

Фольклор в поле  
и кабинете:  
знание информанта  
и интерпретация  
антрополога





Российский государственный гуманитарный университет  
Центр типологии и семиотики фольклора

Фольклор в поле и кабинете:  
знание информанта  
и интерпретация антрополога

*Тезисы и материалы  
Международной школы-конференции*

Москва — Переславль-Залесский  
30 апреля — 7 мая 2014 года

Москва 2014

ББК 82я43  
УДК 821(08)  
Ф74

Составители: *А. Архипова, С. Неклюдов, Д. Николаев*  
Дизайн обложки *Е. Югай, Д. Николаев*

Ф74 **Фольклор** в поле и кабинете: знание информанта и интерпретация антрополога: тезисы и материалы Международной школы-конференции / сост. А. Архипова, С. Неклюдов, Д. Николаев. М.: РГГУ, 2014. 175 с.  
ISBN 978-5-7281-1600-4

Издание посвящено одному из наиболее актуальных и перспективных аспектов современной фольклористики — методам полевых исследований, общим подходам к полевой работе, сбору, обработке и хранению экспедиционных материалов, коммуникативным особенностям взаимоотношений собирателя и носителя традиции.

Для всех интересующихся полевыми исследованиями и теоретическими разработками по фольклористике, лингвистике и антропологии.

ББК 82я43  
УДК 821(08)

ISBN 978-5-7281-1600-4

© Коллектив авторов, 2014  
© Российский государственный гуманитарный университет, 2014

## Содержание

Вступление.....	10
<i>I. Между информантом и исследователем</i>	
<i>Белова О.В.</i> Информант – собиратель – публикатор (к вопросу о трансляции и интерпретации фольклорной информации).....	12
<i>Шклярук М.С.</i> От информанта к исследователю: авторефлексия, смена фокуса, проблемы интерпретаций.....	13
<i>Никитина С.Е.</i> Об этических правилах в кодексе полевого исследователя.....	16
<i>Станюкович М.В.</i> Идеологизированный информант и «архивный юноша»-фольклорист.....	17
<i>Паштова М.М.</i> Собиратель и информант в диаспоральном поле: культурно и исторически обусловленные аспекты общения.....	19
<i>Душакова Н.С.</i> Взаимодействие исследователя с информантами в старообрядческой среде.....	21
<i>Петрова Н.С.</i> Включенное наблюдение поневоле (по материалам воспоминаний репрессированных ученых).....	23
<i>Рыговский Д.С.</i> «Вненаучная» полевая работа: опыты исследований по социальной антропологии в экстремальных группах и зонах межэтнических конфликтов.....	26
<i>Федосова К.А.</i> Техника, методика и стратегия интервьюирования (семинар).....	28
<i>Шувалова И.О.</i> Исследователи тоже плачут: интраролевой конфликт в ситуации изучения фольклорного движения его участником. ...	30
<i>II. Антрополог глазами информанта</i>	
<i>Архипова А.С., Макаров С.С.</i> «Полевик необыкновенный»: исследователь фольклора как его персонаж.....	34
<i>Урбанович Р.Ю.</i> «A z jakiej pan jest parafii?»: о некоторых аспектах восприятия респондентом институциональной принадлежности антрополога.....	38
<i>Ковыришина Ю.И.</i> Интервьюирование как взаимное одаривание механизмы формирования символического статуса собирателя.....	40
<i>III. Антропология и психиатрия</i>	
<i>Зислин И.М.</i> Психиатр в поле. Антрополог в клинике. Больной на воле. Где они встречаются?.....	43
<i>Христофорова О.Б.</i> «Гвинейский муэдзин» и другие: антрополог на «поле психиатрии».....	47

<i>Левкиевская Е.Е.</i> Православный антрополог в православном поле: между научной отстраненностью и раздвоением личности.....	48
<i>IV. Устная история и книжный текст</i>	
<i>Неклюдов С.Ю.</i> Текст как свидетельство: источник письменный / источник устный.....	52
<i>Головкин Е.В.</i> Про войну, любовь и шпионов: проблемы интерпретации устной истории и трудности сбора материала среди коренного населения прибрежных поселков Чукотки, Аляски и островов Берингова пролива.....	53
<i>Успенский Ф.Б.</i> Половцы глазами русских летописцев.....	54
<i>Момзикова М.П.</i> Путь фольклорного текста от архива к публикации: принципы редакции текстов нгнганасан в материалах архива советского этнографа Б.О. Долгих.....	55
<i>Мороз А.Б.</i> Критика источников в фольклористике (семинар).....	57
<i>Архипова А.С., Петрова Н.С.</i> «Информант недоступен»: как изучать неподцензурную советскую мифологию? (семинар).....	58
<i>Васильев М.Е.</i> Канон и фольклор в еврейских эпиграфических памятниках Восточной Европы (семинар).....	60
<i>V. Стратегии власти и структура текста</i>	
<i>Петров Н.В.</i> Русский эпос и власть.....	63
<i>Кучерова И.А.</i> Средневековые саги и исландская борьба за независимость: «создание» литературы, борьба за власть, конструирование идентичности.....	65
<i>Комелина Н.Г.</i> Фольклористы как чекисты: почему записывали политический фольклор?.....	67
<i>Старостина А.Б.</i> Святые, звери и привидения: представления о сверхъестественном у современных хэбэйцев.....	71
<i>Доронин Д.Ю.</i> «Мы путешествуем для того, чтобы помочь народам строить новую жизнь...»: разговорник как инструмент пропаганды и символической власти.....	73
<i>Фахретдинов Р.И.</i> Чапаев без галифе: трансформация материалов фольклорных экспедиций по местам боев Гражданской войны.....	75
<i>Жепниковска И.</i> Адаптация традиционных мотивов и сюжетов в сказках о Чапаеве.....	77
<i>Кутырёва-Чубала Г.Г.</i> «Рукодельницы на песни» и пропаганда фольклора: до и после.....	79

Козлова А.В. Шефство над традицией: организаторы, участники и собиратели сельского «приключного» фольклора.....	81
<i>VI. Коммуникативные стратегии при живых записях</i>	
Раденкович Л. Поверья и рассказы о ходячих покойниках: стереотипы повествований.....	84
Черванева В.А. Коммуникативная ситуация записи текста как фактор его структуры.....	84
Антонов Д.И. «Свидетель внешний» и «внутренний»: апеллятивная стратегия в быличке.....	87
Байдуж М.И., Югай Е.Ф. «Ах, сама не верю я в эти суеверия»: проблемы сбора мифологических текстов в современном городе.....	91
Евсеева А.С. Верю — не верю: портрет информанта при работе с современной мифологической прозой.....	93
Рычкова Н.Н. Стратегия самоидентификации информанта в беседе с собирателем.....	95
Мориц Л.Д. «В ночь на Ивана Купала папоротник не цветет, а размножается спорами»: проблемы интервьюирования современного информанта по несказочной мифологической прозе.....	97
Ляхова Ю.В. Роль спонтанной интерпретации в фольклорном анализе.....	99
Радченко Д.А. Панночка помэрла: дискурсивные модели воспоминания о фольклорной практике в интернете.....	102
Волкова М.Д. Молчащий информант: что может и не может рассказать орнамент.....	104
<i>VII. Антропологические концепты в исторической перспективе</i>	
Христофорова О.Б. О пределах, переделах и «беспределе» поля.....	108
Лурьев М.Л. Любительская фольклористика в XX веке: собиратели, систематизаторы, интерпретаторы.....	108
Арзютов Д.В. Сибирское поле: история и теория полевой работы советских этнографов на Севере и в Сибири.....	110
Ковалевская А.И. «Как великие... неоцененные пользы учинили»: первый опыт сбора фольклорного материала в России.....	112
Гаврилова М.В. «Любительская» этнография в XIX — начале XX в. (на примере записи народных игр).....	115

<i>Козлова И.В.</i> Наивные собиратели и профессиональные сказители советского эпического фольклора (на примере Архангельской области в 1930–1940-е гг.).....	116
<i>VII. Проблемы идентификации и самоидентификации при культурном контакте</i>	
<i>Головкин Е.В.</i> «Какие мы йусские, мы так себе, йуди»: специфика этнической самоидентификации «русских старожилов» от Якутии до Аляски.....	122
<i>Юзефович Г.Л.</i> Контакт без коммуникации: русские отдыхающие в Советской Прибалтике и феномен «невидимой гориллы».....	122
<i>IX. Методы статистической обработки лингвистических и фольклорных данных</i>	
<i>Пиперски А.Ч.</i> Статистика: преодолеваем страх (семинар).....	125
<i>Николаев Д.С.</i> Классификационные и филогенетические алгоритмы и их применение в филологии (семинар).....	126
<i>X. Методы анализа текстов в интернете</i>	
<i>Волк В.С.</i> Данные поисковых систем в помощь антропологу (семинар).....	128
<i>Радченко Д.А.</i> «Мой адрес не дом и не улица»: как идентифицировать информанта в интернете (семинар).....	129
<i>Архипова А.С.</i> Количественные и качественные методы при обработке интернет-текстов.....	130
<i>XI. Проблемы полевой лингвистики</i>	
<i>Сумбатова Н.Р.</i> Попробуй стать информантом (о том, как трудно быть информантом у лингвиста).....	133
<i>Коношенко М.Б.</i> Полевая лингвистика, или Почему не все лингвисты — зануды.....	136
<i>Казакевич О.А.</i> Полевая работа в ситуации языкового сдвига.....	137
<i>Заика Н.М.</i> Особенности анкетирования носителей баскского языка.....	138
<i>Мищенко Д.Ф.</i> Образ африканских лингвистических экспедиций в представлениях их участников.....	139
<i>XII. Семинар «Языки, фольклор и этнография тюркских народов»</i>	
<i>Раденкович Л.</i> Тюркские мифологические существа на Балканах.....	143
<i>Кормушин И.В.</i> Тюркские рунические надписи: текстология, палеография, язык.....	144



<i>Функ Д.А.</i> Эпическая традиция тюрков Саяно-Алтая.....	145
<i>Архипова А.С.</i> Бабочка и черт: «живой» миф в монгольской и тюркской традициях (семинар).....	146
<i>Дыбо А.В.</i> Махмуд Кашгарский — этнограф, фольклорист, лингвист. . .	153
<i>Дыбо А.В.</i> Сравнительно-историческое языкознание и тюркские языки.....	154
<i>Мудрак О.А.</i> Генеалогическая классификация тюркских языков и диалектов.....	155
<i>Шкапа М.В.</i> Лингвистическое глоссирование.....	155
<i>Коровина Е.В.</i> Инструментальные методы работы с фонетикой.....	156
<i>VARIA</i>	
<i>Дробышевский С.В.</i> Эволюционный идеал, или Мир глазами руконожки.....	158
<i>Дробышевский С.В.</i> Где водятся хоббиты? Природные истоки мифологии.....	159
<i>Дробышевский С.В.</i> Мера всех вещей: собственное тело как точка отсчета.....	160
<i>Бурлак С.А.</i> О происхождении языка.....	160
<i>Сомин А.А.</i> Языковые реформы: правда и мифы.....	161
<i>Бурлак С.А.</i> Задачи по лингвистике, фольклористике и культурной антропологии.....	162
<i>Юзефович Г.Л.</i> Как сформулировать тему? (семинар).....	165
<i>Сомин А.А.</i> Игры со словами.....	165
<i>Архипова А.С.</i> Что необходимо знать, прежде чем подавать на грант?.....	166
<i>Давлетшин А.И.</i> Рефлексия слова в традиционной бесписьменной культуре: полевые наблюдения одного исследователя на островах и в горных деревнях.....	166
<i>Давлетшин А.И.</i> Повествование во втором лице как литературный прием в традиционных полинезийских текстах.....	167
Сведения об участниках Школы.....	168

## Вступление

Антрополог и фольклорист имеют дело с объектами исследования, в той или иной степени удаленными от них социокультурной, исторической, этноязыковой дистанцией. В первую очередь это относится к изучению «экзотических» традиций. Однако на практике проблема понимания исследователем изучаемой культуры есть всегда. «Своя» сельская традиция в большой степени оказывается чужой для ученого-горожанина, и, изучая деревенский фольклор, исследователь всегда находится в позиции внешнего наблюдателя, независимо от того, насколько он отдает себе в этом отчет. Таким образом, речь идет о проблеме получения объективного знания и об отношениях субъект–объект наблюдения.

Кроме того, надо учитывать и последствия вмешательства антрополога в изучаемый материал. При любом экспедиционном исследовании собиратель, даже просто проявляющий интерес к наблюдаемой культуре, уже вторгается в чужое пространство. Тем самым он производит в нем некоторое «возмущение», что неизбежно накладывает отпечаток и на качество собранных устных текстов; при этом деформирующее воздействие «полевых» методологий и приемов бывает весьма значительным. Конечно, фольклористы интуитивно понимают, что при анализе данных материалов нужно учитывать определенные «коэффициенты искажения», и многие с большей или меньшей степенью осознанности это делают. Наконец, есть целый ряд ситуаций, в которые собирателя вообще не допустят или в которых нет возможности записывать. Приходится довольствоваться тем, что доступно.

Рассмотрению этих и смежных с ними проблем была посвящена XIV Международная школа-конференция по фольклористике и культурной антропологии, проводившаяся ЦТСФ РГГУ в Москве и Переславле-Залесском при поддержке Программы стратегического развития РГГУ и собравшая более восьмидесяти участников из шести стран. Мы предлагаем вниманию научного сообщества тезисы докладов и лекций, читавшихся на школе, а также аннотации проводившихся на ней семинаров.

**I.**

**Между информантом и исследователем**

**Информант — собиратель — публикатор  
(к вопросу о трансляции и интерпретации  
фольклорной информации)**

*Ольга Владиславовна Белова (Москва)*

На лекции будут рассмотрены конкретные примеры из полевой практики, демонстрирующие разные стороны диалога «информант — собиратель» (фиксация фольклора *in situ*) и логично следующую за этим ситуацию «материал — исследователь» (фольклор в кабинете). Речь пойдет о — на первый взгляд — банальных и очевидных вещах (как то: умение спрашивать (задавать вопросы) и переспрашивать, слушать, слышать и понимать рассказываемое; владение «фоновым знанием» о фиксируемой традиции и ее языке; способность сопоставлять различные факты, уже в поле складывая из разрозненных фактов некую общую картину, не подменяя при этом суть полученной информации собственным «знанием»; быть интересным своему собеседнику). Именно эти аспекты часто оказывают значительное влияние на адекватность фиксации фольклорного факта, корректность первичных комментариев при обработке записанного и расшифрованного материала, построения гипотез на уровне теоретического осмысления и аналитического описания конкретного материала.

Если считать целью работы специалиста по изучению традиционной культуры (фольклориста, этнолингвиста, этнографа, антрополога) не просто собирание фольклорно-этнографических и языковых фактов, но и дальнейшую реконструкцию на их основе архаических форм народной культуры, прояснение их семантики и символики, то чрезвычайно важными становятся принципы и методика этой реконструкции — ср. опыт Московской этнолингвистической школы по описанию и анализу различных форм и жанров народной духовной культуры (поэтапность — от внутренней к внешней; последовательность в интерпретации фактов; обязательное учитывание мотивировок и интерпретаций, даваемых факту традиционной культуры ее носителями; невозможность подмены скрупулезного анализа поспешными «авторскими реконструкциями»).

Еще одна проблема, освещаемая в лекции — публикация и комментирование собранного (записанного, извлеченного из архива) полевого материала. Безусловно, большую роль играет степень профессионализма публикатора, его владение материалом, обладание широким знанием фольклорной традиции и знакомство с публикациями по теме исследования, умение проводить типологические параллели. При включении публикации в тематические подборки в научном издании у автора-публикатора (зачастую он же — собиратель) появляется возможность пополнить и расширить базу данных для своих дальнейших исследований по теме, впоследствии подискутировать с коллегами по поводу тех или иных фактов, сюжетов, мотивов и т.п. — что, собственно, и способствует развитию нашей осведомленности в избранной сфере науки.

\* \* \*

### **От информанта к исследователю: авторефлексия, смена фокуса, проблемы интерпретаций**

*Мария Сергеевна Шклярчук (Санкт-Петербург)*

#### **Материалы исследования**

Автор доклада имеет опыт профессиональной социализации и работы в правоохранительных структурах (МВД, прокуратура, Следственный Комитет) в течение двадцати четырех лет. Последние два года работает исследователем правоохранительных структур в исследовательской структуре, научная программа которой развивается в традиции социологии права. Основой предлагаемого доклада является трансформация личного опыта автора. Дискуссия будет сосредоточена на обсуждении методических и методологических аспектов процесса обретения исследовательской идентичности профессионалом, социализированным в закрытых институтах. Кроме того, для доклада будут использованы материалы полевых исследований Института проблем правоприменения — 70 нефокусированных интервью, полевые записи наблюдений.

## **Проблема дискуссии**

В практике социальных исследований одной из ключевых проблем является затягивание исследователя в поле, сложное возвращение к позиции исследователя, очарованного полем либо принявшем полное членство в исследуемом сообществе. В методической литературе много внимания уделяется процедуре отстранения от полевых данных, обретения личной дистанции исследователя и исследуемого феномена. В рамках семинара к обсуждению предлагается иной вектор исследовательской траектории: что происходит с информантом, когда ему приходится приобретать идентичность исследователя? В чем специфика процесса разграничения ролей? Чем ценен и чем вреден личный опыт, включенность в исследуемую группу на уровне разделения ее норм и ценностей, правил и понимания внутренней семантики?

Двое сотрудников института (включая автора) имеют опыт работы внутри исследуемых структур: обычным риском исследовательской работы становится искажение интерпретаций получаемых данных через известные им локальные (регион+ведомство) практики, навязывание объяснительных схем личного опыта другим исследователям.

### **Основные пункты доклада**

— Особенности исследовательского поля: обыденное и непривычное. Бывшему профессионалу сложнее увидеть исследуемые процессы и отношения как что-то новое, сложнее развить в себе взгляд наивного исследователя. Однако именно внимание к очевидным, само собой разумеющимся объяснениям и смыслам способно породить нетривиальный исследовательский вопрос, равно как и позиция Другого, «наивного вопрошателя», дает исследователю преимущество высветить фоновые практики и объяснения, основанные на здравом смысле и при этом являющиеся важными социальными конструктами для функционирования института.

— Опыт трансформации из информанта в исследователя: как происходит переосмысление опыта, наблюдаемых фактов, оценки моделей поведения, какие конфликты это порождает.

— Использование разных «ролей» при взятии интервью: меняются ли ответы информантов при идентификации исследователя как

«своего» и как «профана»? Как обеспечивается доверие информанта в зависимости от этих ролей интервьюера?

— Проблемы интерпретации и присваивания смыслов: какие объяснительные схемы наиболее подвержены искажению через призму личного опыта?

### **Выводы**

Возможным решением внутриличностного конфликта «информанта и исследователя» является сочетание нескольких методов:

— использование в знакомой по предыдущей работе полевой среде описательных техник фиксации информации без интерпретаций;

— анализ информации совместно с коллегами без такого опыта (в наших случае полевые заметки в ходе такого анализа сильно расширяются: за счет прояснения элементов, очевидных информанту, но непонятных внешнему исследователю);

— последующее разделение полученной информации на факты действительности и элементы профессиональной «мифологии»;

— взгляд на «полицию как джунгли»: применение опыта исследовательской (полевой) работы в незнакомой среде к знакомой, развитие навыка отстранения;

— обязательный учет биографии информанта и возможности критического осмысления им опыта своей работы.

### **Литература**

*Goffman E. Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates. New York: Doubleday Anchor, 1961*

*Макимова О. Участвующее наблюдение в закрытых институтах: методологическая рефлексия // Милиция и этнические мигранты: практики взаимодействия / под ред. В. Воронкова, Б. Гладырева, Л. Сагитовой. СПб.: Алетейя, 2011. С. 565–588*

*Ковалев Е.М., Штейнберг И.Е. Качественные методы в полевых социологических исследованиях / под ред. И. Штейнберга. СПб.: Алетейя, 2009.*

## Об этических правилах в кодексе полевого исследователя

*Серафима Евгеньевна Никитина (Москва)*

1. Проблема взаимоотношений «собиратель–информант» в условиях полевой работы, несмотря на огромный опыт армии исследователей — антропологов, этнографов, лингвистов, фольклористов, — опыт, отраженный в многочисленных публикациях, остается проблемой, вызывающей сомнения, споры, недоумения, часто неприятие высказанных мнений. Расхождения во взглядах исследователей начинаются уже в ответе на самый общий первый вопрос: верите ли Вы, что результаты ваших полевых исследований могут отражать объективную реальность, или — немного по-другому — стремитесь ли Вы, чтобы было именно так? Думается, что ответ на этот вопрос определяет набор правил, которым исследователь руководствуется в своей полевой работе. И большинство этих правил носит этический характер. Так, если я хочу, чтобы получаемые мной сведения об изучаемой культуре, языке, фольклоре и пр. соответствовали действительности, то есть были настоящим, подлинным знанием, я должна уважать эту культуру и найти способы это уважение проявить в общении с информантами. Они очень хорошо умеют отличить искреннее отношение и искренний интерес к культуре от игры в него.

2. Входя в исследуемую культуру, мы попадаем в положение «чужого». Оппозиция «свой–чужой» не бинарна, даже не тернарна, скорее это градуальное противопоставление, где «чужой» — потенциальный враг. Таким, например, собиратель может казаться представителям закрытых конфессиональных культур, долгое время бывших в нашей стране маргинальными и даже гонимыми. Однако в противопоставлении «свой–чужой» между ними — много степеней «другого»; стать для информанта не враждебным «чужим», а дружественным «другим» — наша задача.

3. В одной из конфессиональных культур, исследовавшихся мной — молоканской, где очень высока степень самосознания, — мне объяснили, что в их конфессиональной жизни следует различать три уровня: уровень Закона, уровень Обряда и уровень Порядка. Закон, через который познается Истина, это данные Богом человеку уста-



новления (заповеди), которые менять может только сам Бог. Так, Законы Моисеевы были заменены Законами Христа. Обряд дан человеку Богом в его первоначальном варианте для исполнения Закона, однако человеческая память несовершенна, и со временем Обряд может несколько измениться. Значение слова «обряд» молококане объясняют как «обретенное от предков» (на самом деле произошло от корня *ряд*). Порядок — это человеческие установления, внесенные самими людьми для лучшего исполнения Обряда, следовательно, и Закона: «порядок — это как входить, куда садиться, где стол стоит». Эти установления подвержены наибольшим изменениям, и они, в отличие от Обряда, могут быть произвольными. Эти уровни конфессиональной жизни оказались применимыми к другим конфессиональным культурам. Я поняла, что такие культуры могут впустить (или не впустить) «чужого» на уровень Порядка, дружественного «другого» несколько глубже, или выше, — на уровень Обряда, но частично. Абсолютно нельзя «чужому/другому» подняться на уровень Закона — для этого надо стать членом конфессиональной группы. Например, у старообрядцев можно петь с ними на богослужении, но нельзя креститься двуперстием — это уже выражение Закона, где Обряд переходит в Закон-догматику.

4. Позволение войти в конфессиональную культуру — показатель большого доверия к исследователю. Это доверие можно приобрести, если собиратель/исследователь не совершал манипуляций и обманов по отношению к информанту. Одним из таких обманов является тайная видео- или аудиозапись а также фотосъемка, сделанная без разрешения. Не обманывай информанта — дружественного «другого», и тебе, собиратель, воздастся сторицей.

\* \* \*

### **Идеологизированный информант и «архивный юноша»-фольклорист**

*Мария Владимировна Станюкович (Санкт-Петербург)*

**Материалами исследования** служат результаты 20-летней полевой работы автора с филиппинскими горцами, богатейшая культу-

ра которых еще жива, несмотря на радикальное изменение жизни и жесточайший прессинг христианизации.

**Проблема исследования** — способы преодоления идеологических фильтров при работе с информантами. Добросовестный исследователь, знающий «историю вопроса» данной культуры из литературы и архивных источников, сталкивается в беседах с информантами с идеологизированной картиной их прошлого, сформированной в борьбе пришедшей идеологии (в данном случае христианской) с местной традиционной культурой. Если речь идет не о кавалерийской атаке, а о многолетнем исследовательском проекте, неизбежно проступают линии расхождений, вдоль которых антрополог ежегодно «прогуливается» с информантами для того, чтобы продрасть через идеологические препоны.

### **Основные пункты**

Выделяются типы информантов и специфика общения с ними (ср. [Выдрин 2002]). Рассматриваются болевые точки традиционной культуры, которые замалчиваются или яростно отрицаются. На примере исследования глубинных функций эпических сказаний [Stanyukovich 2013], с подачи ЮНЕСКО трактуемых как «чисто развлекательные», прослеживаются способы взаимодействия с информантами, механизмы реабилитации традиционной культуры, признания своего наследия в обход господствующей идеологии.

