Искусство как прием / О Теории прозы. М., 1925. С. 7–20.

Caraveli-Chaves 1980 – *Caraveli-Chaves A.* Bridge between Worlds: Th e Greek Women’s Lament as Communicative Event // Th e Journal of American Folklore. 1980. Vol. 93. № 368 (Apr. – Jun., 1980). P. 129–157.

Wilce 2009 – *Wilce J.M.* Crying Shame: Metaculture, Modernity and the Exaggerated Death of Lament. Oxford, 2009.

## **Список участников XX Международной школы по фольклористике и культурной антропологии «Антропологический поворот в фольклористике»**

1. Агапова Дарья Марковна – студентка, Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарёва (филологический факультет), Саранск.
2. Адоньева Светлана Борисовна – доктор филологических наук, профессор Санкт-Петербургский государственный университет (кафедра истории русской литературы), Санкт-Петербург.
3. Аиткулова Эльвира Ринатовна – магистрантка, Российский государственный гуманитарный университет (учебно-научный Центр типологии и семиотики фольклора), Москва.
4. Антонов Дмитрий Игоревич – доктор исторических наук, директор учебно-научного Центра визуальных исследований Средневековья и Нового времени, Российский государственный гуманитарный университет, Москва.
5. Арзютов Дмитрий Владимирович – кандидат исторических наук, научный сотрудник, Королевский технологический институт (Отделение истории науки, технологии и окружающей среды), Стокгольм, Швеция.
6. Байдуж Марина Иннокентьевна – соосновательница группы прикладных антропологов «Артель»; старший научный сотрудник, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Лаборатория теоретической фольклористики), Москва.
7. Бакунькина Карина Артуровна – студентка, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Институт общественных наук), Москва.

8. Белянин Сергей Владимирович – аспирант, Российский государственный гуманитарный университет (учебно-научный Центр типологии и семиотики фольклора), Москва.
9. Берёзкин Юрий Евгеньевич – доктор исторических наук, заведующий Отделом этнографии Америки, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург.
10. Богомоллов Павел Анатольевич – студент, Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики (факультет Мировой экономики и мировой политики), Москва.
11. Бонавина Рибейро Рафаэль – стажёр, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова; студент, Университет Сан-Паулу, Бразилия.
12. Боринская Светлана Александровна – доктор биологических наук, заведующая Лабораторией анализа генома, Институт общей генетики им. Н.И. Вавилова РАН, Москва.
13. Бурлак Светлана Анатольевна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт востоковедения РАН (Отдел языков Азии и Африки), профессор РАН, Москва.
14. Валк Юло (Valk Ülo)– PhD, профессор, Университет Тарту, Эстония.
15. Вахштайн Виктор Семёнович – кандидат социологических наук, декан факультета социальных наук, Московская высшая школа социальных и экономических наук, Москва.
16. Влахов Андриан Викторович – научный сотрудник, Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики (Школа лингвистики), Москва.
17. Воробьев Василий Александрович – магистрант, Российский государственный гуманитарный университет (учебно-научный Центр типологии и семиотики фольклора), Москва.

18. Гласс Дмитрий Игоревич – независимый исследователь, Познань, Польша.
19. Громенко Анна Леонидовна – магистрантка, Тверской государственный университет (Институт педагогического образования и социальных технологий), Тверь.
20. Долгих Дмитрий Александрович – преподаватель, Российский государственный гуманитарный университет (учебно-научный Центр социальной антропологии); аспирант, Институт этнологии и антропологии РАН, Москва.
21. Доронин Дмитрий Юрьевич – научный сотрудник, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Лаборатория теоретической фольклористики), Москва.
22. Захарова Анастасия Олеговна – студентка, Санкт-Петербургский государственный университет (филологический факультет), Санкт-Петербург.
23. Зислин Иосиф – психиатр, независимый исследователь, Иерусалим. Израиль
24. Исаев Игорь Игоревич – кандидат филологических наук, директор Института лингвистики, Российский государственный гуманитарный университет, Москва.
25. Коровина Евгения Владимировна – младший научный сотрудник, Институт языкознания РАН (Отдел урало-алтайских языков), Москва.
26. Куприянова Арина Сергеевна – студентка, Российский государственный гуманитарный университет (учебно-научный Центр социальной антропологии), Москва.
27. Липатова Антонина Петровна – кандидат филологических наук, начальник Управления научной коммуникации и издательской деятельности Ульяновского государственного педагогического университета им. И.Н. Ульянова, Ульяновск.
28. Моррис Мария-Валерия Викторовна – кандидат юридических наук, научный сотрудник, доцент, Российская акаде-