### **Выводы**

Необходимо сочетание разных типов связей исследователя в изучаемом сообществе. Родственные связи (по адопции) позволяют стать его частью, хоть и экзотической. Эти взаимоотношения основаны на взаимной поддержке, доверии, материальных обязательствах сторон, но вовсе не обязательно подразумевают понимание целей исследования. Интеллектуальные связи: наибольшее взаимопонимание антрополог находит с ритуальными специалистами: эпическими сказителями, шаманами, знахарями. Взаимодействие базируется на взаимном уважении; каждый участник общения делится только ему известной частью сакральной информации. Дружеские связи с местными интеллектуалами, получившими нетрадиционное образование, постепенно становятся важным каналом взаимной передачи информации. Воспитанные с негативным отношением к «варварской»

культуре предков, известной им в идеологизированной подаче ее искоренителей, помощники фольклориста в процессе взаимодействия приобретают вкус к живой культуре неграмотных родственников из «глубинки». Именно дружеские связи, наряду с родственными, позволяют налаживать взаимодействие с властными структурами, необходимость которого неизбежно возникает в долговременном проекте.

## **Литература**

*Выдрин В.Ф.* Лексикограф и информант: опыт африканских экспедиций // Радловские чтения-2002: Материалы годич. науч. сессии. СПб., 2002. С. 21–25.

*Stanyukovich M.V.* Epic as a Means to Control Memory and Emotions of Gods and Humans: Ritual Implications of Hudhud Among the Yattuka and Tuwali Ifugao // Nicole Revel (ed.) Songs of Memory in Islands of Southeast Asia. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013. P. 167–204.

\* \* \*

## **Собиратель и информант в диаспоральном поле: культурно и исторически обусловленные аспекты общения**

*Мадина Михайловна Паштова (Майкон)*

Черкесская (адыгская) диаспора, составляющая 90% от численности этноса и рассредоточенная в более чем 50 странах мира, сформировалась вследствие окончания Русско-Кавказской (сер. XIX в.) и двух мировых войн. Наши наблюдения сделаны в одном из локально-культурных анклавов Турции в ходе экспедиций 2009, 2011 гг. и последующего интернет-общения с информантами. Материалом исследования являются стереотипные устные нарративы и диалоги между собирателем и информантом, сообщения наших коллег фольклористов, актуализирующие этническую специфику межличностной и межгрупповой коммуникации в ходе полевой работы.

Динамичность записи, ее информативность, качественные характеристики фиксируемого текста тесно связаны с проблемой выбора поведенческой стратегии собирателя, его умения актуализировать свои социальные (языковые, культурные, этикетные) и профессиональные компетенции в подходящих для ситуации формах.

Характер ответной активности информанта может зависеть от а) статуса информанта (половозрастного, социально-общественного, «репертуарного»); б) статуса собирателя («свой» или «чужой», «посвященный» или «профан»); в) в зависимости от темы интервью — от социального статуса третьего лица, сопровождающего собирателя (проводимого из числа местных — хагарей); г) от места записи (общественное/личное, свое/чужое пространство) и его структурирования.

В своем докладе я хотела бы остановиться на следующих аспектах общения собирателя и информанта, характерных для диаспорального поля:

- этикетные табу, границы и условия их распространения; проксемическое поведение как один из инструментов актуализации этикетной компетенции: иерархическое рассаживание информантов, соблюдение обычая избегания в кадре, поза информанта как знак для собирателя; конвенциональные нарушения этикетных табу в ходе записи (камера и «верхние»/«нижние» места);
- социальный аспект «раскрываемости» информанта: аристократические традиции в быту черкесской диаспоры, гуманистические рефлексивы о преодолении бывшего социального неравенства, условия их актуализации/умолчания в ходе записи;
- гендерный аспект полевой работы: женщина-собиратель, предоставляемые ей предпочтения (моральные, материальные и др.), этикетное внимание со стороны местных жителей, границы «раскрываемости» информанта-мужчины; женщина-информант, характер мотивации и частотность религиозно обусловленных отказов от видеозаписи;
- моделирование ситуаций, близких к традиционным типам контактной коммуникации: умение собирателя участвовать в

традиционных агонах и беседах (оршер) как одно из условий успешной работы.

В черкесской диаспоре наблюдается консервация «традиционно-адыгского» (металогического) стиля общения, что характерно в том числе и для городских общин. Имиджевые дивиденды или, наоборот, риски собирателя обусловлены преимущественно его этикетными навыками и этическими ресурсами, которые он вкладывает в общение с информантами. Следование правилам «адыгэ хабзэ» и «адыгагъэ» (традиционный этикет и морально-этический кодекс), наряду с профессиональными компетенциями, достаточный срок «погружения» в местную локальную традицию, являются для собирателя на Кавказе необходимыми условиями признания его «своим».

\* \* \*

### **Взаимодействие исследователя с информантами в старообрядческой среде**

*Наталья Сергеевна Душакова (Кишинев/Тирасполь, Молдова)*

Данный доклад основан на авторских исследованиях, проведенных в старообрядческих поселениях Республики Молдова, Южной Украины и Тульчинского уезда Румынии в 2008–2013 гг.

Среди старообрядцев обследованных поселений следует отметить наличие двух групп — липован и бывших донских казаков-некрасовцев. В рассматриваемом регионе имело место постепенное их отождествление. Однако на уровне фольклорной памяти среди некрасовцев до настоящего времени фиксируется осознание своего казацкого прошлого [Пригарин 2010]. Для обеих групп до настоящего времени характерно стремление к сохранению особенностей традиционной культуры исторической родины.

При проведении полевых исследований мы опирались на авторский вопросник, составленный для сбора материала по традиционной усадьбе и жилищу старообрядцев.

В представляемом докладе будут рассмотрены особенности взаимодействия исследователя и информанта в изучаемой среде:

1. Контекст, создаваемый исследователем. Этнокультурная замкнутость старообрядческой среды вызывает определенные трудности при сборе полевых материалов. Существенное влияние на ход интервью оказывает соотношение конфессиональной, этнической принадлежности исследователя и респондента, владение языком, знание предпочтительных норм гостевого поведения (перекреститься при входе в комнату, смотря на икону; совершить молитвы до и после приема пищи; выразить благодарность формулой «Спаси Христос!»; не курить в присутствии старообрядцев).

2. Проблема понимания изучаемой культуры, соблюдения этических принципов при сборе сведений (уважение к символам старообрядческой культуры; отказ от проведения интервью во время большого религиозного праздника или при подготовке к нему; предпочтение платьев и юбок в женской одежде; деликатность при упоминании о «поганой посуде», из которой старообрядцы раньше кормили «чужих», то есть в первую очередь представителей другой конфессии).

3. Отношение исследователя к комментированию информантами собственных традиций. Во время проведения исследований в старообрядческой среде мы сталкивались с представителями старообрядческой элиты (писателями, священниками, школьными учителями), которые сами активно занимаются сбором и интерпретацией собранных сведений по старообрядческой культуре. Представляют интерес различные трактовки одних и тех же традиций в зависимости от гендерной принадлежности информанта. Как правило, мужчины демонстрируют интерес к рациональному объяснению сути и причин появления той или иной традиции. Женщины нередко трактовали свои традиции, опираясь на суеверия или представления о грехе. Один из показательных примеров касается осмысления месторасположения бани на усадьбе. Из-за угрозы пожара баню предпочитали строить в огороде вдали от дома. Такое практическое объяснение давали все респонденты-мужчины. Женщины основной причиной такого расположения бани называли тот факт, что баня является «нечистым местом» (раньше в бане рожали детей; в настоящее время это единственное помещение в усадебном комплексе старообрядцев, где нет икон или креста).

Подобные комментарии могут рассматриваться как народное толкование традиций, подходить к ним нужно критически. Научная интерпретация данных — это задача исследователя.

Очерченный круг вопросов будет рассмотрен с привлечением примеров из практики исследования старообрядческой культуры. Будет показано, каким образом возможно построение продуктивного диалога с информантом, преодоление предубеждений относительного «чужого» (исследователя). На примерах комментариев информантами этноконфессионалистами «липоване», обычая «брать праздник в дом» в докладе будет продемонстрирована проблема критического осмысления интерпретации собственных традиций старообрядческой элитой.

## **Литература**

*Пригарин А.А.* Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII — первой половине XIX вв. Одесса; Измаил; М.: СМИЛ — Археодоксия, 2010. С. 376.

\* \* \*

## **Включенное наблюдение поневоле (по материалам воспоминаний репрессированных ученых)**

*Наталья Сергеевна Петрова (Москва)*

Антропологические или фольклористические исследования ГУ-ЛАГа по очевидным причинам не могли проводиться независимыми исследователями извне. Однако среди заключенных нередко оказывались гуманитарии, профессиональные навыки которых заставляли их не просто переживать личный травматический опыт, но анализировать ситуацию, в которой они оказались, в антропологическом ключе:

Брожу по лагерю. Мучима голодом. Другим голодом: почему я должна, как сказочный пеликан, питаться собственной кровью души? Как смеют лишать меня умственной пищи?! Как смели, как смели лишить меня моего дела?! Разве я староста барака, обязанности которой следить за порядком, морить клопов? Нет, я — этнограф [Гаген-Торн 1994: 163].

В докладе на примере воспоминаний филолога и писателя Б.Н. Ширяева, этнографа Н.И. Гаген-Торн, этнографа-востоковеда В.Р. Кабо (о других репрессированных этнографах и фольклористах см., например, [Репрессированные этнографы 2002, 2003; Иванова 2009: 488–515]), рассматриваются следующие способы дистанцирования от внешних обстоятельств и восприятия их с позиции наблюдающего исследователя:

— пребывание в ГУЛАГе как экспедиция (знакомство с новой социальной средой и «человеческими типами»): «Много новых, интересных людей — никогда бы не встретил я на свободе такого разнообразия человеческих типов, умов, судеб» [Кабо 1995: 179] или «На свою работу (в Соловецком театре вместе с уголовниками. — *Н. П.*) мы смотрели, как на фиксацию живого фольклорного материала для будущего исследователя» [Ширяев 1991: 109];

— полевые методики этнографа как способ построения коммуникации с сокамерниками в тюрьме и лагере:

Лязгнул замок двери. Предстала смуглая хрупкая женщина, облизывая пересохший рот с крепкими белыми зубами. <...>

— Здравствуйте! — сказала я, садясь на койке. — Вы не волнуйтесь, как-нибудь приспособимся.

Она подошла к моей койке, села на соседнюю.

— Вы давно здесь? — прошептала, оглядывая меня.

— Нет, только сегодня, но я не в первый раз. — В ее глазах появился страх. Я засмеялась. — По пятьдесят восьмой, как и вы. Только что взяли из библиотеки Академии наук. Разрешите представиться: кандидат исторических наук Нина Ивановна Гаген-Торн. С тридцать седьмого года шесть лет провела на Колыме, потом в Зауралье, вернулась в Москву, проработала год и опять попала...—Это привычный прием этнографа — не расспрашивай, а начинай рассказывать о себе, тогда создается доверие и желание у человека тоже говорить о себе [Гаген-Торн 1994: 98–99];

— проведение аналогии между привычным этнографическим материалом и окружающей тюремно-лагерной средой (см., например, размышления В.Р. Кабо о соотношении стратификации обитателей лагеря со структурой «первобытного общества» [Кабо 1995: 197–198]).



Анализ воспоминаний ученых о заключении показывает, как в ситуации отсутствия грани между субъектом и объектом антропологического наблюдения происходит внутреннее абстрагирование, в котором можно увидеть одну из форм эскапизма.

Следует также учитывать, что в искусственно созданных закрытых сообществах, как правило, отличающихся строгой иерархичностью (тюрьма, армия), осуществляются процессы неофициальной сегрегации (так, например, свою нишу в лагерном сообществе занимали мантические специалисты). Принятие на себя несвойственной ранее роли (в том числе профессиональной, когда люди осваивали «мастерство» бухгалтера или фельдшера, чтобы спастись от каторжной физической работы), чтобы лучше приспособиться к новой реальности — один из адаптивных механизмов ГУЛАГовского социума. Здесь же перед нами прямо противоположный вариант (однако, как видно даже из немногочисленных приведенных здесь цитат, эти две стратегии могли использоваться одними и теми же людьми) — сохранение привычной роли (исследователя) вопреки обстоятельствам, то есть не приспособление себя к среде, а среды к себе, что тоже является способом выживания и самосохранения — как «этнографа в экспедиции, а не раба» [Гаген-Торн 1994: 375].

## Литература

*Гаген-Торн Н.И.* Memoria. М.: Возвращение, 1994.

*Иванова Т.Г.* Фольклористы и сталинские репрессии // Иванова Т.Г. история русской фольклористики XX века: 1900 — первая половина 1941 г. СПб.: Дмитрий Буланин, 2009. С. 488–515.

*Кабо В.Р.* Дорога в Австралию: Воспоминания. New York: Effect Publishing, 1995.

Репрессированные этнографы / сост. Д. Тумаркин. Вып. 1, 2. М.: Восточная литература, 2002–2003.

*Ширяев Б.Н.* Неугасимая лампада. М.: Т-во рус. худож., 1991.

**«Вненаучная» полевая работа: опыты исследований  
по социальной антропологии в экстремальных группах  
и зонах межэтнических конфликтов**

*Данила Сергеевич Рыговский (Новосибирск)*

Данная работа основана на наблюдениях и личных впечатлениях автора, полученных во время прохождения воинской службы в 2008–2009 гг. Кроме того, привлекались материалы исследований современных российских армейских коллективов К.Л. Банникова, лагерной среды периода сталинских репрессий Д.С. Лихачева, позднесоветского времени Л.С. Клейна и Приднестровского конфликта 1989–1992 гг. Е.Л. Бершина.

В докладе рассматривается феномен «вненаучной» полевой работы, когда сбор материалов осуществляется профессиональным антропологом в качестве участника или очевидца событий. В отличие от включенного наблюдения, в подобной ситуации ученый не обладает статусом исследователя, его работа не организована формально и, как правило, не ограничивается длительностью отдельно взятых производственных операций или ритуалов, поскольку он непосредственно является действующим лицом, «деталью» системы, что может возникать во время прохождения антропологом воинской службы, отбывания тюремного заключения или нахождения в зоне военных действий.

Обращаясь к пережитому, исследователь превращает собственный опыт в объект исследования, что близко к жанру автоэтнографии. Полное погружение автора в изучаемую среду возможно лишь однажды, поэтому исследователь вынужден обращаться к своим воспоминаниям и как бы «переживать» поле заново, в силу чего временные границы поля становятся размытыми. В таком исследовании применимы основные методы этнографии (беседа, этнографическое описание, наблюдение), с оговоркой, что они обусловлены не только отстраненной позицией ученого, но и эмоциональной позицией участника. Поэтому основной метод может быть обозначен как «рефлексивное проживание».

Статус участника событий делает труд такого автора бесценным, но с другой стороны, открывает возможности для критики в субъек-

тивизме, что может преодолеваться профессионализмом исследователя и за счет привлечения дополнительных материалов. Наиболее последовательным в этом отношении выступил К.Л. Банников, собравший огромное количество полевого материала [Банников 2002]. Д.С. Лихачев и Л.С. Клейн опубликовали ряд работ мемуарного характера [Лихачев 2006; Клейн 2010], и кроме того, первый сосредоточился на исследовании воровского аргю [Лихачев 1935], а второй — на этнографическом изучении лагерной среды в целом [Самойлов 1990]. Журналист Е.Л. Бершин разработал концепцию Приднестровского конфликта в духе так называемого «цивилизационно-этнографического романтизма» [Тишков 2001: 44–46]. Его труд является одновременно и ценным источником, и вполне законченным этнографическим описанием войны [Бершин 2002].

## **Литература**

*Банников К.Л.* Антропология экстремальных групп. Доминантные отношения военнослужащих срочной службы Российской Армии. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2002.

*Бершин Е.* Дикое поле. Приднестровский разлом: Документальная повесть. М.: Текст, 2002.

*Клейн Л.С.* Перевернутый мир. Донецк: Донецкий национальный ун-т, 2010.

*Лихачев Д.С.* Из книги «Воспоминания» // «В Белом море красный СЛОН...»: воспоминания узников Соловецкого лагеря особого назначения и литература о нем. М.: Пашков дом, 2006. С. 165–218.

*Лихачев Д.С.* Черты первобытного примитивизма воровской речи // Язык и мышление. М.; Л.: Академия Наук СССР, 1935. Т. III–IV. С. 47–100.

*Самойлов Л.* Этнография лагеря // Советская этнография. 1990. №1. С. 96–108.

*Тишков В.А.* Общество в вооруженном конфликте (этнография чеченской войны). М.: Наука, 2001.

## Техника, методика и стратегия интервьюирования (семинар)

*Ксения Александровна Федосова (Москва)*

Теоретическая часть семинара предполагает:

1. Знакомство с различными типами интервью. Примеры научно-исследовательских направлений, работающих с использованием интервью разных типов (школа Н.И. Толстого, разработки филологов-фольклористов (Н.И. Савушкина) и «классическая» школа, Центр крестьяноведения и аграрных реформ Т. Шанина).

2. Разбор понятия «презумпция вопроса» и его значимости в работе фольклориста. Разбор разных типов вопросов (общие и частные вопросы, вопросы разной степени структурированности, наводящие вопросы), их роли в интервью.

3. Выстраивание общей стратегии интервью в зависимости от целей интервьюера: жесткий и мягкий стили ведения интервью — возможности и ограничения; структура интервью с точки зрения психоэмоционального состояния интервьюируемого (начало интервью, длительность интервью, окончание интервью); последовательность смены тем в интервью на основании «гипертекстовых связей» между ними.

4. Технические приемы:

4.1. Прием направленного переспроса. Разрабатывая ту или иную тему на уровне частных вопросов, исследователь «возвращает» интервьюируемому сообщенную только что информацию в виде переспроса, что замедляет темп интервью, обращает к воспоминаниям/размышлениям и зачастую позволяет записать более глубокую и подробную информацию.

4.2. Использование невербальных средств в интервью. Совместное воспроизведение ситуации, в которой должен был функционировать тот или иной фольклорный текст (заговор, колыбельная и т. д.) позволяет приблизиться к фиксации непосредственной традиционной деятельности. Интервьюер должен постараться определить для себя ту роль, которая позволит раскрыть ситуацию наиболее полно (скажем, ученика — если цель зафиксировать традиционные практики, знающего собеседника — если фиксируется магическая традиция и т. д.).

Эти вопросы будут освещаться на материале расшифровок полевых интервью из личного архива.

Практическая часть посвящена разбору типичных ошибок в интервью с примерами из личной практики ведущего и участников.

Начать следует с совместного определения возможных задач, на решение которых может быть направлено интервью. Понятие «ошибки» можно вводить только тогда, когда точно определена цель интервью и подобраны средства для ее достижения. Таким образом, прежде всего нужно оговорить эти цели, причем совместно с участниками. Они зачастую различаются у представителей разных направлений (антропологов, лингвистов, фольклористов), особый случай — осуществление совместного междисциплинарного исследования.

Тем не менее некоторые ошибки встречаются при проведении глубинных интервью независимо от направления.

1. Исследователь своим вопросом предлагает и даже навязывает интервьюируемому вариант ответа. Это может быть связано с непрофессионализмом и неумением формулировать вопросы (слишком общо или слишком узко). Причиной может быть недостаточный учет локальной специфики традиции, когда исследователь необдуманно пользуется иным словарем (скажем, заимствованным из соседней традиции; ср., например, разные названия мифологических персонажей, разные хрононимы и т. д.).

2. Вопрос сформулирован так, что исполнитель не может опереться на личный опыт и дает отрицательный или слишком общий ответ. Например, вопрос часто задается в форме третьего лица множественного числа («А Масленицу у вас отмечали?»). Для носителя традиционной культуры наиболее адекватной является меморатная форма (личное воспоминание о праздновании Масленицы; пересказ чужого рассказа о традиции — если сам он уже не застал ее). Интервьюер должен проверять информацию на нескольких уровнях (от себя/от старших родственников/от односельчан/других людей, входящих в круг общения), прежде чем переходить к следующей теме.

3. Ошибки могут быть связаны с нарушением правил функционирования того или иного текста (жанра). Скажем, разговор о мифологической традиции может строиться только при доверительных

отношениях, иначе эта информация будет искажена, кроме того, должно быть выдержано определенное распределение коммуникативных ролей (ср. исследование Е.Е. Левкиевской).

4. Ряд ошибок связан с выстраиванием психологического климата интервью. Большое количество вопросов, на которые интервьюируемый вынужден давать отрицательные ответы, часто деморализует последнего, он замыкается. В подобной ситуации необходимо искать вопросы, которые позволят разговариваться, показать себя в роли компетентного носителя знания.

\* \* \*

### **Исследователи тоже плачут: интраролевой конфликт в ситуации изучения фольклорного движения его участником**

*Ирина Олеговна Шувалова (Москва)*

Фольклорное движение было подвергнуто аналитическому рассмотрению почти одновременно с его зарождением, когда из культурной инициативы отдельных этномузыкологов стала вырастать единая субкультура. И это был в первую очередь опыт самоанализа, романтического проектирования будущего фольклорного движения одним из его основателей [Кабанов 1978, 1980]. Сегодня фольклорное движение продолжает изучаться практически только его участниками (например, [Гавриляченко 2008; Кононенко, Карпова 2011]), причем они пытаются преодолеть собственную вовлеченность, отделить себя как исследователей от себя как участников. Мы, в свою очередь, хотим сфокусироваться на взаимодействии двух этих ролей, показать процесс исследования фольклорного движения инсайдером, задуматься над вызовами и преимуществами этой позиции при исследовании такой городской субкультуры, как фольклорное движение.

Таким образом, мы обращаем особое внимание на автоэтнографичность нашего исследования. Автоэтнография здесь понимается сразу в двух измерениях: как изучение культуры, к которой принадлежит сам автор, и как исследовательский прием, характерный для

современных антропологических работ. При описании собственного опыта в целях познания своей культуры используются переориентированные в соответствии с задачей этнографические методы: полевые заметки могут быть как текущими, так и ретроспективными; место интервью занимает самозапись; включенное наблюдение преобразуется в самонаблюдение и самоанализ [Готтлиб 2004]. В целях фиксации и проблематизации того, что является для автора повседневностью, воспринимается «замыленным» взглядом, он должен отстраниться от изучаемой культуры, окунувшись в иной жизненный мир (вероятно, самый яркий пример — Лора Ольсон, американский исследователь и одновременно участница российского фольклорного движения [Olson 2004]; для отечественных авторов иным жизненным миром может быть научное сообщество, предоставляющее, кроме того, возможность профессионального обсуждения результатов исследования), либо использовать прием остранения, опирающийся на опыт и на структуру описания других, чужих для исследователя культур. Также в момент переключения с роли информанта на роль исследователя нам представляется необходимым «забыть» о собственных идеологических установках, преодолеть романтическую вовлеченность и внутреннюю цензуру, которая заставляет обходить острые углы и проблемы сообщества — и снова опорой становится научная система координат.

В рамках автоэтнографии как исследовательского и стилистического приема мы делаем объектом внимания само переключение ролей и эксплицируем «полевую кухню». Центральной темой здесь является взаимодействие изучающего и изучаемых, которые в нашем случае являются товарищами по субкультуре. Властная позиция исследователя по отношению к объекту исследования интуитивно ощущается как неадекватная в ситуации общения с друзьями, с равными; в нашем случае решением, которое было отрефлектировано лишь постфактум, стала мотивация проведения исследования производственной необходимостью «написать диплом». Нам не пришлось встретиться с отказами в общении, трудности интеракции заключались в другом. С одной стороны, «своему» исследователю доверяют как разделяющему общие идеи и ценности, радуются взаимопониманию; с другой стороны, нередко пытаются навязать свою точку

зрения, т.к. фольклорное движение является в высокой степени саморефлексивным сообществом. Несовпадение систем координат, которые применяются в таком случае для оценки, является главным источником страха исследователя-инсайдера: страха обидеть, разозлить, в конце концов — сделаться чужим. Этот страх вкупе с трудностью переключения ролей порой приводит к потере контроля над эмоциональными реакциями и, как следствие, к потере полезного исследовательского материала.

## Литература

*Гавриляченко Е.Э.* Фольклорные волны в культуре России и «Молодежное фольклорное движение» 1980–2000 гг.: дис. ... канд. культурологии. М., 2008.

*Готлиб А.С.* Автоэтнография (Разговор с самим собой в двух регистрах) // Социология: 4М. 2004. № 18. С. 5–16.

*Кабанов А.С.* О сохранении фольклорной песенной традиции в современности (опыт работы ансамблей народной музыки Союза композиторов РСФСР) // Традиционный фольклор и современность: Тезисы Всероссийской конференции молодых фольклористов. М., 1978. С. 64–65.

*Кабанов А.С.* К проблеме сохранения песенной фольклорной традиции в современных условиях // Художественная самодеятельность: вопросы развития и руководства: сб. науч. тр. НИИ культуры. 1980. № 88. С. 80–106.

*Кононенко Р.В., Карпова Е.Ю.* «Связь с корнями»: социальный капитал фольклорного движения // Власть времени: социальные границы памяти / под ред. В.Н. Ярской и Е.Р. Ярской-Смирновой. М.: ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2011. С. 157–173.

*Olson L.J.* Performing Russia: Folk Revival and Russian Identity. Routledge, 2004.



**II.**

**Антрополог глазами информанта**

**«Полевик необыкновенный»:  
исследователь фольклора как его персонаж**

*Александра Сергеевна Архипова,  
Семен Семенович Макаров (Москва)*

Согласно одному рассказу, однажды этнограф Крейнович, специалист по нивхам, пришел к академику Марру, чтобы поделиться с ним своими впечатлениями по поводу учения о четырех первоэлементах языка. Крейновичу эта теория очень нравилась, однако, как он и сказал Марру, в известных ему, Крейновичу, сибирских языках нет этих четырех элементов. Марр рассердился и Крейновича выгнал со словами: *быть рыбой — это еще не значит быть ихтиологом!* Иногда эту историю рассказывают по-другому, но так или иначе, позиция Марра заключалась в следующем: не всякий, владеющий языком, может его описать, или, другими словами, не всякий носитель традиции может рефлексировать по ее поводу. Эта позиция имеет свою историю, уходящую корнями в век позитивизма и даже за его пределы. Антрополог в том классическом представлении всегда приходит извне и ни при каких условиях из среды папуасов не может вырасти свой Миклухо-Маклай.

В XX и XXI вв. такая ситуация разрушается и мы имеем дело с активным процессом интерференции: дискурсивные практики исследователя и информанта начинают активно пересекаться, что было невозможно раньше (представим себе следствие из уже использованного примера: папуас изучает полевые заметки Миклухо-Маклая). «Научное поле» приходит в повседневную жизнь *изучаемых групп*, и наоборот, мифологические модели и сопровождающие их дискурсивные практики — в тексты *групп изучающих*.

Предлагаемая работа посвящена анализу дискурса об антропологах в глазах информантов, а также представлениям об антропологах в профессиональных кругах (мы специально не стали их разделять). Материалом исследования послужили устные рассказы об исследователях (фольклористах, этнографах, археологах), при этом часть собранных нарративов повествует об исследователях, изучавших традиции Сибири (кетская, нганасанская, якутская, алтайская). Собранные нарративы организованы посредством указателя (см. ниже).

Отношение к рассказываемому в опрашиваемых группах несколько разнится. В академической среде фигура исследователя является «своей» (коллега, «учитель» и т. д.), и биографический интерес к его личности является здесь оправданным. Во многих случаях в традиционной же среде личность собирателя доступна лишь в отдельных проявлениях, поэтому традиция фиксирует его дискретно и вынуждена во многом «достраивать» «судьбу» собирателя. Исследовательский интерес собирателя может вызывать в традиции самые различные интерпретации.

В «традиционном фольклоре» (несмотря на справедливую во многом критику этого понятия мы предпочитаем здесь использовать именно его) изначально не существовало представления о внешнем наблюдателе, поскольку такая культура изначально была ориентирована на внутреннюю трансляцию опыта. Когда такие нарративы стали оформляться, они следовали двум моделям:

(1) мифологические персонажи / сакральные специалисты взаимодействуют с исследователем;

(2) исследователь сам выступает как мифологический персонаж.

Для выявления инвариантной структуры мотивов к текстам был применен единый метаязык, описывающий частные выражения мотивов в категориях «собиратель», «носитель традиции», «мифологический персонаж», «сакральный специалист». Безусловно, каждая традиция рефлектирует о деятельности исследователя и его «судьбе», используя свои культурные концепты. Однако при этом на уровне структуры рассматриваемые сюжеты и мотивы обнаруживают удивительное единообразие. Сюжеты о собирателях условно разделяются на «страшные» и анекдотичные. При возникновении сюжетов первой группы определяющее значение, по всей видимости, имеет базовая мифологическая оппозиция *свой/чужой* («обладающий знанием / знания не имеющий»). Значительный корпус устных рассказов описывает сознательное или неосознанное (по незнанию) нарушение собирателем запретов традиционной культуры и его негативные последствия. Анекдотичные сюжеты в основном бытуют в профессиональной среде и классифицируются как *байки*.

Возникают сюжеты о специфических качествах собирателя: исключительных физиологических свойствах («он никогда не спал»),

обладании им даром медиума («он общался с духами»), сакральным знанием («говорят, он был шаман»), — позволяющих именно ему удачно заниматься своей профессиональной деятельностью. В последнем случае фигура исследователя зачастую локализуется традицией в пограничную зону, где коммуникантами собирателя становятся духи, ходячие покойники, шаманы.

С другой стороны, исследователь может восприниматься как человек, рискующий своим благополучием ради получения знания. В инвертированной форме этого мотива собиратель сам выступает источником опасности, приобретая демонические черты («все, кто ему помогал, умерли»). Некоторые традиции склонны ассоциировать появление собирателя с известными сюжетами собственной мифологии (в А.В. Анохине телеуты увидели *шуню* (мессию). Таким образом традиция пытается осмыслить деятельность собирателя доступными ей объяснительными моделями, включая фигуру собирателя в существующую картину мира. При этом личность собирателя маркируется, балансируя между «осквернителем традиции либо ее «ревнителем».

## **Проект указателя мотивов**

### **I. Исследователь соблюдает предписания культуры**

I.1. Антрополог участвует в ритуальных практиках при сборе информации

I.2. Антрополог обращается к духам за помощью в выполнении профессиональных обязанностей

I.3. Исследователь приглашает шамана камлать перед началом собирательской деятельности

### **II. Антрополог нарушает запреты традиционной культуры при общении с информантами или обращении к текстам/артефактам традиции**

II.1. Исследователь оскверняет могилу/курган, что приводит к его гибели

II.2. Антрополог подсматривает за общением с духами, чем привлекает беду

II.3. Антрополог игнорирует правила поведения, предписанные в традиции и заболевает/умирает

II.5. Антрополог приносит вред, работая с текстами культуры

II.6. Археологи перемещают шаманские атрибуты в профанное пространство и провоцируют несчастья

II.7. Антрополог собирает фольклорные жанры, связанные с погребением, и провоцирует опасность для информанта

II.8. Антрополог нарушает правила обращения с полученными текстами

### **III. Особенности коммуникации между антропологом и носителями традиции**

III.1. Носители традиции обвиняют антропологов в своих бедах

III.2. Носители традиции скрывают знания о местонахождении объектов

III.3. Антрополог обманом получает информацию о местонахождении артефактов

III.4. Антрополога принимают за шпиона/вора

III.5. Антрополога принимают за телевизионщика/следователя

III.6. Антрополога принимают за миссионера

III.7. Антрополога принимают за искателя сокровищ

III.8. Носители традиции воспринимают исследователя как вернувшегося мессию

III.9. Антрополога считают перерождением человека/животного, жившего раньше в этой местности

III.10. Антрополог претерпевает лишения ради профессиональной деятельности

III.11. Антрополог как культуртрегер

III.12. Магические специалисты проклинаят исследователя

### **IV. Антрополог вступает в коммуникацию со сверхъестественными персонажами**

- IV.1. Ограбленный покойник просит вернуть его вещи
- IV.2. Ограбленный покойник преследует антрополога во сне
- IV.3. Сверхъестественное существо пытается убить антрополога
- IV.4. Участников экспедиции водит домовый
- IV.5. Сверхъестественное существо спасает исследователя от другого существа
- IV.6. Шаманские духи покровительствуют антропологу

#### **V. Антропологу приписывают свойства, конгруэнтные свойствам магических специалистов в описываемых традициях**

- V.1. Возможность общения с духами
- V.2. Имманентное обладание шаманскими способностями
- V.3. Приобретение функций магического специалиста в результате работы со сферой сакрального
- V.4. Получение антропологом текстов/артефактов таким же способом, как и магические специалисты

#### **VI. Музей и музейные экспонаты воспринимаются как некорректная имитация традиционной культуры**

- VI.1. Реконструкция традиционной обрядности приводит к возмущению духов
- VI.2. При строительстве этнографического музея погибают люди
- VI.3. Музейный экспонат просит его захоронить

\* \* \*

#### **«A z jakiej pan jest parafii?»: о некоторых аспектах восприятия респондентом институциональной принадлежности антрополога**

*Роман Юрьевич Урбанович (Минск, Беларусь)*

Доклад основан на материалах, собранных автором летом 2013 г. в ходе изучения сев.-зап. части Гродненского района (Беларусь).

В докладе будет рассмотрена зависимость восприятия антрополога респондентом от институциональной принадлежности исследователя.

В силу ряда исторических обстоятельств, на протяжении XX в. католическое вероисповедание и причастность к католической культуре были одними из основных факторов формирования и функционирования польской этнической идентичности в Сопецкинском крае. Особенно явственно это проявлялось во второй половине XX в., когда католический костел стал фактически единственной институцией, курировавшей функционирование польскости.

В настоящее время среди представителей старшего поколения сельского населения края встречаются люди, для которых религиозная идентичность является одной из основных составляющих польскости. В общении с «чужим» важным фактором для них выступают его вероисповедание, включенность в региональные религиозные практики, институциональная (не)принадлежность к католическому костелу; это оказывает влияние на характер получаемой информации.

В ряде случаев в ходе полевого исследования автор позволил себе репрезентироваться как «człowiek od kościoła» (этически оправдывая это полученной за несколько часов до интервью неформальной легитимацией своего исследования со стороны местного ксендза). Весьма вероятно, именно это повлияло на своего рода «сдвиг» актуальных для респондентов тем и характер их подачи, обусловленный ролью костела в общественной жизни и его морально-этической позицией. Сущностная характеристика этого сдвига следующая: акцент на религиозной специфике польской этнической идентичности и моральной деградации младших поколений, обусловленной внешними воздействиями; акцентуация маркеров «высокой» польской культуры»; модификация оценочных суждений о «других» и «чужих» в соответствии с морально-этическими принципами католицизма; акцентуация важности «тайных» религиозных практик советского периода как маркера польскости и религиозной составляющей исторической памяти в целом. Стоит отметить также специфический «доверительный» характер полученного материала и стремление респондентов подчеркнуть их соответствие стереотипу

«wierzącego polaka». Безусловно, для проверки этой гипотезы необходимо повторное интервью, взятое куда более выразительно «чужим» антропологом.

### **Выводы**

В случае исследования польского населения Сопецкого края (в первую очередь старшего поколения) взаимоотношение антрополога с католическим костелом может оказывать влияние на объем и характер получаемой информации. В этой ситуации представляются перспективными отдельные рассуждения о переосмыслении восприятия концепта «поля» («поля как „не-дома“»), а также практики использования различных стратегий репрезентации антропологов в процессе исследования.

\* \* \*

## **Интервьюирование как взаимное одаривание: механизмы формирования символического статуса собирателя**

*Юлия Ивановна Ковырина (Петрозаводск)*

Материалами исследования послужили полевые записи автора, произведенные в экспедиционных поездках 1997–2013 гг. в Карелии и на сопредельных территориях.

В докладе рассматривается проблема формирования символического статуса собирателя в процессе полевого интервьюирования.

Собиратель как внешний эксперт и «чужой» во время интервью актуализирует личный опыт, культурные ценности и символический капитал информанта. Стратегия безоценочного восприятия и доверия собирателя утверждает информанта в высокой оценке фактов его личной истории, значимости личных и коллективных ценностей. В условиях технической фиксации информант часто оценивает запись как дар личного и культурного группового бессмертия.

Стремительное вхождение/погружение собирателя в символическое пространство информанта в процессе передачи корпуса текстов, репрезентирующих ценностно-нормативные характеристики культуры местного сообщества, утверждается последующими встречными



действиями информанта по «встраиванию» собирателя в свое личное и социальное пространство. Такими актами являются угощение / совместный прием пищи с подчеркиванием высокого статуса собирателя (выбор посуды, продуктов), предложение ночлега, одаривание, предоставление контактной информации, разъяснение местной социальной иерархии («вы к ней не ходите, она ничего не знает», «у нее сын пьет» и пр.), ознакомление с пространством деревни («я вам короткую дорогу покажу»).

Объем символических даров со стороны информанта зависит в том числе и от статуса, которым информант наделяет собирателя: «ученый человек» / «начальник» — «равный» — «родственник» и др. Статус определяется половозрастными характеристиками собирателя, его сопоставимостью с родственниками информанта и выражается в формах обращения («ты на мою внучку похожа», «внученька», «дочка», «девочки», «Олешенька», «Петрович» и пр.). При этом информант учитывает иерархию внутри группы исследователей. Информант стремится повысить статус собирателя через приведение его в соответствие с социальными нормативами своей группы (пожелания выйти замуж незамужним, родить детей, предложение помощи в решении проблем «неустроенных» собирателей и т. д.). Знаки статуса символической системы городской культуры часто становятся нерелевантными. Собиратели, получившие статусы «родственников» и «равных», могут быть посвящены в особо охраняемые сферы знания информанта, магические практики; для «начальников» исполняются сокращенные версии песен, избегаются тексты с обценной лексикой.

Собиратели, с которыми информанты не имели возможности лично общаться, подвергаются идентификации за счет прочтения (часто искаженного) и символического перекодирования их яркой характеристики (черты внешности, неверно понятого имени, предмета одежды, возраста): пр.: бандана = платок = повязка — ранен — воевал в Чечне; С.В. Путистин — сын Путина и др.

Полевое интервью является актом символического обмена собирателя и информанта. Статус, которым информант наделяет собирателя, является ответным символическим даром информанта и определяет объем и способы его выражения.

**III.**

**Антропология и психиатрия**

## **Психиатр в поле. Антрополог в клинике. Больной на воле. Где они встречаются?**

*Иосиф Мейерович Зислин (Иерусалим, Израиль)*

1.0. Что произойдет, если фольклорист/антрополог заподозрит, что его информант психически ненормален? Должен ли он включить такую информацию в корпус своих исследований или нет? Можно ли доверять такой информации, и имеет ли она самостоятельное значение?

1.0.1. Что происходит, когда рассказывается о невозможных, нереальных и ненаблюдаемых, с точки зрения исследователя, явлениях (видения, голоса, сновидения, одержимость гадами и т. д.)?

1.0.2. Значимо ли для исследователя разграничение текстов, произведенных больным в психозе (например, шизофренический бред), и текстов, рожденных при кратковременных вспышках измененного состояния сознания (например, глоссолалия или экстатические видения)?

1.0.3. Является ли значимым для исследователя, что рассказ о таком событии может быть вымыслом, ложным воспоминанием, сознательной выдумкой или продуктом больного разума?

1.0.4. Можно ли привлекать чисто клинический материал для фольклорных исследований?

1.0.5. Можем ли мы приклеивать диагностические ярлычки фольклорным и мифологическим героям древности?

1.0.6. Имеет ли исследователь в поле право назвать своего информанта «больным» и начинать строить «антропологию болезни» или нет? А если он имеет такое право, достаточно ли ограничиться замечанием, что «сегодняшнее индивидуальное видение... находится в тесной зависимости от представлений коллектива и становится, в свою очередь, достоянием коллективной веры» [Богатырев 2006], или стоит принять точку зрения, что «именно речевое поведение экстастика и одержимого в наибольшей степени пригодно в качестве материала для исследований „подсознания культуры“» [Панченко 2002]?

1.0.7. Продуктивно ли рассматривать определенную готовую форму психопатологии с чисто антропологической точки зрения (например, «параноиды жилья» [Утехин 2001])?

1.1. В чем разница между рассказом «о болезненном/необычном явлении» и «рассказом больного»? И всегда ли прагматический критерий для разделения фольклорного текста и рассказа больного [Чередникова 2008] может помочь нам их дифференцировать? На наш взгляд, прагматическая разница если и проявляется, то лишь после завершения ситуации интервью или в ситуации «перечтения текста», т. е. познание vs. узнавание [Гаспаров 1988].

1.2. В какой ситуации исследователь должен применить свою, часто очень далекую от психиатрических критериев, наивную диагностику?

1.2.1. Моделью реализации наивной диагностики, шире — наивной картины болезни, может служить ситуация симуляции психотического/ненормального поведения [Kuperman 2006]. Ситуация симуляции болезни непременно актуализирует внутренние, фольклорные модели ненормальности («выбор индивидуальных стратегий в смысловом пространстве культуры» [Христофорова 2013]).

2.0. Ситуация клиническая — психиатр фиксирует у пациента в клинике некий нарратив, и, соответственно, требуется решить вопрос о его принадлежности к кругу культурально возможных или культурально невозможных, т. е. болезненных явлений. Должен ли психиатр обладать для такой диагностики неким культуральным базисом, или чисто клиническая реальность достаточна для разграничения?

2.1.0. Одним из путей разрешения подобной ситуации для психиатра является маркирование ее как бizarной. В психиатрии этот термин применим в основном к оценке содержания бреда.

2.1.1. При таком подходе сама бizarность, устанавливаемая врачом, становится диагностическим критерием, а психиатр начинает действовать как наивный антрополог.

3.0. Базовым материалом и для антрополога, и для клинициста являются тексты (как вербальные, так и невербальные). При этом собственно тексты, их структура и динамика (соотношение фольклора и обряда) в клинике совершенно игнорируются. С другой стороны, фольклористика опирается на текст, анализирует его, а для психиатрии текстовая структура очень малозначима и, по сути, прозрачна, невидима.

Психиатрия решает вопрос о клишированности текстов через

значительное упрощение, сознательно отменяя и принижая содержание: важно не что, а как. Безусловно, такое упрощение связано с определенными психологическими мотивами — отстранением от практики наивной диагностики: «Мы, клиницисты, выше текста, это неучи будут ставить диагноз на основании рассказа пациента, а мы, психиатры, — на основании клиники и...»

При анализе текстового материала неизменно возникает вопрос о природе «повторяемости фольклорных явлений» [Чистов 1995]. В клинике вопрос о повторяемости попросту игнорируется как несущественный. Повторяемость здесь — это лишь повторяемость формы болезни, и не более того.

Знаменательно, что яростные споры вокруг понятия «архетип» [Дандес 2003; Березкин 2005; Неклюдов 2012] или упомянутое выше «подсознание культуры» характерны не для психиатрии, а для фольклористики. При этом психиатрия имплицитно использует типологию сюжета для классификации, например бреда, и оперирует «семантическими и структурными универсалиями», но все это шепотом, стыдливо и без обращения к филологическим исследованиям.

Но если в фольклористике, например, существуют целая традиция и школы, рассматривающие проблему универсальности/самобытности фольклорных явлений, и вопросы типологии подвергаются тщательному всестороннему анализу, то в психиатрии этот подход попросту неизвестен [Зислин и др. 2003].

4.0. И в клинике, и в поле, анализируя собранный материал, мы производим его переконструирование и переосмысливание. Но, описывая ситуацию, создаем ли мы ее заново? Вопрос общий для фольклориста и клинициста. Пример из клиники — создание новых нозологических единиц и признание / мгновенное обнаружение новых форм в реальной жизни.

5.0. Мы начали с тезиса «Ситуация возможной безумности фольклорного информанта». Но как описать пациента в качестве антропологического объекта? Да и нуждается ли он в этом?

6.0. Можно подходить к фольклорному материалу психологически или психоаналитически. Нельзя, скорее всего, психиатрически. Да и не нужно. Психиатрия — это не поход и не универсальный метод. Но в отличие от материала психологического текстовый матери-

ал психиатрии по духу и исполнению наиболее близок к материалу фольклорному. Причем то, что мы можем наблюдать, это не просто отражение в тексте некоей внешней реальности, а именно порождение текста и соотнесение его с реальностью, антропологической или клинической. Но поиски семантических универсалий в психиатрии еще не актуальны (вопрос недалекого будущего). Это и есть предвестник возникновения антропологического подхода в психиатрии [Lende 2012].

## Литература

*Березкин Ю.Е.* Об универсалиях в мифологии. 2005. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin5.htm>

*Богатырев П.Г.* Сны в пересказе крестьян и в народной сказке // Функционально-структуральное изучение фольклора: сборник трудов. М.: ИМЛИ РАН, 2006. С. 97–107.

*Гаспаров М.Л.* Первочтение и перечтение: к тыняновскому понятию сукцессивности стихотворной речи // Тыняновский сборник. Третьи Тыняновские чтения. Рига: Зинатне, 1988. С. 15–23.

*Зислин И.М., Куперман В.Б., Егоров А.Ю.* К вопросу о классификации бреда (попытка структурно-семантического анализа) // Социальная и клиническая психиатрия. 2003. № 3. С. 97–105.

*Журавлев А.Ф.* Фонетика бесовской речи (на восточнославянском материале) // *Ethnolinguistica Slavica*: сборник трудов. М.: Индрик, 2010. С. 344–362.

*Неклюдов С.Ю.* Диалектность — региональность — универсальность в фольклоре // Универсалии русской литературы. 4. Воронеж: Научная книга, 2012. С. 8–38.

*Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002.

*Утехин И.* Очерки коммунального быта. М.: ОГИ, 2001.

*Христофорова О.Б.* Упавшая крыша и дочь колдуна, или О коллективности представлений и индивидуальности толкований // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре: сборник трудов. М.: РГГУ, 2013. С. 228–248.

*Чередникова М.П.* Галлюцинация и/или фольклор // Кирпичики.

Фольклористика и культурная антропология сегодня: сборник трудов. М.: РГГУ, 2008. С. 125–134.

*Чистов К.В.* Легенды об «избавителях» и проблема повторяемости фольклорных сюжетов // Кунсткамера: избранные статьи. СПб.: Европейский дом, 1995. С. 329–356.

*Kuperman V.* Narratives of psychiatric malingering in works of fiction // Medical Humanities. 2006. Vol. 32(2). P. 67–72.

*Lende D., Downey G.* Neuroanthropology and Its Applications: An Introduction // Annales of Anthropological Practice. 2012. Vol. 36(1). P. 1–25.

\* \* \*

### **«Гвинейский муэдзин» и другие: антрополог на «поле психиатрии»**

*Ольга Борисовна Христофорова (Москва)*

В ходе самой обычной полевой работы исследователю иногда приходится сталкиваться с ситуациями, которые затруднительно трактовать однозначно. Бывает, что информант рассказывает что-то очень интересное, но странное (да и ведет себя странновато). Считать ли такие рассказы типичными для местной традиции и анализировать наряду с другими или же сбрасывать со счетов как «ненормальные»? Стоит здесь опираться на собственные ощущения или же на мнение окружающих (своих коллег, местных жителей), если оно идет в разрез с первыми?

Случается и так, что информант не производит такого впечатления, но другие местные жители говорят о нем в терминах психических отклонений (или просто крутят пальцем у виска). Как поступать в таких случаях? Обращать ли внимание на это контекст и, если да, то как его учитывать? В обоих случаях — следует ли использовать полученные материалы, нужно ли оговаривать их специфику и особенно-сти информанта при публикации? На эти вопросы не так просто дать общие ответы.

Попробуем обратиться за помощью к медицинской антропологии и кросс-культурной психиатрии. В рамках этих субдисциплин достаточно давно обсуждаются такие вопросы: как вести себя в поле

при встрече с явлениями, относящимися, на «западный» взгляд, к области психиатрии? Есть ли универсальные границы психических нормы и патологии или они зависят от конкретной культуры? Как соотносятся культурные паттерны и индивидуальные черты в личных нарративах? Каким образом и на каком этапе индивидуальное превращается в типическое и где здесь могут быть спрятаны «точки бифуркации», ведущие к «бizarности»? Как устроена «цензура коллектива», приклеивающая ярлык «ненормальности»?

В докладе мы рассмотрим один из современных концептов, позволяющих относиться к «странностям» не как к патологии, а как к одному из социокультурных институтов локальной традиции, — концепт культурно-специфичных синдромов (culture-bound syndromes), предложенный в 1960-е гг. психиатром из Гонконга П.М. Япом.

Проанализировав этот концепт и его критику, обсудим его методологическую пригодность для фольклористики и социальной/культурной антропологии.