- мия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Институт общественных наук), Москва
29. Неклюдов Сергей Юрьевич – доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (учебно-научный Центр типологии и семиотики фольклора), Москва.
  30. Никитина Инна Олеговна – магистрантка, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (филологический факультет), Москва.
  31. Олексюк Дарья Сергеевна – студентка, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (филологический факультет), Москва.
  32. Олюнин Максим Ильич – магистрант, Российский государственный гуманитарный университет (учебно-научный Центр типологии и семиотики фольклора), Москва.
  33. Павлиди Яна Ивановна – магистрантка, Российский государственный гуманитарный университет (учебно-научный Центр типологии и семиотики фольклора), Москва.
  34. Падалко Семён Сергеевич – магистрант, Санкт-Петербургский государственный университет (Институт истории), Санкт-Петербург.
  35. Панченко Александр Александрович – доктор филологических наук, профессор, Европейский университет в Санкт-Петербурге; ведущий научный сотрудник, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург.
  36. Петров Никита Викторович – кандидат филологических наук, заведующий Лабораторией теоретической фольклористики, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ; доцент, Российский государственный гуманитарный университет (учебно-научный Центр типологии и семиотики фольклора); старший научный сотрудник Московская высшая школа социальных и экономических наук (Центр исследования фольклора и антропологии города), Москва.

37. Петрова Наталья Сергеевна – кандидат филологических наук, научный сотрудник, Российский государственный гуманитарный университет (учебно-научный Центр типологии и семиотики фольклора), доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (кафедра культурологии и социальной коммуникации), научный сотрудник, Московская высшая школа социальных и экономических наук (Центр исследования фольклора и антропологии города), Москва.
38. Петровичева Таисия Олеговна – студентка, Государственный академический университет гуманитарных наук (исторический факультет), Москва.
39. Поспелова Александра Андреевна – независимый исследователь, Санкт-Петербург.
40. Поцелуйко Яна Олеговна – студентка, Дальневосточный федеральный университет (Школа региональных и международных исследований), Владивосток.
41. Радченко Дарья Александровна – кандидат культурологии, директор Центра исследований фольклора и антропологии города, Московская высшая школа социальных и экономических наук, Москва.
42. Русских Татьяна Николаевна – младший научный сотрудник, Удмуртский федеральный исследовательский центр УрО РАН (Удмуртский институт истории, языка и литературы), Ижевск.
43. Самсонова Дарья Алексеевна – студентка, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Институт общественных наук), Москва.
44. Сироткина Ксения Владимировна – студентка, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (исторический факультет), Москва.
45. Совдагарова Мария Родионовна – специалист по учебно-методической работе, Российский государственный гуманитарный университет (учебно-научный Центр типологии и семиотики фольклора), Москва.

46. Станюкович Мария Владимировна – кандидат исторических наук, заведующая отделом этнографии Австралии, Океании и Индонезии, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург.
47. Суханова Мария Сергеевна – специалист по учебно-методической работе, Российский государственный гуманитарный университет (учебно-научный Центр типологии и семиотики фольклора), Москва.
48. Тихонова Маргарита Александровна – студентка, Пермский государственный национальный исследовательский университет (филологический факультет), Пермь.
49. Трофимова Ксения Павловна – кандидат философских наук, научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН, Москва.
50. Трынкина Дарья Александровна – кандидат исторических наук, Ученый секретарь Института этнологии и антропологии РАН, Москва.
51. Ханнанова Светлана Артуровна – студентка, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Институт общественных наук), Москва.
52. Христофорова Ольга Борисовна – доктор филологических наук, директор учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора, Российский государственный гуманитарный университет; ведущий научный сотрудник, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Лаборатория теоретической фольклористики), Москва.
53. Чепурнова Анна Александровна – студентка, Санкт-Петербургский государственный университет (филологический факультет), Санкт-Петербург.
54. Черванёва Виктория Алексеевна – кандидат филологических наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (кафедра гуманитарных дисциплин), Москва.

55. Чернецова Анастасия Владимировна – студентка, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Институт общественных наук), Москва.
56. Чернышёва Юлия Сергеевна – студентка, Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет (исторический факультет), Пермь.
57. Шамакова Екатерина Дмитриевна – выпускница, НИУ ВШЭ, Нижний Новгород.
58. Югай Елена Фёдоровна – кандидат филологических наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (кафедра гуманитарных дисциплин), Москва.

Материалы  
XX Международной школы по фольклористике  
и культурной антропологии

УДК 398  
ББК 82.0  
А 72

*При поддержке Фонда Михаила Прохорова и Программы поддержки  
научно-образовательных проектов РГГУ*

Составители  
Н.С. Петрова, О.Б. Христофорова, М.С. Суханова

А 72 **Антропологический** поворот в фольклористике: материалы XX  
Международной школы по фольклористике и культурной антрополо-  
гии / сост.: Н.С. Петрова, О.Б. Христофорова, М.С. Суханова. М.:  
РГГУ, 2020. 121 с.

УДК 398(08)  
ББК 82.0

© Коллектив авторов, 2020

© Российский государственный  
гуманитарный университет, 2020