\* \* \*

### **Православный антрополог в православном поле: между научной отстраненностью и раздвоением личности**

*Елена Евгеньевна Левкиевская (Москва)*

Основная методологическая трудность в изучении современной православной религиозности состоит в том, что большинство исследователей, работающих в этой области, сами являются православными, верующими людьми, а следовательно, их позиция, в большей или меньшей степени, является позицией инсайдеров, что порождает ряд очевидных проблем, связанных с амбивалентной позицией инсайдера как верующего и исследователя этой же веры одновременно. Каким образом исследовательские интересы человека в этой сфере влияют на его взаимоотношения со своей верой — тема для отдельного обсуждения. Задача настоящей лекции — показать, как позиция верующего влияет на его исследовательские принципы и тактики коммуникации с «носителями традиции» (с учетом того, что он сам — хотя бы отчасти такой же «носитель традиции»).



Основная проблема инсайдерства (в любой области, в том числе и религиозной) заключается в его субъективной позиции по отношению к полю, которая может проявляться в разных аспектах:

1. Неспособность разделить религиозную сферу на «время и место» для веры и на «время и место» для исследования, иными словами, неспособность отделить себя как „человека религиозного“ от себя как „человека исследующего“. Это приводит к неправильному выстраиванию стратегий общения с информантами, невозможности полноценно применять методы, получению половинчатых, неполных результатов.

2. Неспособность осознать то или иное явление как феномен, требующий научного анализа. Ряд особенностей изучаемого поля может не восприниматься инсайдером как объект изучения из-за слишком большой очевидности и привычности для последнего. Например, практики почитания икон в храме, привычные для каждого верующего (прикладывание к иконе, возжигание свечей перед иконой и под.), часто не осмысляются как важный элемент религиозного поведения, требующий целенаправленного изучения без толчка извне. Увидеть специфику этих элементов и важность их для научного анализа можно, лишь находясь в позиции «внешнего наблюдателя».

3. Субъективная оценка полученной информации в рамках логики своей субкультуры, неумение (или нежелание) ее правильно или разносторонне интерпретировать, сравнивать с типологическими сходными явлениями, находящимися вне «своего» поля. Например, в католической религиозно-этической традиции ряд календарных обрядов, имеющих дохристианское происхождение, но позже адаптированных к христианскому календарю, принято интерпретировать как элементы неформального христианского благочестия, не замечая их внехристианской этиологии. В православии тенденция скорее противоположная — интерпретировать как нехристианское то, что не соответствует церковному Уставу, даже если тот или иной элемент порожден внутри церковной традиции.

4. Идеологическая предвзятость позиции инсайдера, попытка экстраполировать свое представление о том, каким «должно быть» изучаемое явление, на реальное положение вещей. Такая позиция

часто возникает из-за боязни «испортить свою репутацию» в глазах своего сообщества, потерять ощущение солидарности с ним.

Вторая, менее очевидная проблема качества полевого материала связана с субъективным отношением информанта к собирателю-инсайдеру, который выступает в качестве «чужого среди своих». В разных ситуациях данная субъективность может приводить не только к положительным для собирателя результатам (например, быстрому установлению доверия с информантом), но и к отрицательным, например, к самоцензуре информанта, который в этой ситуации может репрезентировать себя более «правильным» верующим, нежели он есть на самом деле. Эта проблема связана также с рядом этических обстоятельств, которые определяют возможные стратегии собирателя по отношению к информанту. В частности, возникает вопрос: в какой степени он может менять свой статус в глазах информанта в зависимости от особенностей коммуникативной ситуации, например допускать провокативные стратегии (выбирать позицию «компетентного своего», «наивного неопита» или «непосвященного чужака»).

Решение этих проблем, имеющих во многом психологический характер, зависит от уровня общей профессиональной компетенции исследователя (и умения применять стандартные методы полевой работы) и от его человеческой честности. Однако при работе в «своем» поле невозможно обойтись без ряда дополнительных методов и навыков. Во-первых и в главных, это навык «отстраненного» наблюдения, «переключения» точки зрения с «внутренней» на «внешнюю» и обратно. Такое «бинокулярное» исследовательское зрение помогает избежать субъективности, хотя иногда создает психологические проблемы. Во-вторых, привлечение опыта инсайдеров, работающих в инославных полях, прежде всего в области «народного католичества», и приобретение собственного полевого опыта в чужой религиозной среде. В-третьих, привлечение опыта инсайдерской работы в светских субкультурах. В-четвертых, обсуждение полученных результатов полевых исследований в смешанной среде, состоящей из светских и церковных специалистов.

**IV.**

**Устная история и книжный текст**

**Текст как свидетельство:  
источник письменный / источник устный**

*Сергей Юрьевич Неклюдов (Москва)*

Среди письменных источников, рассматриваемых как исторические, значительное место занимают официальные документы, записки очевидцев и сводные сообщения, составленные по тем же данным, которые вызывают доверие к себе прежде всего на том основании, что, представляя собой фиксированный текст, они располагаются в значительной близости к самому рассматриваемому событию. Однако преувеличивать их точность все же не следует хотя бы потому, что, во-первых, неизбежно имеет место отбор и интерпретация фактов, порожденные идеологическими установками авторов, а во-вторых, в подобных источниках гораздо выше, чем это может показаться на первый взгляд, удельный вес устной традиции, которая доносит до нас не столько информацию о подлинных лицах и событиях, сколько воспоминания, отобранные и структурированные соответственно матрицам коллективного «фольклорного сознания». Иногда составители «документальных» сводов прямо говорят о циркулировавших вокруг них слухах, в других случаях такого упоминания нет, но понятно, что автор просто не мог быть на месте событий, а следовательно, в своем описании опирается на чужие рассказы, причем совсем не обязательно самих участников или прямых свидетелей данных эпизодов. Нередко случается, что современники, которые были (или могли быть) свидетелями какого-либо события, описывают не то, что действительно наблюдали, а то, что диктуется соответствующей дискурсивной ситуацией.

Формирование устного «исторического нарратива» напрямую зависит от недостаточно исследованных механизмов отбора, иерархизации, редукции и компрессии «жизненного материала», точнее — его проекций в общественной памяти. Разумеется, это не дает оснований категорически отрицать наличие каких бы то ни было соответствий между «реальной действительностью» и ее проекцией в устном нарративе — просто из множества фактов традиция с большой степенью вероятности отберет именно те, которые будут соответствовать

ее семантическим шаблонам. Таким образом, «исторические элементы» удерживаются фольклором не вопреки традиционным повествовательным структурам (казалось бы, искажающим образы реальных лиц и событий), а напротив, благодаря им. Только через посредство этих структур общественное сознание способно обеспечить сохранение и передачу информации, потребной для разных аспектов жизнедеятельности человеческого сообщества. Приходится предположить, что в ином виде память об этих событиях устной традиции вообще не нужна, а формы для ее сохранения (адекватного, с нашей нынешней точки зрения) появляются лишь на последующих этапах культурного развития.

В качестве примера будет разобрано несколько эпизодов из истории восстания Степана Разина и их отражений в письменных и устных источниках.

\* \* \*

**Про войну, любовь и шпионов: проблемы интерпретации устной истории и трудности сбора материала среди коренного населения прибрежных поселков Чукотки, Аляски и островов Берингова пролива**

*Евгений Васильевич Головки (Санкт-Петербург)*

Материалом лекции послужили записи, сделанные во время нескольких экспедиций (совместно с П. Швайтцером) в прибрежные поселки Чукотки, Аляски, а также на о. Малый Диомид. Данные по устной истории, собранные среди коренного населения, живущего по обе стороны Берингова пролива (на территории России и США), относятся ко второй половине двадцатого века. В центре внимания исследователей находились разнообразные аспекты социального взаимодействия коренного населения по обе стороны пролива, включая родственные и экономические связи, а также военное противостояние. В лекции анализируются те трудности, с которыми столкнулись исследователи, собирая рассказы о конкретных событиях. В то время как некоторые события являются любимыми сюжетами информантов на одной стороне пролива, на другой стороне они не упоминают-

ся вовсе или признаются вымышленными. Собранные материалы свидетельствуют о том, что, несмотря на культурные и экономические связи, на тесные родственные отношения и регулярное (до 1948 г.) общение между коренным населением Чукотки и Аляски, сегодня коренные жители одни и те же события (в том числе локального масштаба) часто трактуют абсолютно по-разному. В лекции предпринимается попытка интерпретации таких расхождений через призму более позднего влияния двух господствующих государственных идеологий.

\* \* \*

### **Половцы глазами русских летописцев**

*Федор Борисович Успенский (Москва)*

В лекции предполагается рассмотреть историю взаимодействия русских князей с кочевниками-половцами в домонгольское время. Сведения о повседневной жизни половцев настолько скудны, что почти все исследовательские построения на сей счет рискуют остаться не более чем спекулятивными гипотезами, не подтверждаемыми и не проверяемыми с помощью каких-либо дополнительных данных. Однако запечатленные в древнерусских памятниках имена и семейные связи отдельных половцев составляют, как это нередко случается, минимальные кванты относительно достоверной (а главное — несомненно значимой для эпохи Средневековья) информации. Имена и указание на родство и свойство, будучи рассмотрены во всей своей совокупности, позволяют все же высказать некоторые предположения и даже утверждения о тех сторонах жизни этого кочевого народа, с которыми Русь соприкасалась прежде всего.

## **Путь фольклорного текста от архива к публикации: принципы редакции текстов нганасан в материалах архива советского этнографа Б.О. Долгих**

*Мария Петровна Момзикова (Санкт-Петербург)*

### **Материалы исследования**

Тексты фольклорной повествовательной прозы нганасан, собранные Б.О. Долгих и А.П. Лекаренко на Таймыре в 1927 и 1935 гг. из печатных сборников 1938 г. (16 текстов) [Легенды и сказки 1938] и 1976 г. (9 текстов) [Мифологические сказки 1976] и их архивные варианты, находящиеся в Научном архиве ИЭиА РАН в фонде Б.О. Долгих. Тексты из архива записаны по-русски, это машинопись с рукописными правками, они отличаются от опубликованных версий. На один опубликованный текст может приходиться до трех архивных версий с различной степенью редактуры.

### **Проблема исследования**

Типы подачи (и соответственно, правки) фольклорных текстов в изданиях 1938 и 1976 гг. различаются. Бросающаяся в глаза черта: в публикации 1938 г. используются советские этнонимы (нганасаны, эвенки) для обозначения этнической принадлежности персонажей текстов. В публикации же 1976 г. используются этнонимы досоветских классификаций (соответственно, самоеды, тунгусы), которые, по-видимому, и использовал рассказчик.

Интересно исследовать правку в упомянутых текстах, понять принципы редактирования конкретных фрагментов текста, выделить основные типы правки. Сравнить редакции 1938 и 1976 гг. и попытаться понять, почему для первого издания выбираются одни принципы обработки текстов, а для второго — другие.

### **Основные пункты доклада**

I. Материалы исследования. Источниковедческий комментарий к архивным текстам, характеристика копий.

II. Советская цензура по отношению к фольклорным текстам. Рекомендации к собиранию и публикации материала. Мнения советских фольклористов по поводу правки текстов информантов при публикации.

III. Типы правки в книгах Б.О. Долгих. Сравнительный анализ редакций текстов сборников 1938 и 1976 гг. Интерпретация логики редакции через контекст исторического периода, дискуссий научного сообщества того времени о собирании и публикации фольклорных текстов.

### **Выводы**

Можно выделить следующие основные типы правки: этнонимы (см. выше); религиозная, половая тематика, каннибализм и др. цензурируемые темы; «аутентизация» текста, с помощью определенных слов: «чум», «аргиш», «аргишить» (вместо «ехать»), «дикий» (вместо «дикий олень») и т. д.; привнесение формул русской сказки; эстетизация: смягчение просторечных словесных конструкций, в том числе конструкций местного пиджина «таймырской говóрки», замена устойчивыми оборотами русского языка; пояснения разного рода: терминов локальной ориентации, другой эмной терминологии и др.

Различие правки лучше всего объясняется отличием политического контекста и взглядами зависимого от него научного сообщества. В 1976 г. можно было публиковать то, что нельзя было публиковать в 1938 г., например, упоминание богов, мотивы каннибализма или дореволюционные этнонимы, тогда как половые подробности опускаются в обеих публикациях. Употребление в сборнике 1976 г. дореволюционных этнонимов может быть объяснено желанием редактора приблизить текст к оригиналу (к тому, как говорил рассказчик) либо попыткой придать тексту «аутентичный» характер за счет использования более старых терминов. «Аутентизация» текстов более характерна для книги 1976 г., в 1938 г. словесные конструкции «говóрки» заменяются устойчивыми оборотами русского языка.

### **Литература**

Легенды и сказки нганасанов. Красноярск, 1938.

Мифологические сказки и исторические предания нганасан. М., 1976.



## Критика источников в фольклористике (семинар)

*Андрей Борисович Мороз (Москва)*

Вопрос о критике источников в фольклористике особо не поднимался, хотя стоит весьма остро. Уже давно понятно, что многие «классические» издания фольклорных текстов и этнографические описания XIX в. нуждаются, мягко говоря, в осторожном отношении: не только способ фиксации, но и редакторская воля публикатора могут быть причиной весьма заметного искажения. Особенно это ощутимо в тех изданиях, которые вышли в свет до возникновения самой идеи о неприемлемости вмешательства в фольклорный текст и необходимости его дословной фиксации. Однако и с укоренением этой мысли на практике все происходило и происходит иначе.

Естественно, самый достоверный источник для фольклориста — это тот, который зафиксирован им самим, однако и тут подстерегают трудности, ибо результат полевой работы напрямую зависит от ее методов. Соответственно, основная сложность работы в поле состоит в том, чтобы получать искомое, не навязывая и не подсказывая желаемого.

Следующий этап на пути фольклорного материала от информанта к исследователю, где последнего могут подстерегать опасности, — архивация. Собственно, даже элементарная расшифровка аудиозаписи (без попыток редактирования, комментирования, сокращения) вполне может исказить текст. Возможностей множество: элементарное непонимание/ошибка расшифровщика, сокращение «неважного» контекста, не передаваемые письменным текстом мимика, жестикация, интонация, антураж.

Публикация, естественно, тоже предъявляет свои требования: сокращение контекста, не вполне необходимых вопросов, уточнений, переспросов собирателя, запинаний, заикания, просто «лишних» слов — чтобы основной текст/смысл выкристаллизовался лучше. После всего перечисленного даже из маловнятного и не оформленного в связный текст воспоминания может получиться «жемчужина», которая исследователями охотно будет воспринята как таковая и растиражирована.

Противостоять описанным опасностям, дабы избежать подмены реальных фактов полуреальными, можно так. Фольклор — явление массовой культуры. При настоящем состоянии науки весьма сложно найти уникальный факт. Уникальность в фольклористике должна настораживать и вызывать законные сомнения. 1. Проверка достоверности материалов повторами из независимых от данного источников — простейшее средство. 2. География распространения того или иного фольклорного явления может быть без особого труда прослежена. Сомнительные единичные фиксации для той или иной территории должны быть тщательно проверены. 3. Стилистика фольклорного текста, вызывающая ощущение редактирования — предмет задуматься об аутентичности текста. 4. Формулировки типа «украинцы считают...» или «в Сибири распространено...» свидетельствуют о недопустимом обобщении.

\* \* \*

### **«Информант недоступен»: как изучать неподцензурную советскую мифологию? (семинар)**

*Александра Сергеевна Архипова,  
Наталья Сергеевна Петрова (Москва)*

При весьма ограниченном количестве собственно фольклорных публикаций неподцензурных советских текстов широко доступны письменные документы, подготовленные не фольклористами и не для фольклористов, но содержащие в себе немало сведений, интересных для изучения фольклора и мифологии.

Взяв за основу деление на документы личного происхождения и созданные властью и дополнив его категорией адресата, представим источники в виде системы (см. табл.).

К источникам личного происхождения относятся дневники, мемуары, личные письма и «письма во власть». Их общей особенностью является тот безусловно положительный факт, что тексты не спровоцированы вопросами собирателей. Такие тексты неизбежно субъективны и эмоциональны.

Таблица. Коммуникативная направленность письменных источников

	Документы личного происхождения	Документы, созданные властными инстанциями
<b>Вертикальная коммуникация «сверху вниз»</b>	_____	Пресса Формулировки приговоров
<b>Горизонтальная коммуникация</b>	Личные письма Мемуары Дневники	Сводки НКВД
<b>Вертикальная коммуникация «снизу вверх»</b>	«Письма во власть»	_____

Тексты власти (информационные сводки органов политического надзора, протоколы допросов, формулировки протоколов, пресса) также не представляют собой механическую фиксацию исторической ситуации, т.к. создавались в русле определенной идеологической парадигмы. Советская власть сама фиксировала те явления культуры, которые оказывались недоступными непредвзятому научному анализу. Ценным источником являются информационные сводки и обзоры ВЧК-ОГПУ-НКВД и партийных органов. Сводки входят в число изначально секретных архивных материалов, активно публиковавшихся в 1990-е гг. как в виде собраний документов по стране в целом, так и в формате региональных подборок. К достоинствам данного типа источников следует отнести большой объем и дифференцированность материала. В то же время немало нареканий со стороны исследователей вызывает, например, наличие схемы, которая ограничивала круг рассматривавшихся вопросов, и лаконичность языка, способствовавшая формированию стереотипных оценок и идеологических клише. Поскольку распространение информации о неподцензурных текстах и практиках противоречила идеологической конъюнктуре, они не нашли целенаправленного отражения в официальной советской прессе (и в этом смысле архив читательских писем той же «Крестьянской газеты» чуть ли не более любопытен, чем сами выпуски). Однако не стоит забывать, во-первых, об эмигрантских газетах и журналах, наполненных антисоветскими (в том числе фольклорными и фейклорными) материалами; во-вторых, об

антирелигиозных изданиях, в которых обличались «темнота», «невежество» и «суеверия» и в качестве примеров приводились весьма любопытные тексты и практики.

В ходе семинара слушатели будут ознакомлены с основными типами источников и принципами работы с ними.

\* \* \*

## **Канон и фольклор в еврейских эпитафических памятниках Восточной Европы (семинар)**

*Михаил Евгеньевич Васильев (Москва)*

Семинар посвящен проблемам изучения памятников еврейской эпитафики XVII–XIX в., дошедших до нас в виде надгробных стел на уцелевших некрополях, расположенных в бывшей «черте оседлости» евреев на территории Восточной Европы: современной Молдавии, Украине, Беларуси, Латвии и Литве.

Будучи довольно лаконичными как по форме, так и содержанию, каменные надгробия являются одним из немногих материальных свидетельств и одновременно — уникальным источником по истории и традиционной культуре еврейской диаспоры. Поминальные надписи и обрамляющий их резной декор помимо обязательных элементов, обусловленных прагматикой, часто несут вполне самостоятельную семантику, которая является отражением, с одной стороны, литературной, а с другой — фольклорной традиции, тесно связанной с религиозным законом, регламентирующим отношения между «домом жизни» и «домом вечности». Таким образом, обращение к эпитафическому памятнику ставит перед исследователем не только проблемы текстуального характера, но и задачу анализа и последующей интерпретации фольклорного текста.

Одной из главных жанровых особенностей еврейской эпитафии является широкое использование клишированных выражений, эпитетов, а зачастую целых формул, представляющих собой прямые или несколько видоизмененные цитаты из канонических источников: книг Писания, талмудических трактатов или литургической литера-

туры. Тем не менее ближайшее рассмотрение показывает, что строгое следование внешней форме канона не всегда означает сохранение его первоначального смысла. Напротив, в большинстве случаев хорошо известные сюжеты и персонажи помещаются авторами эпитафий в совершенно новый контекст, построенный на основе фольклорного истолкования литературного оригинала.

В рамках семинара мы на отдельных примерах попробуем проследить, каким образом классические еврейские мотивы и образы, в разное время проникающие в народную среду, постепенно теряют связь со своим первоисточником и заново переосмысливаются в терминах традиционной культуры, результатом чего становится актуализация архаичного канона в современных реалиях еврейского местечка. По итогам рассмотрения будут сделаны выводы о роли и характере дихотомии между литературным и фольклорным началом в жанре эпитафии.

**V.**

**Стратегии власти и структуры текста**

## Русский эпос и власть

*Никита Викторович Петров (Москва)*

Русский эпос (вне критического осмысления филологической и исторической наукой) в самом общем виде понимается как своего рода устная история государства, в которой воспеваются героические события прошлого, рассказывается о патриотичных подвигах богатырей, «что стоят за землю русскую».

Филолого-историческое изучение русского эпоса в отечественной фольклористике началось с открытия, сделанного во второй половине XIX в. П.Н. Рыбниковым и А.Ф. Гильфердингом: оказалось, что старины действительно активно бытуют в окраинных губерниях. Успешная охота на былины (и на эпос вообще) в конце XIX — середине XX вв. стала важнейшим источником престижного положения ученого в научных кругах. Изучение русского эпоса быстро направляется по так называемому национально-историческому руслу: в эпосе ищут и находят мелкие и крупные исторические события прошлого, которые остались «в виде крох» в былине (например, крещение Руси — былина «Добрыня и Змей», битва на реке Калке — «Камское побоище»). Былине, таким образом, приписывается статус текста, который создан в среде княжеских дружинников и нацелен на сохранение и устную передачу событий реального прошлого, часто героического.

До и после революции (1900–1920-е гг.) сказители эпоса становятся частыми гостями в столицах, их приглашают на встречи с писателями, они дают концерты, собиравшие многотысячные залы. Многие исполнители имеют академический паек и членство в Союзе писателей. Пример, «крохотка» — М.Д. Кривополенова, исполнительница севернорусских былин, — несмотря на то, что жила сбором милостыни (на Пинеге), сильно обиделась, когда нарком просвещения А.В. Луначарский, пригласив сказительницу в Москву, приехал за ней не сам (однако же простил его, когда он прислал за ней строгих седатых людей — академиков). В январе 1921 г. Марии Дмитриевне Совнаркомом назначается пенсия и академический паек как виднейшему деятелю русской культуры, Луначарский награждает Кривополенову почетным эпитетом «государственная бабушка».

Поскольку исполнителями эпоса оказываются часто неграмотные крестьяне, на поддержку которых и опирается новая советская власть, в эпосоведении возникает идея, что былины принадлежат этому трудовому народу, и обосновывается тезис о создании эпоса в крестьянской среде. Власть всячески заинтересована в том, чтобы вывести народ-труженик на авансцену фольклорной традиции и закрепить за ним право создавать и исполнять эпос.

В середине–конце 1930-х гг. активно воплощается в жизни идея, что культура социалистического общества должна отражать жизнь «народных масс». В свою очередь, «народ-герой» должен воспевать небывалые подвиги устанавливающейся советской власти. Таким образом выстраивается недавнее героическое прошлое советской эпохи — появляются новые сюжеты, новые герои (Калинин и Киров, Чапаев, Сталин, Ленин, Папанин, метростроители). Эти события закрепляются в нежизнеспособных политически грамотных псевдофольклорных текстах — новинах. Властные структуры используют фольклористов как посредников, помощников, чтобы активно направлять «творческий процесс» сказителей в нужное политическое и идеологическое русло.

На протяжении XX в. русский эпос неоднократно воспроизводился во всевозможных медийных формах: публикации (в том числе адаптированные детские), фильмы и мультфильмы, отличающиеся героико-патриотической патетикой. В постсоветское время (нач. 2000-х гг.) наблюдается очередной взлет интереса к фольклорной национальной истории, выражающийся в появлении ряда медийных продуктов, использующих былинные сюжеты и образы (в первую очередь это «богатырская серия» студии «Мельница»). В отличие от предшествующих периодов, современное изображение былин отличается ироничностью, юмористическим подходом, «градус патетичности» заметно снижается. Важно рассматривать эти тенденции в контексте общепостсоветского тренда: поиск актуальных национальных героев в эпическом наследии через современные способы их презентации (компьютерная анимация).

Именно в таком русле и разворачиваются непростые отношения властных структур и русского эпоса: по былинам восстанавливаются героические события квазиисторического прошлого «великой» стра-



ны; гиперболизированные качества русских богатырей (доблесть, храбрость, патриотизм) начиная с конца XIX — начала XX в. в трудах эпосоведов становятся выразителями лучших черт русского, а затем и советского человека; направленная работа фольклористов в 1930-е гг. с лучшими исполнителями формирует виртуальную эпическую реальность героического настоящего. В постсоветском пространстве процессы, описанные выше, повторяются в сжатом виде и в медийной форме: в 2000-х гг. происходят попытки поиска национальной истории (мультфильмы про богатырей), в 2010-х гг. многочисленные развлекательно-познавательные телепередачи про русских богатырей утверждают их «реальный» статус (основной message таких программ: «богатыри действительно существовали, они национальные герои»).

\* \* \*

**Средневековые саги и исландская борьба за независимость:  
«создание» литературы, борьба за власть,  
конструирование идентичности**

*Ирина Алексеевна Кучерова (Москва)*

Сегодня саги — и в первую очередь «саги об исландцах» — являются «визитной карточкой» Исландии; но до второй половины XIX в. интерес к ним практически отсутствовал: в фокусе внимания исследователей находилась «настоящая литература»: поэзия и так называемые «рыцарские саги», созданные под сильным влиянием европейских текстов. Однако в XIX — начале XX в. исландская интеллектуальная элита встала перед необходимостью определить себя как нацию — что представляло собой сложную задачу в бедной, «окраинной» стране, находящейся под властью датской короны — и в качестве отправной точки для конструирования своего «воображаемого сообщества» ею были выбраны «саги об исландцах», рассказывающие о «золотом веке» независимой Исландии.

Следствием этого процесса стало переосмысление ценности саг и превращение их в «символический капитал», а также в ценный властный ресурс, за который тут же разгорелась борьба. Так, ману-

скрипты саг, хранившиеся в Дании, на долгое время стали камнем преткновения в отношениях двух стран; а начавшиеся в 30-х гг. XX в. издания саг вызвали серию скандалов и судебных разбирательств в парламенте, попытавшемся закрепить за собой эксклюзивное право на них. Дискуссия о письменном или устном происхождении саг приобрела политический оттенок: если «традиционалисты» считали саги «народными» текстами, записью устной (и достоверной) истории, то «прогрессисты» отстаивали точку зрения на саги как на авторскую литературу — такую же по сути, как современные им романы. Теории «свободной прозы» и «книжной прозы» поддерживались не только политическими партиями, но и разными слоями населения. Большинство хуторских жителей видело в сагах именно историю, а не выдуманные сюжеты, в то время как городская интеллигенция активно продвигала противоположную точку зрения. Именно победа «букпрозистов» определила дальнейшее восприятие саг в Исландии.

О месте, которое занимали саги в общественной жизни, говорит и огромное количество художественных текстов, в которых встречаются отсылки на них: от романтических од «правых» поэтов до пародийной «Герпль» коммуниста Лакснесса. Литература, как средневековая, так и современная, становится популярным средством формирования общественного мнения, а издание текстов саг превращается в успешный коммерческий проект. Они (тексты), в буквальном смысле слова конструируемые из различных версий, провозглашаются «необходимыми в доме каждого исландца», в газетах размещаются рекламные объявления («Издание „Íslenzk Fórnrít“ [„Древнеисландская литература“] — лучший рождественский подарок этого года!»). Саги начинают активно читать (несмотря на то, что в официальном дискурсе декларировался интерес «народа» к «сагам об исландцах», судя по количеству списков с манускриптов, больше всего читали так называемые «лживые» саги — приключенческие истории с сильным фантастическим элементом).

Наконец, в политической риторике саги на долгое время превращаются в образец поведения, литературного языка, политической системы «настоящего исландца»; средневековые тексты становятся частью пространства в прямом смысле этого слова: частью природного и городского ландшафта уже независимой Исландии.

В докладе на материалах публицистики, СМИ, художественной литературы и других источников планируется рассмотреть использование саг в качестве властного ресурса и инструмента конструирования «государственной» идентичности независимой Исландии — идентичности, уникальным образом выстроенной вокруг литературных произведений шестивековой давности.

\* \* \*

### **Фольклористы как чекисты: почему записывали политический фольклор?**

*Наталья Геннадьевна Комелина (Санкт-Петербург)*

Материалами для доклада будут служить программы и методические рекомендации по собиранию фольклора 1920–1930-х гг.: от самых известных [Азадовский 1925; Никифоров 1928; Ончуков 1925; Соколовы 1926] до специализированных, направленных на собирание актуального политического и революционного фольклора [Меропольский 1921; Об организации 1936; О собирании 1930; Программа 1930; Тонков 1935; Шнеер 1924 и др.]. Предстоит выяснить, какую роль в этих программах играл «политический», шире — современный фольклор. Другим типом источников являются отчеты об экспедициях этого же периода, по которым можно проследить с большой степенью вероятности, как реализовывались советы по собиранию фольклора. Для этого, с одной стороны, будут рассмотрены отчеты о самых крупных поездках 1920-х гг. [Бородин-Саргиджан 1929; Крестьянское искусство 1926], с другой стороны, отчеты о заведомо политически ангажированных экспедициях 1930-х гг.: антирелигиозная Светлоярская экспедиция в Нижегородскую [Невский 1931] и в Московскую области [Астахова 1936; Лебединский, Гиппиус, Брюсова 1935].

Обсуждение современного фольклора происходило также на сессиях, докладах и конференциях фольклористов 1920–1930-х гг. Источником сведений о научных полемиках, не выносимых в печать, служат протоколы, планы и отчеты о работе фольклористов, хранящиеся в архивах РГАЛИ (Москва), РО ИРЛИ (Санкт-Петербург), СПбФ ААН (Санкт-Петербург).

Коллекция записей известного ученого Д.К. Зеленина позволит представить себе «полевую» работу по записи политического фольклора в 1920-е гг. (Материалы Д.К. Зеленина 1920-х гг. хранятся в Санкт-Петербургском филиале Архива академии наук.)

### **Проблемы исследования**

В поле зрения работы находятся вопросы истории науки о фольклоре 1920–1930-х гг., когда происходило становление тоталитарного государства и когда фольклористика, как и другие науки, следовала социальным и политическим заказам чиновников. Однако существовали и внутренние научные тенденции, не напрямую связанные с «основными линиями» партии и правительства.

1. Одной из попыток осмыслить теорию марксизма было увлечение этнографов и фольклористов социологическими методами в 1920-е гг., отсюда — пристальное внимание к «политическому» и «городскому» фольклору в этот период. Были описаны быт и фольклор различных социальных групп, в том числе беспризорников, преступников, городской бедноты и пр. [Петров 1926; Хандзинский 1926 и др.]. Другой стороной применения марксизма в фольклористике был новый «историзм»: фольклор отражал историческую действительность и являлся голосом народа. Борьба с «великодержавным шовинизмом», с имперским опытом ставила довольно сильные ограничения на изучение фольклора в рамках теорий этноса, любые рассуждения о национальном, «русском» были нежелательны. Поэтому фокус исследований в 1920-е гг. сместился не только с деревенского на городской, но и со старого на современный.

2. Кроме того, собирание «политического фольклора» осуществлялось в рамках больших «исторических» проектов М. Горького «История гражданской войны» и «История фабрик и заводов». Фольклористы, историки, писатели, рабочие и др. общими силами и средствами, по мысли М. Горького, должны были создать большие исторические полотна о революционной эпохе.

3. Сама постановка темы «фольклористы как чекисты» связывает настоящую работу с рядом работ [Гинзбург 1990, 2004; Панченко 2004; Архипова 2008], в которых представители инквизиции, царской тайной полиции или сотрудники органов ОГПУ выступают как «антропологи» и «фольклористы». В нашем же случае инверсия

сравнения позволит понять, как вписывается в «дисциплинарное» и «полицейское» государство фольклористика, осуществляя функции контроля (надсмотрщика) и дисциплинирования [Фуко 1999].

### **Выводы**

1. Политический фольклор записывали как отражение быстроизменяющейся действительности (представление о «быстрой» жизни политического фольклора и революционной эпохе, которая быстро меняется). Политический фольклор как исторический документ.

2. Политический фольклор записывали как «классовую» характеристику «врага» в рамках социологических изучений в области фольклористики. Политический фольклор как отражение настроений масс.

3. Политический фольклор записывался в рамках проектов, объединяющих историков, писателей и фольклористов — «История гражданской войны» и «История фабрик заводов».

### **Литература**

*Азадовский М.К.* Беседы собирателя. О собирании и записывании памятников устного творчества. 2-е изд. Иркутск, 1925.

*Архипова А.С.* «Цари-избавители» и операции ГПУ // Живая старина. 2008. № 3. С. 47–50.

*Астахова А.М.* Московские фольклорные экспедиции 1934–1935 гг. // Советский фольклор. 1936. № 4–5. С. 437–440.

*Бородин-Саргиджан С.П.* Былинные края // Художественный фольклор. 1929. № 4–5. С. 141–151.

*Гинзбург К.* Мифы-эмблемы-приметы. Морфология и история: сб. статей / пер. с ит. и послесл. С.Л. Козлова. М., 2004.

*Гинзбург К.* Образ шабаша ведьм и его истоки // Одиссей. Человек в истории. 1990. С. 132–146.

Крестьянское искусство Севера. Л., 1926.

*Лебединский Л., Гиппиус Е., Брюсова Н.* Фольклорные экспедиции по Московской области // Правда. 1935. № 148. 31 мая.

*Меропольский К.* О народном творчестве // Книга и революция. 1921. № 7. С. 22.

*Невский А.* Работа Светлоярской экспедиции. (По следам Мель-

никова, Короленко, Пришвина) // Советская этнография. 1931. № 1–2. С. 172–173.

*Никифоров А.И.* К вопросу о задачах и методах научного собирания произведений устной народной словесности // Известия Государственного Русского географического общества. 1928. Т. LX. Вып. 1. С. 79–107.

Об организации сбора фольклора послеоктябрьского периода в ДВК. Постановление Далькрайкома ВКП(б) // На рубеже. Хабаровск. 1936. № 2. С. 121.

*Ончуков Н.Е.* Что и как записывать по народному творчеству // Краеведение. 1925. № 3–4. С. 269–284.

О собирании современного фольклора // Советская Азия. 1930. Кн. 5–6. С. 352–353.

*Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004.

*Петров В.* З фольклору правопорушників // Этнографічний вістник. Кн. 2. Киев, 1926.

Программа этнографического изучения колхозов. Л., 1930.

*Соколов Б.М., Соколов Ю.М.* Поэзия деревни. Руководство для собирания произведений устной словесности. М., 1926.

*Тонков В.* Соберем историко-революционные материалы и фольклор. Архангельск, 1935.

*Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999.

*Хандзинский Н.* Блатная поэзия // Сибирская живая старина. 1926. Вып. 1. С. 41–83.

*Шнеер А.* Пока не поздно... (Несколько своевременных мыслей об учете народного творчества) // Коммунистическое просвещение. 1924. № 5 (17). С. 142–144.

## **Святые, звери и привидения: представления о сверхъестественном у современных хэбэйцев**

*Аглая Борисовна Старостина (Москва)*

Исследование выполнено на материале опросов, проводившихся в течение нескольких месяцев в Пекине, его окрестностях и в разных районах провинции Хэбэй в 2011–2013 гг.

Опрашиваемые (крестьяне и прибывшие в Пекин из райцентров и деревень работники сферы обслуживания) часто демонстрировали нежелание обсуждать сверхъестественные явления, заявляя, что не верят в духов, или сообщая, что это все «суеверия» и современному человеку не пристало их обсуждать. На контакт они шли лучше, если им давали понять, что уважают их позицию и не подозревают в религиозности или суеверности.

В числе причин подобной реакции следует назвать и постепенную деформацию системы традиционных верований, и давление общественного мнения, во многом сформированного длительным воздействием антирелигиозной пропаганды. Именно последняя активно оперирует концептом «суеверие», который пришел в китайский язык лишь сто с лишним лет назад.

Полученные в результате опросов истории о сверхъестественном, которые информанты не квалифицируют как «суеверные», как правило, основаны на их личном опыте либо сообщены им людьми, которым они склонны доверять, то есть почерпнутые из непосредственного опыта данные воспринимаются как истинные. О волшебных зверях-помощниках или вредителях говорят, не связывая эти истории с «суеверием». Очень часто рассказывают о ежах, хорьках/колонках и змеях, а также о привидениях и случаях одержимости. На провокационный вопрос о том, не «суеверие» ли представление о еже или колонке как хранителе дома, могут с возмущением ответить: «но это же правда!»

Такие мифологические персонажи, как феи (сянь нюй) или бессмертные (шэнь сянь), весьма популярные в глубинке у крестьян других провинций, в Хэбэе известны мало; регулярно, хоть и не всегда, они ассоциируются все с теми же «суевериями». Больше шансов

получить сведения о бессмертных, привязанных к определенным горам или пещерам, а не о тех, кому посвящены кумирни или павильоны в храмовых комплексах. Без всякого протеста и по большей части с установкой на достоверность сообщаются топонимические легенды, повествующие не только о феях, бессмертных монахинях или отшельниках, но и о кладях или эпизодах, связанных со строительством Великой стены.

В отдельную группу можно выделить случаи, когда информанты опознают в вопросе имени, известные им из телепрограмм или из интернета. За отсутствием сказителей традиционные для китайского фольклора сюжеты информанты иногда узнают из сети, из мультфильмов и комиксов и излагают их охотно, но явно не принимают всерьез.

Привлекая сведения Китайского общества фольклористики, мы обнаруживаем, что в ряде районов Хэбэя и сейчас известны из устной передачи сюжеты, которые мы находим еще в текстах конфуцианских и даосских канонов. Такие повествования называют «чуаньшо» («легенды», «предания»). В некоторых случаях можно предполагать, что они передавались из поколения в поколение от людей, получивших в XIX или в начале XX в. традиционное конфуцианское образование или его начатки. Возможно, сохраниться им помогло то обстоятельство, что они отнесены к глубокой древности и не связаны с обрядами или с отправлением культа.

Серьезный шанс на выживание, как представляется, имеют истории, привязанные к определенной местности и слабо связанные с организованным религиозным культом. Но наиболее «живучи» повествования, основанные на непосредственном опыте. В этом отношении можно видеть следы целостного архаичного подхода к интерпретации опыта, какой мы встречаем, например, еще в IV веке до н.э. у Мо-цзы (он утверждал, что привидения существуют, поскольку их видело множество людей).



**«Мы путешествуем для того, чтобы помочь народам  
строить новую жизнь...»: разговорник как инструмент  
пропаганды и символической власти**

*Дмитрий Юрьевич Доронин (Москва)*

«Русско-ойротский речевой справочник» В.П. Антонова-Саратовского и И. Каланакова, выпущенный в 1931 г. государственным издательством «ОГИЗ» книжицей карманного формата на 71 странице в серии «Библиотека пролетарского туриста», является яркой иллюстрацией проектов советской власти в культурном пространстве народов Сибири и Востока. Рубеж 1920–1930-х гг. в Ойратской автономной области был ознаменован такими вехами, как первый этап коллективизации, развитие кооперации, кампания раскулачивания, политика коренизации советского аппарата, организация избирательных кампаний в Советы, утрата влияния православной церкви, новый виток антирелигиозной пропаганды, кампания по организации самоотречений шаманов в прессе.

По мысли составителя, разговорник был ориентирован «на самые элементарные нужды путешествующих» и был выполнен в соответствии с директивой «придерживаться исключительно разговорного языка широких масс». Однако среди «элементарных нужд» оказывается внушительный по объему речевой материал о «врагах трудящихся», новейших советских институциях, а в тематическом разделе разговорника «34. Быт» 10 из 24 фразовых блоков посвящены освобождению от рабства алтайской женщины, и 6 блоков — обличению попов и шаманов. «Советский (пролетарский) туризм» понимался его идеологами как «общественно-политическое движение», «активное средство строительства социализма», и разговорники, выпускаемые Обществом пролетарского туризма и экскурсий (ОПТЭ) можно рассматривать как инструмент символической власти, формирующей/изменяющей категории и оценки социального мира (П. Бурдьё) этнических групп, среди которых действовали активисты Общества.

Разговорник являлся своеобразной инструкцией к деятельности туриста в иноэтничной среде, делегируя ему функции собирателя, агитатора, культуртрегера и наставника. Некоторые разделы представляют собой опросники по традиционным танцам, песням, промыслам, археоло-

гическим и возможным коллекционным объектам. Другие разделы отражают интерпретативные модели национальных проектов советской власти, например, теорию отсталости азиатских народов, сочетая патернализм к «националам» с фактически колониальным дискурсом. Так, ознакомление с разделами «16. Одобрение и неодобрение», «19. Купание», «32. Фото-киносъемка» вызывает впечатление, что туристу предстоит общение с нецивилизованным дикарем, стоящем интеллектуально на более низкой стадии развития.

Научно-исследовательская работа (учет лесов, геологоразведка, картография) являлась важной задачей ОПТЭ. Соответствующие разделы разговорника оперируют глаголами и глагольными оборотами «принесите», «покажите», «проведите», «достаньте», «есть ли там еще», «не находили ли». Алтайцу, словно дикарю, адресуется вопрос о «разноцветных красивых камнях», «костях с непонятными знаками», поясняя, что «я имею обыкновение собирать такие вещи». Каких-либо разъяснений о возможной ценности для местных жителей природных богатств и археологических находок не подразумевается, очевидно, это просто ресурс, который нужно получить с помощью аборигенов. Это яркий показатель колониальной логики.

Наконец, с помощью бесед по разговорнику происходила реструктуризация социума алтайца: книжка содержит перечень возможных классово-экономических категорий членов алтайского общества. Тут же дается установка на исключение «врагов трудящихся» из социальных связей. Например, один из первых тематических разделов начинается фразой: «Проведите меня к тому, кто знает по-русски». Затем следует вопрос и установка: «Кто он, богатый, бедный и богатый? К богатому мы не ходим». В категорию «врагов» включены следующие единицы: бюрократы, воры, разбойники, нетрудящиеся, дворяне, купцы, богачи, кулаки, «знатные люди», «попы всех религий», монахи, «святые», колдуны, знахари, шаманы, ярлыки. Все они, которым «нет места ни в советах, ни в кооперации», включены в раздел «35. Общественно-политические и возрастные наименования», вперемешку с категориями родства и общественными категориями, образуя поистине борхесовскую классификацию.

Неизвестно, насколько применение этого разговорника «способствовало живому общению между народами СССР», декларируемому в качестве одной из целей Устава ОПТЭ. Очевидно, что «этнографи-

ческая составляющая» была подчинена рекреационным, исследовательским и пропагандистским целям. Известно, что первые маршруты и турбазы ОПТЭ появляются на Алтае с 1927 г., и одна из тургрупп обнаружила на Алтае выходы барита и медной руды, а также картографировала неизвестные ранее ледники Катунского хребта. Коренное население воспринималось в соответствии с национальной политикой того времени как культурно и экономически отсталое, не имеющее серьезных интересов и возможности промышленного использования природных ресурсов. Фактически, деятельность ОПТЭ опиралась на патерналистскую колониальную модель отношений с аборигенным населением.

\* \* \*

### **Чапаев без галифе: трансформация материалов фольклорных экспедиций по местам боев Гражданской войны**

*Рустам Ибрагимович Фахретдинов (Санкт-Петербург)*

Доклад основан на материалах экспедиций 1920–1930-х гг., в том числе трех из них, посвященных специально Гражданской войне (А. Гуревич и Н. Хандзинский, Иркутск, 1932, частично хранятся в ИРЛИ; В. Сидельников, по местам боев чапаевской дивизии, 1936; В. Сидельников, по следам Перекопских боев, 1938; обе — РГАЛИ), опубликованных материалах из этих экспедиций [Гуревич 1938; Красноармейский фольклор 1938] и методических рекомендациях по сбору фольклора, изданных в 1920–1930-е гг. [Азадовский 1924; Азадовский 1925; Спутник фольклориста 1939 и др.].

Гражданская война заинтересовала отечественных фольклористов уже в начале 1920-х гг. Вплоть до конца 1960-х проводились экспедиции для записи фольклора Гражданской войны и воспоминаний о ней от участников и очевидцев. Однако тексты черновых полевых записей собирателей, их чистовые варианты, представленные при отчете, и последующие публикации, как правило, не совпадают.

Различия можно объяснить, во-первых, техниками сбора и обработки материала, во-вторых, размытостью границ фольклора,

в-третьих, идеологическими и эстетическими критериями, дискуссии о которых в отечественной фольклористике шли в 1920–1930-е гг. [Архипова, Неклюдов 2011].

Сидельников при записи учитывал фонетические особенности; для отчета нарезал из сплошного текста бесед с информантами куски — песни, частушки, рассказы об отдельных эпизодах, которые правил: приводил к нормам литературного языка, добавлял «фольклорные» черты, убирал фрагменты, дискредитирующие борцов за советскую власть. Эти исправленные куски и представляли собой отчетные материалы экспедиции. Их публикация сопровождалась еще одной правкой. В итоге из воспоминания о Чапаеве исчезло его рассуждение о происхождении галифе, белый капитан стал генералом, сибирская партизанская песня — крымской, а литературно не совершенный ранний вариант песни «Смело мы в бой пойдём» вовсе не попал в отчет.

Гуревич стенографировал, игнорируя таким образом фонетические особенности. От разбивки на жанры он на практике отказался: расшифровывал полные беседы, которые отразил в отчете как «устные рассказы».

В целом меньшей правке подвергались песни и частушки, наибольшей — рассказы о Гражданской войне. Гуревич в письме М.К. Азадовскому, отправленном из экспедиции, назвал их областью истории, а не фольклористики. Азадовский его поправил и отнес устные рассказы к литературе. В обоих случаях материал выводился из сферы фольклора, что давало санкцию на более вольное обращение с ним. Сидельников и вовсе разделял позицию академика Ю. Соколова о допустимости правки фольклорных текстов.

В докладе на примере нескольких экспедиций 1930-х гг. будет показано, как менялся текст, записанный от информанта, на разных стадиях, и сделаны предположения о причинах этих изменений.

## **Литература**

*Азадовский М.К.* Беседы собирателя. Иркутск, 1924.

*Азадовский М.К.* Беседы собирателя. 2-е изд. Иркутск, 1925.

*Архипова А.С., Неклюдов С.Ю.* Фольклор и власть в закрытом об-

ществе // Новое литературное обозрение. 2011. № 101. С. 84–108.

Гуревич А. Фольклор Восточной Сибири. Иркутск, 1938.

Красноармейский фольклор / сост. В.М. Сидельников; под ред. Ю.М. Соколова. М., 1938.

Спутник фольклориста / сост. В.Ю. Крупянская и В.М. Сидельников; под ред. Ю.М. Соколова. М., 1939.

\*\*\*

### **Адаптация традиционных мотивов и сюжетов в сказках о Чапаеве**

*Ивонна Жепниковска (Торунь, Польша)*

В докладе сказки о Чапаеве будут рассматриваться не в контексте привычной для них, как и для фольклора 30-х гг. XX в. в целом, пропагандистской функции, а в более универсальном ключе. В данном случае я пользуюсь концепцией мифического героя, предложенной польской исследовательницей Магдаленой Зовчак [Zowczak 1991]. Согласно этой концепции, герой представляет собой специфическую — по отношению к людям и к богам — категорию существ. Его свойства обусловлены его медиальным положением, существованием на стыке определенных понятий, которые Зовчак считает основными для человеческой экзистенции: *нечеловеческое–человеческое, свобода–зависимость, власть–повиновение (покорность), бессмертие–смертность, сила (мощь)–слабость, знание–бессознательность (незнание)*. Данная модель имеет, скорее, типологический характер, то есть в определенных ее реализациях не обязательно должны появиться все ее составляющие. Преимущество именно этой концепции состоит в том, что она позволяет осмыслить весь литературный и фольклорный корпус текстов о Чапаеве, упорядочить его, проследить трансформации образа Чапаева и определить специфику каждого из них.

Так, например, по отношению к фольклору о Чапаеве можно сказать, что каждый из жанров реализует несколько другой состав антиномий. Сказки, о которых пойдет речь в докладе, осуществляют в основном антиномию *бессмертие–смертность* и *сила (мощь)–сла-*

*бость*. Материалом исследования послужили 6 сказок, опубликованных Пайменом [Чапай 1938]: «Про Чапая» (вариант М. Коргуева), «Чапай» (вариант Ф. Бузаева), «Жив Чапаев» (вариант А. Филониной), «Как Чапаев храбрый стал» (вариант В. Гришкова и П. Будаева), «Лихой командир» (вариант В. Гришкова и П. Будаева), «Чапаев и генерал» (вариант А. Шлыкова).

Делая своего героя частично («Про Чапая») или полностью бессмертным («Чапай»), сказочники используют мотивы, известные по разбойничьим легендам или преданиям. В сказке М. Коргуева Чапаев является владельцем кольца, которое делает его неуязвимым для пули и меча пока он будет оставаться на суше. Нарушение героем запрета приводит его к смерти в волнах реки Белой (а не, как официально принято, Урала), причем смерть внезапна и неотвратима. В сказке Ф. Бузаева после удачного побега от погони белых Чапаев находит приют в горе Черная Орлица. Он может ее покинуть лишь тогда, когда надо выручить из бед народ.

Что касается реализации Чапаевым антиномии *сила–слабость*, то наиболее показательным примером является сказка «Как Чапаев храбрый стал». Успех героя обеспечивают на этот раз не волшебные силы или помощники, а обман и хитрость, что роднит его с фигурой трикстера, с его умением моделировать ответные реакции антагониста в выгодном для себя направлении [Новик 1993].

## Литература

Про Чапая: сказки М.М. Коргуева. Кн. 1. Записи / вступит. статья и коммент. А.Н. Нечаева; предисл. М.К. Азадовского. Петрозаводск, 1939. С. 1–6.

Новик Е.С. Структура сказочного трюка // От мифа к литературе: сб. в честь семидесятилетия Е.М. Мелетинского. М., 1993. С. 145–160.

Чапай: сб. народных песен, сказок, сказов и воспоминаний о легендарном герое гражданской войны В.И. Чапаеве / сост. В. Паймен. М., 1938.

Zowczak M. Bohater wsi. Mit i stereotypy. Wrocław, 1991.

## «Рукодельницы на песни» и пропаганда фольклора: до и после

*Галина Григорьевна Кутырёва-Чубаля (Бельско-Бяла, Польша)*

Идеальной в фольклористике привычно считать сохранность традиции «на местах» в аутентичном состоянии. Фольклорист-этномузыковед стремится зафиксировать и передать в вербально-музыкальной расшифровке весь комплекс этнофонии, сохраняя также специфику местного говора, просодики. Фольклорист априори рассчитывает на максимальную «герметичность» традиции. Однако и изнутри сельской жизни, и извне в разные времена происходила «разгерметизация» узкообщинного культурно-певческого комплекса.

Межобщинный взаимообмен навыками, приемами исполнения песни, наигрыша осуществлялся, главным образом, на свадьбах и совместных праздничных игрищах. Есть и проявления «пассивного» заимствования путем слухового накопления звуковых впечатлений в процессе трудовой деятельности жителей близлежащих деревень: «перенимание» элементов жнивных песен, звучащих на соседних полях, знание своих и соседних весенних закличек в период перегукивания девушек. Конечно, основным в поведении знатоков народного творчества всегда было подсознательное либо сознательное (ревностное) оберегание своего как единственно верного, подлинного (в противовес не своему как неверному), чему есть немало подтверждений.

Есть заимствования и «заимствования». В наше время активной пропаганды фольклора средствами радио и телевидения приходится отмечать непривычную податливость старых песенниц-искусниц ино-звуковым, ино-стилевым традициям: (1) из этнографической необходимости (участие в свадьбе двух родов из разных деревень), (2) из художественного интереса (освоение чужой свадебной, крестьянской традиции, не говоря уж о песнях бытовых, застольных), (3) в угоду фольклористу.

С последним приходилось сталкиваться в период ведения (в течение 12 лет) еженедельной радиопередачи в Минске. Песенница старше 70 лет, творческая дружба с которой длилась несколько лет, обращается с просьбой: «Перепиши мне слова той свадебной — про фартушок, — что пела в субботу та, из Крупского района. У меня такой нет». После ко-

роткой паузы добавляет: «Я могу, как она, спеть — хочешь?» В иных обстоятельствах подобные умения исполнителей приходится в полевой работе весьма кстати, за недостатком живых мастеров и мастериц — «руководельниц на песни» в эпоху «уходящей природы».

Наблюдаются компромиссы-уступки при записи песни в исполнении разновозрастных поющих. В ансамбле двух родных сестер с разницей в возрасте в 13 лет древнейшие полесские обрядовые песни мы записывали в двух текстовых версиях — с более архаичной вербальной лексикой (от старшей) и с лексикой, приближенной к белорусской литературной (в дуэтном исполнении). На вопрос, почему вместе не поют (исконный) вариант старшей сестры, старшая по-матерински ответила: «Ну, так Раинке больше нравится, по-современному, а я знаю, как мама пела». В студии на радио они безоговорочно пели новейшие варианты текстов.

Известна деструктивность студийной (радио, телевидение) обстановки при записи фольклора. Помимо и вследствие дискомфорта обстановки для исполнителей (несмотря на их рвение выступить на телевидении, прозвучать по радио), страдает аутентичность произведений, причем на базовом, типовом уровне (форма, ритмика, лад). Нужны усилия по восстановлению первичных (по полевым записям) образцов исполнения.

Из внешних разрушительных факторов одним из наиболее досадных является навязывание культпросветработниками приемов исполнения, все еще принятых в самодеятельности, часто без учета возрастных особенностей исполнителей, их репертуарных предпочтений.

Сакральность певческой традиции — в сохранении не только песни как произведения (текст, напев), но и обстановки для ее исполнения: жнивную надо (лучше) петь в поле (а не в доме), колядную сугубо в коляды, поминальную — на поминках. Иначе эти песни либо блокируются памятью (летом говорят «а у нас коляд не было»), либо вспоминаются нехотя, «на сопротивление». В понятие обстановки входит также состав присутствующих при записи: не желанные для поющих (из своих ли, из приезжих) — нежелательны!



## **Шефство над традицией: организаторы, участники и собиратели сельского «приклубного» фольклора**

*Анна Владимировна Козлова (Санкт-Петербург)*

Большинству собирателей, работающих в современной деревне, так или иначе приходилось сталкиваться с деятельностью деревенских (фольклорных/любительских/народных) хоров. Более того, полевые стратегии некоторых экспедиций подразумевают имплицитное, сознательное или вынужденное приятие участников таких коллективов в роли основных информантов. Для этномузыкологов местные фольклорные коллективы часто являются если не единственным, то наиболее авторитетным свидетельством состояния местной традиции. Репертуар деревенского фольклорного хора (специализирующегося на исполнении старинных песен) не вызывает вечно тревожащих фольклористов старшего поколения проблем позднего и «нефольклорного происхождения», свойственных львиной доле песен, записываемых в современной деревне. Абсолютно «нефольклорный» (сценический) способ бытования этих песен (роднящий, а в некоторых случаях даже уравнивающий деревенский фольклорный ансамбль с городским) не вызывает рефлексии фольклористов, несмотря на то, что материал последних никому не придет в голову изучать вне социального контекста «фольклорного движения».

Если городские фольклорные сообщества не раз становились объектом изучения, то обращение к деревенскому хору не как к «песенному» источнику, а как к институции, играющей значимую роль в социальной организации современной деревни, была реализована только Лаурой Олсон [Olson 2004: 177–203]. Между тем спорная оценка легитимности клубной традиции со стороны «рядовых» местных жителей и оппозиционных клубу «профессионалов» может вывести не только на ценный «альтернативный» материал, но и на понимание иерархии изучаемого сообщества.

С другой стороны, наблюдения за внутренней структурной неоднородностью состава участников деревенского хора позволяют увидеть разную степень их причастности и отношения к традиции. Типичный состав любительского хора включает старшее поколение экс-

пертов (1910–1920-х гг. рождения, еще заставших традицию в живом бытовании) и младшее поколение, среди которого имеется целый ряд ролей управляющих «старшими» (основатель, руководитель, староста). Иными словами, «младшие» используют по отношению к традиции и ее носителям привычную советскую модель поведения «шефства», в то время как их личное знакомство с репертуаром часто совпадает с приходом/желанием организовать хор. Интересно, что позиция, занимаемая такими шефами очень близка к позиции, занимаемой советскими профессиональными этномузыкологами [Руднева 1974 и др.] — и те, и другие оказываются учителями, контролерами, заведующими некоторыми областями ритуального знания в позднесоветской и современной деревне.

Обратившись к истории тесного взаимодействия носителей и исследователей песенной традиции, которое в большинстве случаев и послужило импульсом для создания фольклорных коллективов в деревне, а также в значительной степени повлияло на размытие границ между статусом носителя и статусом собирателя (а в некоторых случаях даже поменяла их местами), я планирую посмотреть, как «носитель» информации превратился в артиста-исполнителя, фольклорного специалиста, а иногда и «туземного» фольклориста.

Материал, на котором будет выполнено исследование, основывается на трехлетнем полевом опыте участия в целенаправленной работе с составом деревенских хоров Лешуконского района Архангельской области (в рамках фольклорно-антропологических экспедиций СПбГУ), заключающемся в интервьюировании, фронтальных опросах хористок как носителей локальной традиции, а также включенном наблюдении официальных репетиций и неформальных посиделок участниц.

## Литература

Руднева А.В. Русский народный хор и работа с ним. М.: Советская Россия, 1974.

Olson L.J. *Performing Russia: Folk Revival and Russian Identity*. New York and London: Routledge, 2004.

**VI.**  
**Коммуникативные стратегии**  
**при «живых записях»**

## **Поверья и рассказы о ходячих покойниках: стереотипы повествований**

*Любинко Раденкович (Белград, Сербия)*

У славянских народов существуют сотни поверий и рассказов о том, что некоторые покойники после своих похорон возвращаются в мир живых и причиняют им вред. Сопоставление текстов поверий с текстами рассказов о «ходячих» покойниках показывает, что они (тексты) расходятся по образу строения. И те и другие, как правило, стереотипны, но в поверьях большое влияние имеет аккумулированное знание информантов о данном явлении. С другой стороны, в рассказах (особенно в быличках) передается ситуация, которая требует упоминания конкретных действующих лиц, места и времени события, что снижает возможность обобщения. Но тут на оформление сюжетов влияют уже знакомые типы рассказов на определенную тему. В докладе будут показаны признаки, являющиеся релевантными при определении ходячих покойников, а также способ их реализации в быличках.

\* \* \*

## **Коммуникативная ситуация записи текста как фактор его структуры**

*Виктория Алексеевна Черванева (Воронеж)*

В докладе рассматривается проблема влияния коммуникативной ситуации записи мифологического текста на его содержание и форму, в частности выявляются параметры ситуации, определяющие структуру текста.

Материал исследования — мифологические тексты о контактах с умершими родственниками, записанные в г. Воронеже и Воронежской области студентами ВГПУ в течение февраля 2014 года (135 текстов), а также материалы личного архива автора (2012–2014 гг.).

Устные мифологические рассказы еще не получили адекватного и исчерпывающего описания в науке на уровне структурной и языко-

вой организации. Анализ этих текстов с точки зрения сюжетно-мотивного состава (см. обзор указателей сюжетов в [Неклюдов 2006]), механизмов сюжетосложения [Лурье, Разумова 2002], на уровне текстовых элементов — субтекстов [Волоскова 2004] не учитывает особенности коммуникативной ситуации бытования текста и ситуации его записи. Принципиально иной подход к анализу мифологической прозы был использован Е.Е. Левкиевской [Левкиевская 2007], согласно которому мифологический текст рассматривается как элемент разговорной коммуникации, а его структура, семантика, способы языкового выражения мифологических представлений зависят от коммуникативных условий порождения текста.

Представляется, что исследование текста под таким углом зрения может дать представление о том, как устроен текст и какие факторы определяют его структуру. В докладе предполагается подробно рассмотреть влияние на форму текста следующих параметров диалога информанта и собирателя:

- соотношение возраста информанта и собирателя;
- осознание информантом целей коммуникации;
- характер отношений собеседников, степень их знакомства;
- инициатива экспликации текста (произнесение текста по собственной инициативе или как ответ на вопрос собирателя).

Как выяснилось в ходе исследования, указанные параметры ситуации записи текста являются, во-первых, факторами, определяющими выбор и сочетание различных жанровых форм в рамках одного текста-высказывания, а во-вторых, факторами, обуславливающими наличие или отсутствие того или иного структурного элемента текста.

Как известно, мифологический текст в устной традиции редко получает однозначное жанровое воплощение: являясь завершенным высказыванием и представляя собой в коммуникативном плане одну текстовую единицу, в структурном отношении он, как правило, оказывается комбинацией текстовых фрагментов различной композиционно-речевой природы — сюжетных (былички) и несюжетных (поверья, предписания, запреты, приметы, экспликации обычаев). Материалы исследования обнаруживают зависимость между соотношением возраста собирателя и информанта и выбором

последним речевого жанра: чем больше разрыв в возрасте между двумя участниками коммуникации, тем вероятнее мифологический нарратив будет сопровождаться комментариями в форме поверья, мантического текста, инструкции.

Кроме того, кривая дидактичности текста растет в зависимости от степени осознания информантом своей роли. Понимание цели беседы как общественно значимой, важной для науки или значимой лично для собирателя (необходимость успешно справиться с учебным заданием) приводит информанта к автокоррекции в процессе интервью, резко повышает градус дидактичности текста («А зачем это надо? <...> А? По фольклористике? Просто мы живем в этом мире и должны помнить и о живых и о мертвых, поминать добрым словом, чтобы им там было спокойно...»).

В текстах, записанных в ситуации естественной коммуникации, а не спровоцированных вопросами исследователя, важно, кому из участников ситуации принадлежит инициатива экспликации мифологического текста. Текст, возникающий спонтанно, произнесенный по инициативе самого рассказчика, имеет структурный элемент, устанавливающий доверительные отношения со слушателем, — просьба подтвердить доверие к нему как к рассказчику («Скажите, как Вы считаете, я вменяемый, здравомыслящий человек?»; «Вика, ты же меня знаешь, что я непьющая...»). Это происходит или в начале коммуникации, перед собственно нарративом, или в форме самоперебива — в середине текста. В ситуации экспликации фабулата подобный элемент также встречается, только он выполняет функцию подтверждения статуса источника информации («...я вот с одной девочкой знакома, она тоже такая, православная...»). Следует отметить, что этот элемент встречается в текстах, произнесенных в ситуации общения между хорошо знакомыми, но все же не самыми близкими людьми. В ситуациях, когда между коммуникантами и так существуют близкие, доверительные отношения, специальное подтверждение доверия не требуется.

Таким образом, мифологический текст существует в рамках диалога — естественного или искусственно спровоцированного, и адекватное описание структуры мифологического текста возможно только с учетом особенностей коммуникативной ситуации его записи.

## Литература

*Волоскова С.Е.* Севернорусская быличка: структура текста; языковые характеристики жанра: дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2004.

*Левкиевская Е.Е.* Восточнославянский мифологический текст: семантика, диалектология, прагматика: дис. ... д-ра филол. наук. М., 2007.

*Лурье М.Л., Разумова И.А.* Анализ структуры устных демонологических рассказов // Живая старина. 2002. № 2. С.10–12.

*Неклюдов С.Ю.* Указатели фольклорных сюжетов и мотивов: к вопросу о современном состоянии проблемы // Проблемы структурно-семантических указателей / сост. А.В. Рафаева. М.: РГГУ, 2006. С. 31–37.

\* \* \*

### **«Свидетель внешний» и «внутренний»: апеллятивная стратегия в быличке**

*Дмитрий Игоревич Антонов (Москва)*

Как известно, роль угадывания и называния мифологического персонажа в быличке часто делегирована слушателю — такая структура рассказа порождает «коммуникативное соавторство»: рассказчик верно (с точки зрения традиции) описывает духа, слушатель узнает его. Однако подобная стратегия используется и в других позициях с одной целью — убедить слушателя в подлинности истории. Эта иллюзия определяет целый ряд нарративных приемов.

Прежде всего, с такой целью используется намек — сообщение с неполным содержанием, которое актуализирует известную для слушателя информацию с расчетом на то, что тот самостоятельно «достроит» необходимый (и навязываемый) смысл. Так, рассказчик, описав нападение на людей ходячего покойника, который стал забрасывать их камнями из воды, говорит затем, что камни, найденные на дороге на следующее утро, были покрыты льдом — эта деталь никак не комментируется: связать факты должен сам адресат истории [Марийкины рассказы 2014].

Второй, родственный, прием — отстранение от контекста, которое позволяет рассказчику «удивиться» сообщаемой им самой информации и задать вопрос. Повествователь не просто заново переживает событие, испытывая аналогичные эмоции — в данном случае он как будто переключает регистр — от включенного в канву действия героя к внешнему наблюдателю. Так, если герой-рассказчик той же былички о мертвце прекрасно знает, откуда взялись камни, так как еще недавно уворачивался от них, то рассказчик — внешний наблюдатель не понимает, откуда они появились на дороге: «...бульжники были посреди дороги! Вот просто, ни с сего, ни с того. Откуда во, если везде снег? И бульжники во льде!» Нетрудно заметить, что следующая же фраза через намек дает слушателю ключ к ответу, откуда взялись бульжники (во льду = из воды). Однако важен сам вопрос — риторический, с четко выраженной апеллятивной функцией. Он заставляет слушателя включиться в беседу, провоцирует его на ответную реакцию (не обязательно выраженную словесно). Такое взаимодействие очень важно для речевой стратегии беседы, которая предполагает живое участие слушателя: по сути, это «приглашение к удивлению», которое помогает выстроить коммуникативную ситуацию, нормативную для былички.

Аналогичные вопросы могут повторяться и в речи персонажей рассказа, когда вводимый герой удивляется, заметив следы недавнего происшествия (увидев бульжники, необъяснимым для него образом возникшие на дороге). Недоуменная фраза (либо просто фиксируемое рассказчиком недоумение) такого героя оказывается независимым подтверждением описанных событий: введенный персонаж играет роль «стороннего эксперта», который свидетельствует о подлинности явления, заведомо ему неизвестного, что говорит о честности и объективности его свидетельства (на дороге действительно лежали камни странного происхождения). Формально это — одно из «сюжетных» подтверждений достоверности, однако такая деталь возникает вследствие той же иллокутивной цели, а в ее основе та же апеллятивная стратегия: слушатель должен сам ответить на возникший вопрос.

Нужно отметить, что удивление рассказчика, который будто бы забыл о том, что говорил раньше, и недоумевает по поводу обнару-



женных следов происшествия, не просто заставляет слушателя включиться в беседу, но провоцирует его на то, чтобы поменяться с ним ролями — теперь сам повествователь выполняет роль несведущего и не понимающего человека, в то время как слушатель, в идеальной ситуации, поясняет, что произошло на самом деле — хотя это пояснение, сам вывод, логично следует из услышанной им только что былички. Таким образом, рассказчик попросту заставляет слушателя стать «внешним экспертом», который подтверждает достоверность всей истории. Если «внутренний эксперт» — герой, включенный в сюжет, свидетельствует о реальном наличии знаков — следов происшествия, то «внешний эксперт» — слушатель, эксплицированно или нет, дает им оценку, подтверждая (вербально, акционально или лишь внутренним согласием), что встреча со сверхъестественным действительно имела место. Последовательность таких коммуникативных актов — риторических вопросов, намеков и иных апеллятивных жестов, обращенных к слушателю, может объединяться в единый коммуникативный ход, провоцирующий второго участника беседы к верной ответной реакции.

В.П. Зиновьев обратил внимание на близкую стратегию — апелляцию к знанию слушателя в «обрамляющем» тексте былички [Зиновьев 1987: 392], однако при внешней схожести, этот тип вопросов выполняет другую функцию. Рассказчик стремится создать достоверный информационный фон для своей истории, обращаясь к слушателю, чтобы тот подтвердил какие-то детали, касающиеся места, времени или обстоятельств, косвенно связанных с последующим или уже завершённым текстом былички («Раньше рожали — бабничала бабка. Ты это хорошо помнишь?»). Такие вопросы не связаны напрямую с самим мистическим опытом, не «лигитимируют» его, но скорее повышают доверие к самому рассказчику. Они предполагают не «дистраивания смысла», а получение прямого ответа, соответственно это обычно закрытые, реже открытые, но не риторические вопросы; наконец, они не предполагают мены ролей «знающего» и «незнающего».

Реакция слушателя, к которому обращен апеллятивный ход, может быть разной: от лаконичной (покачивание головой или мимика удивления) до активной (узнавание мифологического героя, вывод,

сделанный «за» рассказчика). Точно так же и сама стратегия «отстранения», применяемая рассказчиком, может проявляться в слабой позиции (вопрос, на который немедленно отвечает сам спросивший — «редуцированный» риторический прием, замещающий мену ролей в диалоге), в более сильной (пауза, жест, вербальный знак, дающий слушателю возможность среагировать) и в крайней (после узнавания слушателем персонажа рассказчик не подтверждает информацию, но продолжает недоумевать, отказываясь совершить обратную мену ролей).

Былички предполагают в этом плане особый тип коммуникативного соавторства. В нем ярко выражается важный принцип диалога, сформулированы Т.Г. Винокур: «взаимная заинтересованность обоих участников диалога в успехе коммуникации помогает как бы равномерному распределению ответственности за нее между говорящим и слушающим» [Винокур 1993: 85]. Прагматику таких речевых стратегий легче всего охарактеризовать через известный принцип, сформулированный популярным американским психологом Дейлом Карнеги: «Пусть ваш собеседник почувствует, что идея принадлежит ему; это поможет вам добиться сотрудничества». «Сотрудничество», к которому стремится рассказчик, — разделенная между ним и слушателем ответственность за конечные интерпретации.

## Литература

*Винокур Т.Г.* Говорящий и слушающий. Варианты речевого поведения. М., 1993.

*Зиновьев В.П.* Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987.

Марийкины рассказы / публ. В.В. Запорожец // *In Umbra: Демонология как семиотическая система*. Вып. 3 / отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2014 (в печати).

**«Ах, сама не верю я в эти суеверия»:  
проблемы сбора мифологических текстов  
в современном городе**

*Марина Иннокентьевна Байдуж (Тюмень),  
Елена Федоровна Югай (Вологда)*

Слова «фольклор», «приметы», «магические практики» у многих ассоциируются с деревней (чужим, далеким) или низовой культурой (частным). Представление о том, что мифологические стратегии мышления присущи некому менее образованному, более «архаичному» «другому» свойственны как антропологам, так и основной массе современных людей. Со стороны исследователей наблюдается разница в теоретических обоснованиях и практическом их применении [Гупта, Фергюсон 2013: 12], со стороны информантов — отрицание мифологического в образах осмысления повседневности. Проблемы при сборе актуального мифологического материала возникают как в городской, так и в сельской среде, но в условиях города они имеют ряд особенностей. Например, большее распространение апелляции к энергетике и других наукообразных объяснений. В близком исследователю городском пространстве получается работа «изнутри» своего же сообщества, в условиях, например, постоянного включенного наблюдения, возможности нетрадиционных методов собирания. Корректирует работу собирателя и наделение некоторых тем в сознании информанта ценностными и этическими характеристиками.

В докладе уделяется внимание вопросам методики сбора информации, связанной с демонологическими представлениями и магическими практиками в пространстве современного города; характеризуются основные стратегии поведения информантов, как описывающих свой магический опыт, так и тех, кто по разным причинам его умалчивает или излагает, но опосредованно, случайно для себя. Предмет исследования — рефлексия информантов над сообщаемой информацией и сложности, возникающие перед собирателем. Материал — интервью и результаты анкетирования (2009–2014 гг.). Анализируются вводные и заключительные фразы, которые даются до

или после основного ответа, результаты наблюдения собирателя за невербальной составляющей интервью.

В докладе будут рассмотрены следующие основные моменты:

Типология информантов согласно их отношению к своему рассказу: заинтересованные (информант — носитель представлений и признается в этом); толерантные (знает о представлениях, но не имеет своего мнения); отрицающие (знает о представлениях, но считает их неверными); рассуждающие (представления снабжаются научнообразными объяснениями, что вписывает магическое в рациональный контекст); ироничные (предполагает в собирателе носителя представлений и «подыгрывает» ему); не имеющие знаний по теме.

Варианты поведения информанта при опросе, связанном с мифологическими сюжетами в городском пространстве: «отстранение» (рассказ не о себе), «уравнение» (постановка себя на место антрополога и исследователя), два вида «псевдорациональных» механизмов подачи информации.

Сравнение результатов сбора аналогичного материала с помощью анкет, формализованного структурированного интервью, неформального интервью и сбора информации, когда ситуация интервьюирования не обозначена.

Проблемы терминологии (употребление антропологом конкретных названий явлений приводит к умалчиванию актуальной демонологической лексики, функционирующей в речи информантов вне интервью).

Иллюстрация вышеописанных механизмов в рамках микроисследования рефлексии горожан о функциях найденной монеты.

Методика формульного описания собранного материала и ее преимущества при работе с большим объемом информации.

## **Литература**

*Гупта А., Фергюсон Д.* Дисциплина и практика: «поле» как место, метод и локальность в антропологии // Этнографическое обозрение. 2013. № 6. С. 3–44.

## **Верю — не верю: портрет информанта при работе с современной мифологической прозой**

*Анна Сергеевна Евсеева (Миасс)*

Интерес к мифологической прозе Южного Урала обусловлен актуализацией ее после падения Чебаркульского метеорита 15.02.2013. Заново пересказываются истории об инопланетянине Лешеньке, возродились споры о том, что происходит в тоннеле Уральского хребта (каторжники возят радиоактивные отходы, золото и т. д.).

Устные рассказы о «нехороших местах», традиционные былички, повседневные магические практики — при их собирании мы сталкиваемся с типом информантов, для которого одним из основных вопросов становится: верю — не верю.

Среди наших информантов выделяются две основные возрастные группы: 20–40 лет и от 60 и старше. Всего было опрошено 132 человека. 72 % записанных текстов в первой группе — результат общения в интернете (чаты, социальные сети, личная переписка), во второй — итог фольклорных экспедиций 2013 г. Сбор материала в основном проводился в г. Миасс и его окрестностях (п. Тургояк, Новоандреевка, с. Черное), а также в городах Златоуст, Кыштым, Чебаркуль и селе Кундравы.

Мы выделили три основных типа информантов.

1. Искренне верящие в сверхъестественное объяснение событий, будь то пропавшая вещь в доме или обломок инопланетного корабля, — 9%.

2. Верящие в соприкосновение с иным миром, но стесняющиеся в этом признаться. Часто предваряют рассказ вступительными словами, по сути, повторяющими традиционную формулу устной несказочной прозы: сам не видел, но вот люди рассказывают. Даже «открытое постулирование собственного неверия далеко не всегда отражает действительное отношение говорящего и может свидетельствовать лишь о желании таковым казаться» [Мороз 2000], — 64%.

3. Пересказывающие услышанное просто из интереса, как откровенные байки, — 27%.

При возможной субъективности нашего деления, оно достаточно наглядно. Ни наличие/отсутствие высшего образования, ни его

направление (техническое — гуманитарное), ни религиозные убеждения не влияют на решение дилеммы «верю — не верю». Например:

- Илья, ты «черт, поиграй, отдай» говоришь?
- Я ж православный.
- А «куда фига, туда дым»?
- Это другое. Если я в бога верю, что мне теперь, дым глотать?

Попытки осмыслить портрет современного информанта при собирании мифологической прозы ведут к следующим выводам.

Оппозиция «верю — не верю» сегодня на Южном Урале зачастую превращается в «свой–чужой». «Свой» знает, что в этих местах возможно многое и не решается провоцировать неверием сверхъестественные силы.

Рациональное и иррациональное прекрасно уживаются в сознании современного человека. «Символ XXI века — кандидат наук, спрашивающий благословения батюшки для выхода в астрал на занятиях йогой» [Савельева 2013]. Мы думаем, что это явление, подмеченное нами на основании наших локальных исследований, носит общенациональный характер, однако это требует дальнейших исследований для подтверждения.

Еще одна причина слухов и толков, сверхъестественных интерпретаций события, помимо возродившейся в последнее время тяги к мистике, — отсутствие доверия населения к официальным источникам информации.

## **Литература**

*Мороз А.Б.* Информант «верящий» и «неверящий». Современное состояние традиционной культуры и проблемы полевой фольклористики // Полевые методы в социальных науках: материалы научной конференции, 6–9 апреля 2000 г., Санкт-Петербург. URL: <http://old.eu.spb.ru/cfe/conf/02.htm>

*Савельева Т.В.* Современные народные целители: синтез рационального и иррационального сознания горожанина XXI века // X конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов. Москва, 2–5 июля 2013 г. С. 257.

## Стратегия самоидентификации информанта в беседе с собирателем

*Надежда Николаевна Рычкова (Москва)*

В докладе будет рассмотрена стратегия самоидентификации информанта в беседе с собирателем. Основным материалом для анализа послужили полевые записи в украинском селе Новополтавка Ермаковского района Красноярского края. В качестве сравнительных данных привлекаются интервью, сделанные на территории украинского анклава Саратовской области.

В Сибири выходцы из Украины проживают в окружении русских и латышей, они называют себя то «хохлами», то русскими (последнее обусловлено указанием национальности в советском паспорте), однако жители окрестных деревень именуют их всегда «хохлами», а село — «хохлячим». В повседневной жизни «хохлы» не проявляют собственную идентичность, однако существуют ситуации, которые актуализируют их этическое и культурное самоопределение: юбилеи села, района или появление «чужого» человека, интересующегося их культурой (собираателя).

Анализ бесед с жителями этого села позволил выделить несколько уровней, которые используют информанты для самоидентификации.

*Лингвистический уровень.* Среди информантов старшего и среднего возраста распространено двуязычие (владение русским и «хохлячим»), однако ситуации функционального использования того или иного языка неодинаковы. Так, одни информанты (в основном старшее поколение) всегда говорят на «хохлячем», следовательно, независимо от языка собирателя говорят на своем языке, поясняя собирателю непонятные, по их мнению, слова. Для других привычным языком общения с «чужими» является русский, они используют его на работе, в магазине и т. д., соответственно, с собирателем они начинают беседу по-русски, однако иногда «переключают» язык. Это происходит в следующих случаях: при произнесении формульного текста, назывании некоторых предметов, праздников, при передаче чужой речи. Вторую группу информантов можно поделить еще на

две: одни информанты переводят собирателя в разряд «своих» и «переключают» языковой код, другие этого не делают. Причиной последнего могут быть коммуникативные ошибки собирателя, когда информант, пробуя, как пойдет диалог, говорит несколько фраз на «хохлячем», а собиратель переспрашивает и получает русский перевод. После нескольких коммуникативных сбоях такого рода информант продолжает вести беседу только на понятном собирателю языке.

Ведение беседы на украинском языке в выбранном селе не практиковалось, в Саратовской области собиратели использовали украинский язык, общаясь с информантами, однако это никак не влияло на выбор языка информантом, так как практически все жители осознают отличия своего языка как от русского, так и от украинского.

Тем не менее все информанты, независимо от использования «хохлячего» языка в беседе с собирателем, обязательно рассказывают о своем, особом, языке и его широком распространении среди жителей в прошлом.

*Ритуальный уровень.* Для жителей этого села характерно знание не только своей традиции, но и традиции соседних сел — русских и латышского. Их рассказы о семейной или календарной обрядности отличает постоянное сопоставление своей традиции с соседними. Приведу два примера. Так, каждый житель непременно затрагивает различия в дате отведения родительского дня, который в их селе приходится на понедельник, в большинстве сел — на вторник, а в несуществующем в настоящее время выселке — на воскресенье. Среди информантов существует две интерпретации такого расхождения: одни объясняют такую особенность отсутствием своего попа в первые годы заселения, другие же считают это особенностью, присущей именно украинцам. Еще одна отличительная черта их календарной обрядности — выпадение из календаря праздника Ивана Купалы и маркирование его как чужого. Все без исключения информанты называют его латышским. Латыши соседней деревни действительно широко отмечали и отмечают праздник Лиго. Жители Новополтавки на Ивана Купалу ходили к соседям и достаточно подробно рассказывают о его праздновании.



*Материальный уровень.* Практически в каждой семье хранятся украинские предметы быта (рушники, вышивка, одежда, гребни) и их демонстрация собирателю также становится одним из способов самоидентификации, обычно без давления со стороны собирателя. Предметом групповой идентичности является ткацкий станок, который показывают на сельских праздниках. Информанты говорят, что только их селу из всего района удалось сохранить ткацкий станок, а некоторые женщины даже умеют на нем ткать.

*Аксиологический уровень.* Оценочные высказывания об иноэт-нических соседях и о себе в данном селе не зафиксированы, соби-ратель не принуждал информантов, а в свободной беседе таких реплик не встретилось. Примеры самоидентификации этого уровня записа-ны от «хохлов» Саратовской области.

Соседство с иноэтническим окружением вынуждает информан-тов выделять свою культуру и продемонстрировать ее отличия «чужим». Однако это происходит в основном в обрядовой сфере, что же касает-ся текстового корпуса, то в нем различия самими информантами не рефлексированы, например, в репертуаре сосуществуют русские и украинские песни и т. д.

Такое речевое поведение наблюдается и у единичных инфор-мантов, которые поменяли место жительства и столкнулись с другой традицией. Их рассказы также строятся в сопоставительном ключе.

\* \* \*

**«В ночь на Ивана Купала папоротник не цветет, а размножается спорами»: проблемы интервьюирования современного информанта по несказочной мифологической прозе**

*Любовь Дмитриевна Мориц (Москва)*

История собирания фольклора насчитывает уже более двухсот лет, за это время была накоплена богатейшая методическая база, позволяющая одновременно записывать фольклорные единицы различных жанров от одного и того же информанта. Актуализируя память исполнителя, собиратель черпает опыт сразу нескольких по-

колений, зачастую прикасаясь к самым тонким мирам коллективного сознания.

Разговаривать о необъяснимых случаях, будь то «чудо» или «мистика какая-то», всегда трудно, ведь речь идет о вере человека, явлении, не подчиняющемся логике и доказательствам. Рациональный ум в таких случаях оказывается бессильным и бесполезным, а сам человек — беззащитным и слабым. Часто, чтобы избежать подобного уязвимого состояния, человек старался отгородиться от традиции пресловутым «не верю». У части современных информантов можно наблюдать смешение мифологических представлений и научного знания: «Девушки, мы же с вами живем в XXI веке, пора бы уже знать, что папоротники не цветут, а размножаются спорами!» (зап. в дер. Челпаново, Нерехтский р-н, Костромская обл., 2012).

Но иногда постулирование собственного неверия является свидетельством желания информанта лишь таковым казаться.

Одним из факторов, препятствующих откровенному разговору между собирателем и информантом, является общественное мнение. Например, стереотип о том, что поверья о мифологических персонажах есть не что иное, как «страшилки для детей», «ерунда», довольно распространен среди современных деревенских жителей. Это связано с тем, что более молодое поколение уже с 1960–1970-х гг. отрывается от традиции, часто воспринимает ее с иронией и скептицизмом, тем самым влияя и на отношение к ней «стариков». Стереотип «деревенский/городской» также может «смутить» информанта перед собирателем: «студенты из Москвы» якобы могут счесть веру в существование необъяснимых явлений за скудоумие, наивность или невежество.

Чтобы нивелировать неестественную ситуацию вынужденной рефлексии и создать условия доверительного разговора о мифологических представлениях, можно использовать введение к основному вопроснику, который мы бы назвали «вопросником-раскруткой». Он может содержать вопросы на определение отношения информанта, его семьи, других жителей деревни к мифологическим персонажам и народным поверьям («Можете ли вы назвать себя суеверным человеком? Суеверны ли члены Вашей семьи?») — для определения типа информанта и дальнейшей тактики ведения беседы; вопросы,

снимающие внутренние противоречия информанта («Как по-вашему, суеверия — это грех? Как соотносятся суеверия и православие?») — проблемные вопросы могут стимулировать информанта на обсуждение и актуализировать его память; вопросы превентивного характера («Верите ли вы в проклятия, сглазы? Как защититься от них?») и др.

Кроме того, преодолеть трудности в интервьюировании по несказочной прозе помогут следующие приемы: апеллирование к тому факту, что традиция общеизвестна или уже встречалась в изучаемом районе («Нам в соседнем районе рассказывали»); создание ситуации, когда собиратель просит что-нибудь рассказать для собственной выгоды («Мы вечерами собранными историями про духов и покойников делимся. Выручите нас, расскажите о чем-нибудь таком»); прием «история за историю», при котором собиратель тоже выступает в качестве рассказчика, после рассказанной истории наступает черед информанта.

\* \* \*

## **Роль спонтанной интерпретации в фольклорном анализе**

*Юлия Викторовна Ляхова (Москва)*

В Монголии существует представление о том, что над кроватью ребенка следует вешать небольшой амулет — войлочное изображение лисы. И действительно, этот оберег весьма популярен среди монголов: самодельных лисичек можно найти во многих юртах где недавно родились дети, а произведенные на заводе копии можно купить на рынке или в сувенирных магазинах в Улан-Баторе. Иногда считается, что для того, чтобы оберег действовал, сделать его должен лично отец ребенка.

Большинство носителей традиции по всей Монголии (независимо от этнической принадлежности) без запинки сообщают о защитном действии амулета-лисички.

Вопросом, откуда пошло это представление, задаются не только собиратели, но и сами информанты. Некоторые предположения входят в традицию и устанавливаются в ней более или менее крепко,

другие возникают только после вопроса собирателя и в традиции не остаются.

Считается, что, когда ребенок улыбается или хмурится во сне, это лисичка пугает его словами: «твоя мама умерла», от этого ребенок плачет и «твоя мама жива», от этого ребенок смеется.

Это представление распространяется так широко, что появляется даже специальный глагол «үнэгчлэх» (от «үнэг» — лиса), который означает «улыбаться во сне» и используется по отношению к новорожденным детям. Беспокойный сон, когда ребенок то улыбается, то хмурится, получил название «үнэг зүүд» — лисий сон.

Однако представление о лисе, которая приходит к спящим, отнюдь не объясняет, почему именно лисицу используют в качестве оберега для детей. Казалось бы, идея оберега в виде лисы и представление о беспокоящем ребенка животном должны только противоречить друг другу, но этого не происходит.

Формируется целый комплекс интерпретаций — объяснений связи мифологического представления и защитного действия. Традиция, не имея хорошего объяснения этой связи (или оно было забыто, или же, скорее, его не существовало вовсе), порождает все новые и новые интерпретации, индивидуальные или входящие в систему монгольских фольклорно-мифологических представлений. Чаще же эти интерпретации возникают не сами по себе, а оказываются вызваны вопросами собирателей.

Индивидуальные интерпретации строятся определенным образом и группируются в отдельные классы. Они нуждаются в изучении не меньше, чем традиционные фольклорные представления. В нашем случае спонтанные интерпретации можно разделить на две группы: на интерпретации, которые не опираются на какие-либо параллели в монгольском фольклоре (обычные предположения), и на такие, которые появляются в результате актуализации фольклорных моделей. К первой группе можно отнести предположение, что пугающая детей лисица видит войлочную лису, принимает ее за мертвую и уходит; что ребенок привыкает видеть над собой лису и не пугается, когда к нему приходит настоящая; что лису вешают, чтобы настоящая лиса увидела, что ее место уже занято. Другие информанты, выдвигая предположения, зачем вешают лисичку, используют уже су-

существующие фольклорные модели — предполагают, что амулет защищает ребенка по подобию с оригиналом: свойства лисы переносятся на ее изображение и через него на ребенка, находящегося поблизости от этого изображения. К этой группе можно отнести такие предположения, как то, что лису вешают над кроватью, чтобы дети были такие же тихие, как она, чтобы дети были такие же «мягкие и добрые» или же такие же забывчивые, как лисица. Эти предположения оказываются замкнуты в себе: отдельно в традиции не существует идеи того, что лиса — особенно доброе или забывчивое животное, эти характеристики появляются именно для того, чтобы объяснить, для чего над кроватью висит лисица, они существуют за рамками единичного объяснения. Таким образом, получается ситуация, когда сначала существует практика, а факты и представления подгоняются под нее для того, чтобы практика могла вписаться в существующую для апотропеической магии модель.

Для адекватного исследования спонтанных интерпретаций магических практик и мифологических представлений необходимо обращать на них больше внимания при сборе информации. Чаще всего при работе с опросниками производится сбор вариантов уже знакомых собирателям представлений, такой способ сбора информации не позволяет взглянуть за функционирующие в фольклоре сюжеты и мотивы.

Исследование спонтанных интерпретаций и предположений позволяет взглянуть на то, что стоит за фольклором, однако, часто отбрасывается собирателями как что-то неважное («это не фольклор, она это сама только что придумала») и не входит в базы данных. Так, при сборе информации необходимо задавать информантам не только наводящие их на предполагаемый ответ вопросы, но и всяческие «неудобные» вопросы, заставляющие носителей традиции порождать объяснения, создавать «единичные» мотивы и микросюжеты. Это позволит лучше понять модели мышления, по которым порождается информация, в том числе мотивы и сюжеты, которые потом остаются в фольклоре.

## **Панночка помэрла: дискурсивные модели воспоминания о фольклорной практике в интернете**

*Дарья Александровна Радченко (Москва)*

Детские игры в «левитацию» (известные в основном под названием «панночка помэрла» — по начальной строке одной из версий текста, сопровождающего игру) хотя и обратили на себя беглое внимание исследователей (см., например, [Борисов 2002]), но остались малоизученными отечественной фольклористикой. При этом речь идет не о маргинальном явлении, а о практике, распространившейся по всей территории СССР и бытовавшей на протяжении нескольких десятков лет. Более того, в последние годы практика переживает своего рода новое открытие: ее неоднозначность и мистическая окраска провоцирует бывших носителей традиции активно обсуждать игры в леви- тацию в интернете. В ходе обсуждения не только воспроизводятся иг- ровые тексты, но и актуализируется информация о практике и ее но- сителях: от их демографических характеристик до эмоций и пережи- ваний, связанных с игрой. На первый взгляд, такая «самозапись» яв- ляется готовым материалом для исследования детского фольклора. Ка- залось бы, такой спонтанный обмен информацией без вмешательства исследователя решает вопрос об аутентичности материала (об этой проблеме см., например, [Левкиевская 2008]). Однако характер ин- формации, предоставляемой свидетельствами такого рода, ставит перед фольклористом ряд методологических проблем. Прежде всего, спонтанное высказывание, в том числе в интернете, значительно регу- лируется контекстом и целью высказывания. Цель этой «самозаписи» — не только и не столько сбор и сохранение фольклора, но коллектив- ная рефлексия, построение собственной и групповой идентичности на основе разделяемых практик, что влияет на способ их описания. В свою очередь, коллективный характер воспоминания также отражается на форме и порядке актуализации практики. В работе, посвященной анализу метода группового интервью, П.С. Куприянов отмечает, что в попытке создания единой непротиворечивой картины прошлого участники коммуникации начинают следовать определенной «strate- гии согласования» [Куприянов 2012: 99]: соотносить временные коор-

динаты, место осуществления тех или иных практик, гендерно обусловленную разницу в воспоминаниях — моменты, присутствующие и в немодерируемой сетевой коммуникации. Особняком стоит вопрос о влиянии других высказываний и контекста в целом на аутентичность воспроизводимых текстов. В интернете складываются своеобразные дискурсивные практики воспоминания, которые подчиняются определенным принципам. Информанты, столкнувшиеся с игрой в «панночку» в 1970–1990-е гг. и пытающиеся осмыслить ее в сетевом общении в 2000–2010-х гг., не столько предаются свободным воспоминаниям, сколько выражают свою групповую принадлежность в рамках довольно жестких моделей, определенных характером взаимодействия на конкретной сетевой площадке, и самой спецификой речи, зафиксированной в письменной форме. В зависимости от цели данного сообщества может изменяться набор и последовательность воспроизведения значимых для участников характеристик практики, способы рационализации и «де-рационализации» практики, формы вербализации солидарности, акцентирование вопросов памяти. Таким образом, при анализе сетевых воспоминаний о «панночке» мы имеем дело с информацией, значительно отличающейся от материалов, которые возможно получить в устном индивидуальном интервью.

## **Литература**

*Борисов С.Б.* Мир русского девичества. 70–90 годы XX века. М.: Ладомир, 2002.

*Куприянов П.С.* Вспоминая о месте... вместе: групповое интервью в изучении городского пространства // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып.15: Стратегия и практика полевых исследований: сб. науч. статей. М.: ГРЦРФ, 2012. С. 84–105.

*Левкиевская Е.Е.* Быличка как речевой жанр // Кирпичики. Фольклористика и культурная антропология сегодня: сб. статей. М.: РГГУ, 2008. С. 341–365.

## **Молчащий информант: что может и не может рассказать орнамент**

*Мария Дмитриевна Волкова (Москва)*

В одной из своих самых известных монографий, «Язычество древних славян», Б.А. Рыбаков доказывает, что у древних славян существовали представления о двух небесных лосихах-«роженицах». Отражение одного из таких мифов он находил в русских вышивках, где, по его словам, часто встречается изображение полуженщины-полулосихи, рождающей двух лосят. Свои доказательства он строит на основании выводов, сделанных его предшественниками, прежде всего Г.С. Масловой.

В этом докладе я хотела бы рассмотреть, как анализирует орнаменты Б.А. Рыбаков и как он использует в рамках своих интерпретаций работы других исследователей. Это позволит нам выявить некоторые важные проблемы, возникающие при попытке интерпретировать «молчащие иконографические системы».

Первый вопрос связан с тем, какие элементы являются семантически значимыми в изображениях, а какие играют вспомогательную, декоративную роль. Я полагаю, что методология, которой пользовалась Г.С. Маслова, усложняет решение этой проблемы. Для того чтобы систематизировать материал, Г.С. Маслова выделяет в орнаментах мотивы и сюжеты. Мотив в ее определении — это раппорт, повторяющаяся часть орнамента, состоящая из одной фигуры. При этом она объединяет под одним мотивом разные, но внешне похожие между собой фигуры. Например, «мотивом оленя (лося)» она называет как собственно фигурки оленя, так и более отвлеченные абстрактные фигуры, имеющие «оленьи» черты [Маслова, 1978: 77]. В результате «мотив оленя» можно увидеть в любом геометрическом орнаменте, где есть узоры, отдаленно напоминающие лосиные рога. Именно это и делает академик Рыбаков: все фигуры, которые имеют что-то наподобие рогов, он принимает за изображения лосей. В другом случае происходит семантический переход. Г.С. Маслова описывает одну из абстрактных фигур таким образом: «...ее характерной особенностью являются опущенные вниз и загнутые вверх (реже) завитки —



„руки“» [Маслова 1978: 63]. «Руки» в данном случае — не более чем название элемента. При этом в тексте Рыбакова уже любые завитки трактуются как руки, «руки-завитки», и в результате он рассматривает всякие похожие на руки узоры как элемент антропоморфной фигуры, причисляя к роженицам широкий круг изображений [Рыбаков 1994: 432].

Другая проблема возникает в том случае, когда исследователи выделяют в орнаментах символы, которые они воспринимают как «универсалии». Например, ромб для А.Б. Рыбакова и Г.С. Масловой символ плодородия во всех изображениях, начиная с неолитической керамики и заканчивая вышивкой XIX в. Розетки и круги — символы огня и солнечного божества [Маслова 1978: 155]. «Антропоморфные существа в позе лягушки» — также символ плодородия, который обозначал в древности женщину во время родов. Это утверждение Г.С. Маслова делает на основе очень широкого типологического сравнения, привлекая данные этнографических исследований Австралии и Америки, а также наскальных рисунков Карелии и Сибири [Маслова 1978: 160]. Однако используя такие широкие обобщения, Г.С. Маслова затем дробит типологию рассматриваемых объектов. Она оговаривается, что под «мотивом лягушки» она понимает не геометрические узоры, известные под этим названием у жителей ряда областей, а «изображения близкие к облику лягушки». Она также требует отличать их от «лягушкообразных антропоморфных изображений», которые представляют собой родящую женщину [Маслова 1978: 88]. Интересно, что в следующей аллитерации, когда ее материал использует академик Рыбаков, происходит обратное явление. Он объединяет все эти типы раппортов вместе и считает, что все они изображают родящую женщину, и добавляет только, что она наполовину является лосихой.

Эти примеры свидетельствуют о том, что в научной литературе часто путаются четыре вещи: название орнамента, данное традицией, и название, данное исследователем; формальное описание орнамента и реконструкция его семантики.

Раппорты, состоящие из нескольких фигур, Г.С. Маслова называет сюжетами. Назвав их так, она предполагает, что за такими «сюжетами» должен был стоять нарратив. Не найдя параллелей в текстах,

исследовательница делает вывод о том, что перед нами отражение «архаического мифа», который сохранился в видоизмененном виде в орнаменте. В результате, описывая раппорт, состоящий из фигурок всадника и женщины, она трактует его, воссоздавая искомый сюжет на основе самого изображения: «вышивка на одном из тверских полотенец с большой иконографической полнотой представляет сцену как бы приобщения всадника к животворящей силе женского божества...» [Маслова 1978: 113]. Б.А. Рыбакову в своей работе уже не надо доказывать, что женские фигуры в орнаменте являются богинями — ему остается только определить, какими именно. Действительно, исследователи часто, увидев несколько фигур, изображенных в одном пространстве, склонны делать вывод о том, что они представляют собой визуальную репрезентацию некоего нарратива. Однако такое предположение, очевидно, требует серьезных доказательств, которые не могут основываться исключительно на анализе самой «молчащей» (не сопровождаемой текстом) иконографической системы.

Таким образом, в работе Г.С. Масловой нечетко разграничены название изображения, его внешний вид и содержание, интерпретации же основаны не на данных традиции, а на трактовке «универсальных символов». Это ведет к тому, что абсолютно разные изображения можно рассматривать как вариации одного сюжета, что и делает Б.А. Рыбаков.

## **Литература**

*Маслова Г.С.* Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978.

*Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1994.

**VII.**  
**Антропологические концепты**  
**в исторической перспективе**

## **О пределах, переделах и «беспределе» поля**

*Ольга Борисовна Христофорова (Москва)*

Поле/field стало в XX в. ключевым понятием социальной / культурной антропологии / этнографии / этнологии (а также дружественных дисциплин — фольклористики и социологии), что неизбежно повлекло за собой обстоятельную научную рефлексию по поводу этого понятия — начиная с работ Малиновского и Богораза и заканчивая (на недавний период) критикой поля в «новой этнографии». На грани этой рефлексии (а часто и далеко за ней) были и всевозможные смысловые игры, из которых упомянем мистификацию Карлоса Кастанеда и недавно еще популярный среди выпускников американских университетов (для которых поле было неизбежно, как смерть) тренд «голый/униженный антрополог».

В лекции, обобщающей эту рефлексию, игры и тренды предполагается рассмотреть концепт «поля» с нескольких сторон: феноменологической, методологической, этической.

I. Поле и/как объект: от примордиализма к конструктивизму и обратно.

II. Поле как «владение»: территориальные и/или тематические границы и их «переделы».

III. Поле как «арена военных действий»: исследователь как захватчик и как жертва.

\* \* \*

## **Любительская фольклористика в XX веке: собиратели, систематизаторы, интерпретаторы**

*Михаил Лазаревич Лурье (Санкт-Петербург)*

Первые десятилетия XX в. ознаменовались не только резким скачком уровня массовой грамотности, связанным с успехами школьных проектов пореформенного и раннего советского периодов, но и социальной диффузией, размыванием культурных барьеров. Оба

эти (безусловно, связанных) фактора обусловили активные процессы освоения группами и классами ранее неизвестных и/или недоступных им культурных кодов и практик. Помимо прочего, это выразилось и в появлении многочисленных опытов целенаправленной фиксации крестьянами и рабочими фольклорных текстов, причем не с целью собственного потребления, а с социальным «остранением» (более или менее последовательным) этого материала. Это сближает любительскую фольклористику первой трети XX в. с феноменом наивной литературы и принципиально отличает и от крестьянских (авто)этнографических очерков более раннего времени. И в XIX в. есть примеры, когда «грамотный мужик» начинал описывать поверья и обряды своей деревни или записывать словесный фольклор от односельчан по совету знакомого этнографа, и таким образом сам становился этнографом-собирателем — такие публикации появлялись и в журналах. Однако это были все же единичные случаи, тогда как в начале XX в. народная фольклористика стала массовым явлением. Этому немало способствовала и деятельность советских фольклористов, прежде всего Ю.М. Соколова, направленная на то, чтобы сделать собирание фольклора массовым и повсеместным (среди мер стимуляции были и денежные вознаграждения присылавшим материал), появление студенческой фольклорной практики, распространение пособий для собирателей. Не последнюю роль в этом процессе сыграли и программы новой трудовой школы, а также распространившееся краеведческое движение (особенно сеть школьных кружков) — в ранние советские годы записывание местных песен и преданий стало для сельского школьника почти таким же программным школьным заданием, как и метеорологические наблюдения или записи показателей приплода кроликов в колхозе. Одновременно любительская фольклористика была уделом интеллигенции, и в этом случае предметом ее интереса чаще становились формы городского фольклора (то есть тоже фольклора собственной среды). В отличие от любительской истории или лингвистики народная фольклористика традиционно вызывает не раздражение, а, наоборот, умиление профессионального сообщества: это связано с преимущественно собирательским характером деятельности фольклористов-любителей. При этом отдельные фольклористы-дилетанты стремились к публикации

своих материалов, а также занимались их классификацией и интерпретацией, и в направлениях этой аналитической работы можно увидеть много общего.

Свойства и формы любительской фольклористики, ее история, вопрос о границах понятия будут рассмотрены в лекции на материалах, почерпнутых из государственных, университетских и частных архивов и по времени охватывающих весь XX в.

\* \* \*

## **Сибирское поле: история и теория полевой работы советских этнографов на Севере и в Сибири**

*Дмитрий Владимирович Арзютов (Санкт-Петербург)*

Настоящая лекция будет являться продолжением работы автора по истории и теории антропологии Севера и Сибири (Арзютов 2012; Арзютов, Кан 2013; Арзютов 2013 [ пленарный доклад на «Сибирских чтениях»]). Основной темой лекции станет вопрос о методике и методологии проведения полевых этнографических исследований в Советском Союзе. В ней я хочу рассмотреть, как создается знание о поле, как оно структурируется, а затем используется. Я проанализировали раннесоветский опыт этнографов (1920–1930-е гг.), когда, по сути дела, происходило оформление концепции поля и полевой работы.

### **Материал**

В качестве примера выбираются экспедиции на Алтай (А.Г. Данилин и Л.Э. Каруновская) и к архангельским ненцам (Г.Н. Прокофьев). Основными источниками для реконструкции экспедиций стали материалы архивов (РАН, СПФ АРАН, МАЭ РАН, ГАТюмО, а также личный архив А.Г. Данилина, А.М. Решетова и Отдела этнографии Сибири).

В лекции будут рассмотрены дискуссии относительно «поля» и «полевой работы» в антропологии, в частности идеи Ахила Гупты и Джеймса Фергюсона о локализации поля, а также идея Джеймса Фабиана о времени в антропологии применительно к Другому.

Я покажу, что эти авторы, как и многие другие, не учитывали советский этнографический проект, который генеалогически смыкается с идеями немецкой антропологии через Франца Боаса и Джесуповскую экспедицию, где принимали участие Владимир Богораз и Лев Штернберг — основатели советской этнографии Севера.

Стараясь понять, как циркулируют идеи и как они воплощаются в полевой деятельности этнографа, автор предлагает для анализа парадигму STS, которая не применялась в отношении к самой антропологии. Вместе с этим история советской этнографии Севера предлагает соединение людей, вещей и документов воедино, открыв перспективы складывания из полевого материала этносов/классов и их этногенеза/классообразования. Именно в рамках анализа, предлагаемого STS (Латур, Ло, Ясанофф), создается возможность проанализировать «перевод» полевого знания в академическое (а сегодня и обратно), снимая дихотомию поле/кабинет и заменяя его расширяющимся понятием лаборатории, где мы наблюдаем скорее не пространственные или временные дистанции, а переплетения отношений между людьми, их словами, вещами, документами...

Для анализа последнего аргумента мной привлекается фигура такого известного антрополога Севера, как Георгий Николаевич Прокофьев, который провел много лет среди ненцев и селькупов и который создал теорию этногенеза (в его словаре — этногонии) для народов Севера. Вдохновленный идеями романтического национализма Александра Матиаса Кастрена, он создает теорию, которая открывает для него смысл поля как подбора элементов для этой теории.

Вторым примером полевой деятельности является работа этнографов Андрея Григорьевича Данилина и его супруги Лидии Эдуардовны Каруновской на Алтае, которые не только собрали грандиозный материал по этнографии алтайцев, но и детально фиксировали свою полевую работу среди телеутов, алтайцев и цыган. Их материал отрывает целостную панораму того, как проводились экспедиции. В качестве теоретической стороны их деятельности я приведу конфликт интерпретаций, который возник возле фигуры их главного информанта Кондрата (мерея) Танаш(ев)а. Этот человек не укладывался в рамки заданных парадигм: шаман, жарлык, священник, совет-

ский активист, а будто синтезировал их. Критика со стороны патриархов этнографического цеха (Л.П. Потапов, С.А. Токарева) заставила этнографов отказаться от критического анализа как полевого опыта Данилина и Каруновской, так и деятельности их информанта. Отношения между «решеткой знания» и действиями реального человека будут отражены в этой части лекции.

В завершение лекции будет предложен набросок концепции советского поля и возможности его прочтения сегодня.

\* \* \*

### **«Как великие... неоцененные пользы учинили»: первый опыт сбора фольклорного материала в России**

*Анна Игоревна Ковалевская (Москва)*

Материалом для данного исследования является анкета «Предложение о сочинении истории и географии российской» историка В.Н. Татищева, составленная им в 1737 г.

В докладе я покажу, какой вклад внес Татищев своей деятельностью в развитие фольклористики, рассмотрев его способы сбора материала, приемы критики источников, методы исследования и т. п.

В.Н. Татищев был одним из первых деятелей, обратившихся к сбору фольклорного материала с научной точки зрения. Первоначально географические интересы ученого очень быстро переплелись с интересами историческими, поскольку его стали также волновать вопросы о происхождении названий, о прежних границах государств и губерний и т. п.

В 1737 г. Татищеву было поручено провести Оренбургскую экспедицию, в ходе которой необходимо было составить географическую карту России. Для этих целей он и составил специальную анкету, названную «Предложение о сочинении истории и географии российской».

«Предложение о сочинении» содержит 198 вопросов, разбитых на три раздела: первый раздел в основном касается географических и исторических аспектов — названия местностей и их границ, климата,



жителей и т. п., — второй и третий разделы содержат вопросы преимущественно этнографического характера.

Второй раздел предназначен для «идолопоклоннических» народов и содержит 57 разнообразных вопросов, в основном затрагивающих различные аспекты традиционной культуры, особенно много вопросов посвящено религиозным представлениям (о боге, о сотворении мира, о многобожии, о молитвах, которые Татищев просит записать и перевести на русский язык). Интересна группа вопросов о местных религиозных системах: составитель анкеты хочет узнать, как называются «идолы истесанные» и каковы их силы, интересуется анимистическими представлениями, жертвоприношениями и шаманизмом (в частности, просит зарисовать бубны), а также почитанием умерших и прочими вопросами о душе. Например, среди тем о небесных светилах и природных явлениях вдруг возникает вопрос: «Не верят ли, что мертвые встают и ходят и тому подобные суеверья» [Попов 1861]. Есть также ряд вопросов, посвященных обрядам перехода: родильным (например, «есть ли какое женам очищение» [Попов 1861]), свадебным и похоронным. Наконец, есть несколько вопросов, непосредственно затрагивающих фольклорное творчество: «Нет ли песен таких или сказок, в которых старинные действия воспоминаются» [Попов 1861].

Третий раздел анкеты поделен на две части, одна из которых состоит всего из десяти вопросов для народов, исповедующих мусульманство, а другая — из 23 общих вопросов для всех народов. Последнюю часть автор явно приписал несколько позже, или же он посчитал эти вопросы неподходящими для второго раздела. Но среди них мы встречаем ряд любопытных вопросов, которые, по нашим представлениям, вполне могли бы находиться во втором разделе, например, вопросы об амулетах, заговорах и приворотях, об оборотничестве, о почитаемых животных и деревьях.

Помимо самих вопросов Татищев сопровождает анкету различными техническими и методическими указаниями, которые сейчас могут показаться очевидными, однако мы понимаем, что для современников Татищева они таковыми не казались и были крайне важны для самого составителя. Например, он обращает внимание на то, чтобы «все обстоятельства испытать без принуждения, но паче ласкою и

через ... людей, знающих силу сих вопросов и язык их основательно» [Попов 1861]. Далее он указывает на необходимость повторных и перекрестных вопросов: «...не одна, но чрез несколько времени спрашивать от других, ... об одном деле разно спрашивающему откроется и подастся причина» [Попов 1861]. Заботился ученый и о достоверности ответов, предусматривая, например, возможный умысел или корыстные цели опрашиваемых: «Остерегать же и то, чтобы кто ... чего лишняго не прибавил, или истинного не убавил, дабы тем правости не повредил» [Попов 1861]. Наконец, очень важным пунктом, который Татищев повторяет в анкете не один раз, является знание местного языка — нередко ученый просит записывать и переводить какие-либо названия, местные предания и т. п., поэтому это является его особым указанием: «...наипаче всего нужно каждого народа язык знать, дабы чрез то знать, коего они отродья суть» [Попов 1861]. Он также просит записывать ответы «идолопоклонников» максимально достоверно, используя транскрипцию, но при этом подробно расписывая каждый ее символ.

Татищев был первым среди русских исследователей, кто предложил инструкции подобного рода, такую своеобразную методику историко-географических и фольклорных изучений. Его анкета отличается разносторонностью и строго научным характером и до сих пор представляет немалый интерес для полевых географических обследований. Мы видим, насколько тщательно была продумана эта анкета и насколько широк был кругозор ее составителя — всеобъемлющие вопросы не могут не заинтересовать даже современного исследователя, а указания Татищева, хотя и могут показаться очевидными, но для того времени это был значительный шаг вперед: Татищев не только поставил вопрос о необходимости и значении фольклорно-этнографических изучений, но и внес своими трудами существенный вклад в формирующуюся в то время фольклористику.

Главнейшей же заслугой Татищева была правильная постановка задач изучения — ему пришлось самому создавать основы для описания России, собирать материалы, упорядочивать всевозможные источники, а также разрабатывать приемы их критики. А проделанная Татищевым работа сыграла большую роль и для последующих исследователей. Например, «Предложение о сочинении» было известно

историографу Г. Миллеру, который на основании ее создал инструкцию для сибирской экспедиции академика И. Фишера.

## **Литература**

*Азадовский М.К.* История русской фольклористики: в 2 т. Т. 1. М.: Учпедгиз, 1958.

*Греков В.И.* Очерки из истории русских географических исследований в 1725–1765 гг. М.: Изд-во АН СССР, 1960.

*Попов Н.А.* В.Н. Татищев и его время. М.: Изд. К. Солдатенкова и Н. Щепкина, 1861.

\* \* \*

### **«Любительская» этнография в XIX — начале XX в. (на примере записи народных игр)**

*Мария Владимировна Гаврилова (Москва)*

Материалами доклада стали публикации записей русских, украинских и белорусских традиционных игр в XIX — начале XX в.

Игры — один из самых доступных объектов записи. Обычно в них играют, не скрываясь от собирателя. Их легко наблюдать непосредственно, а не судить о них по рассказам. Игры всем знакомы с детства, что помогает собирателю лучше понимать правила, оценивать новые варианты знакомых игр. Из-за кажущейся простоты предмета за запись игр чаще брались этнографы-любители (авторы мемуаров, бытописатели, педагоги, политические ссыльные, сами дети и др.), чем профессиональные этнографы и фольклористы.

Внимание широкой публики к традиционной игре в рассматриваемый период было обусловлено двумя тенденциями. С одной стороны, в российском обществе был велик интерес к народной «старине». С другой стороны, происходила популяризация английской системы воспитания, в которой большое место занимали спортивные игры. Игры не только активно собирались и публиковались, но и охотно читались, доказательством этого могут служить многочисленные подборки игр в популярной прессе.

В докладе планируется рассмотреть особенности записи традиционных игр, обусловленные тем, что они были сделаны непрофессионалами. Среди этих особенностей — интерес к сложным, необычным играм в ущерб простым и общеизвестным, стремление дать оценку записанной игре с точки зрения «нравов» или педагогических пользы и вреда, отказ публиковать «неблагозвучные» и «непристойные» подробности, невнимание к этнографическому контексту, в котором бытовали игры.

### **Выводы**

Характер записи народных игр XIX в. оказал влияние на дальнейшее изучение традиционных игр. Так, мы располагаем подробными записями некоторых видов игр с яркими сюжетами и текстами (Коршун, Кострома, Редька и т.п.), но недостаточно знаем о том, какое место игры занимали в жизни социума. Традиционные детские игры и молодежные игры описаны сравнительно хорошо, а об играх и состязаниях взрослых мы знаем мало. Традиционный игровой репертуар представлен однобоко, так как «плохим» и «неинтересным» играм нередко просто отказывали в фиксации.

\* \* \*

## **Наивные собиратели и профессиональные сказители советского эпического фольклора (на примере Архангельской области в 1930–1940-е гг.)**

*Ирина Владимировна Козлова (Санкт-Петербург)*

Среди вопросов изучения советского фольклора, вопрос о методах его собирания и издания устойчиво занимает центральное место, пожалуй, все постсоветские годы. Собирателей, записывающих лиро-эпические новообразования (далее — ЛЭН), можно условно разделить на профессиональных фольклористов (научные сотрудники, преподаватели, студенты) и непрофессиональных собирателей-энтузиастов (журналисты, начинающие писатели и работники культуры). Представители второй группы вызывают больший интерес как более причастные к формированию явления «сказительского творчества».

Одним из первых собирателей, выступивших в качестве «литературных кураторов» по сложению ЛЭН, была создательница Северного народного хора — А.Я. Колотилова. Несмотря на то, что Колотилова с М.И. Костровой оказались «открывателями» работы со сказителями над созданием новых произведений, идея записи нового советского фольклора принадлежала не им. Они были выбраны для этой работы редколлекцией газеты «Правда» в рамках подготовки к изданию сборника «Творчество народов СССР», выпускаемого к 20-летию Октябрьской революции.

Выбор собирателей для записи первых ЛЭН осуществлялся одновременно с выбором сказителей. Первыми отобранными сказителями стали П.И. Рябинин-Андреев и М.С. Крюкова. Для выбора редколлекцией кандидатуры А.Я. Колотиловой для работы с М.С. Крюковой было несколько причин: 1) Колотилова к тому времени была уже хорошо знакома с М.С. Крюковой и не только записывала ее в деревне, но и приглашала в Архангельск для выступления на радиофестивале; 2) она имела опыт не только записи фольклора, но и работы с ним на сцене, следовательно умела находить общий язык с исполнителями для длительной совместной работы; 3) Колотилова была человеком с активной общественной позицией, охотно участвовала с хором в конкурсах и олимпиадах; 4) в 1936 г. хор Колотиловой успешно выступил в Москве и получил высокую оценку в центральной прессе.

В феврале 1937 г. А.Я. Колотилова с М.С. Крюковой ездили в Москву, в результате этой поездки примерно за месяц было создано два новых сказа. Вернувшись в марте из Москвы в Архангельск, Крюкова продолжала некоторое время работать с Колотиловой над созданием новых ЛЭН. Однако вскоре к М.С. Крюковой был приставлен новый «литературный помощник» — писатель В.А. Попов. Причины, по которым после первого опыта удачной работы с Колотиловой Крюковой поменяли «литературного консультанта», пока неизвестны. Уверенно можно сказать, что решение это было вопреки желанию Колотиловой, которая писала в обком партии о том, что М.С. Крюкова, вместо того чтобы продолжить работу с ней, «была комитетом по делам искусств и отделом творчества отдана в руки литературных „прихлебателей“, в частности, московскому писателю Викторину Попову» [Личутин, Половников 2006: 45–46].

К работе с М.С. Крюковой А.Я. Колотилова вернуться так и не удалось, однако опыт по работе над созданием ЛЭН не прошел для нее даром. «Встреча с Крюковой имела огромное значение для всей моей дальнейшей работы по воспитанию и выявлению других сказителей. Опыт работы с Марфой Семеновной был впоследствии применен к другим сказительницам — Гладкобородовой, Суховерховой, Антроповой» [Слесарев 2008: 226]. Колотилова вскоре предложила исполнительницам своего хора попробовать сочинять произведения о новой жизни по примеру Крюковой, которая приобрела известность уже через несколько месяцев после сложения первых сказов. Некоторые песельницы откликнулись на это предложение, удачными оказались попытки А.Е. Суховерховой и А.И. Гладкобородовой. Колотилова не просто предложила исполнительницам попробовать складывать новины и выразила готовность помогать им сама, но и создала в хоре «творческую группу», в которой индивидуальное творчество могло коллективно обсуждаться и шлифоваться. Первым ЛЭН, сочиненным А.И. Гладкобородовой под кураторством Колотиловой, был сказ «Приезд папанинцев»; он быстро был положен на музыку творческой группой хора и в 1939 г. был записан на грампластинку. В дальнейшем Колотилова записала от Гладкобородовой еще 30 ЛЭН, которые собрала в сборник и издала отдельной книжкой в 1947 г. Одновременно с Гладкобородовой начала работу по сложению новых ЛЭН под руководством А.Я. Колотиловой А.Е. Суховерхова. Первый сложенный ею текст «Колхозное счастье» был опубликован в 1938 г. в записи и обработке Колотиловой в журнале «Советский Север». Колотилова продолжала работать с Суховерховой и Гладкобородовой во время Великой Отечественной войны, их новины о войне печатались в прессе и исполнялись со сцены. Известно, что во время войны творческая группа создала и коллективный сказ о победе Рокоссовского под Москвой. Гладкобородова умерла в 1943 г., Суховерхова покинула хор в связи с переездом в 1948 г., но творческая группа хора продолжала существовать с другими исполнителями, складывающими свои песни. Насколько мне известно, работа по созданию ЛЭН в творческой группе была явлением уникальным, придуманным собственно А.Я. Колотиловой. В послевоенное время произведения творческой группы стали больше тяготеть ни к лиро-эпическим сказам, а к советским песням.

Другим активным собирателем в Архангельской области был Н.П. Леонтьев. Леонтьев включился в работу по записи ЛЭН в начале 1938 г., на пике популярности этого жанра. Будучи журналистом районной газеты и начинающим поэтом, он собирал традиционный фольклор на Печоре, где во время одной из поездок по деревням познакомился с М.Р. Голубковой. Встреча во многом определила дальнейшую судьбу как для сказительницы, проделавшей путь от колхозной доярки до члена Союза советских писателей, так и для собирателя. Леонтьев, записав от Голубковой первый сказ во время первой поездки в ее деревню, продолжал сотрудничать с ней до самой ее смерти. А в 1960 г., через год после смерти сказительницы выходит его роман «Маришка», созданный по записям рассказов М.Р. Голубковой. Идея создания сказа с советской тематикой принадлежала в данном случае Н.П. Леонтьеву, который, безусловно, к тому времени уже знал о новинах Крюковой и других сказителей. Встретив исполнительницу с богатым песенным репертуаром и высокой способностью к импровизации, он сразу после записи от нее традиционных плачей предложил сложить сказ о новой жизни. ЛЭН Голубковой быстро занимают видное место в прессе. В конце 1930-х гг. Леонтьев активно участвует в обсуждениях методов работы со сказителями, рассказывает о своей работе с Голубковой. В конце 1940-х он резко меняет свои взгляды на методику работы с исполнителем, но сотрудничество с Голубковой продолжает. В 1940–1950-х они пишут в соавторстве три повести, которые принесли Леонтьеву, пожалуй, наибольшую славу среди его собственных литературных трудов, но продолжают создавать и ЛЭН, только форма их меняется, все более приближаясь к литературной песне. То, что Леонтьев при всех переменах своих взглядов никогда не прерывал работы с Голубковой, кажется мне показателем большого значения встречи с Голубковой в его жизни. Примечательно, что автобиографическая героиня повести «Оленьи края» Маремьяна говорит о Леонтьеве: «Мой напарник, мой учитель и ученик» [Голубкова, Леонтьев 1947: 1].

На примере двух собирателей я попыталась показать значение работы по записи ЛЭН в их жизни и профессиональной деятельности. Кроме того, их дальнейшая творческая деятельность сыграла определенную роль в жизни некоторых других исполнителей. Воз-

можно, что если бы Колотиловой не было предложено в 1937 г. выступить литературной помощницей М.С. Крюковой, то не появилось бы сказов Гладкобородовой и Суховерховой, возможно не было бы создано творческой группы хора или она бы работала иначе. Леонтьев, не встретив М.Р. Голубкову, не написал бы значительной части своих литературных трудов. Несомненно, что он бы предложил кому-либо из других печорских исполнителей работу над созданием ЛЭН, но мало вероятно, что это принесло бы столь значительные плоды. Работа с Голубковой не только повлияла на Леонтьева как на собирателя и писателя, но и в некоторой степени определила его теоретические взгляды на фольклор.

### **Литература**

*Личутин В.В., Половников С.Я.* Марфа-поморка: очерки. Архангельск: Правда Севера, 2006.

*Слесарев В.В.* Антонина Яковлевна Колотилова. Страницы жизни. Архангельск: Правда Севера, 2008.

*Голубкова М.Р., Леонтьев Н.П.* Оленьи края: повесть. М.: Советский писатель, 1947.



**VIII.**

**Проблемы идентификации  
и самоидентификации  
при культурном контакте**

**«Какие мы йусские, мы так себе, йуди»:  
специфика этнической самоидентификации  
«русских старожилов» от Якутии до Аляски**

*Евгений Васильевич Головки (Санкт-Петербург)*

Лекция основана на материалах, собранных во время полевой работы в Якутии, на Камчатке, Чукотке и Аляске. В центре внимания — специфика интервьюирования информантов, связанная с их представлениями об этнической принадлежности. В то время как в современном российском масс-медиа-дискурсе (во многом пропитанном «патриотическими» настроениями), равно как и в обыденном сознании, потомки той части населения России, которая начиная с XVIII в. в ходе колонизации двинулась на восток и поселилась в разных районах Сибири и на Аляске, представляются «исконно русскими людьми», «русскими старожилами» и т. п., сами представители этих групп не считают себя русскими. В лекции обсуждаются те факторы, которые определяют специфику конструирования этничности в разных случаях. В связи с «русской темой» будет затронута проблема этнической самоидентификации коренных народов Сибири.

\* \* \*

**Контакт без коммуникации: русские отдыхающие  
в Советской Прибалтике и феномен «невидимой гориллы»**

*Галина Леонидовна Юзефович (Москва)*

Одна из вещей, обращающих на себя внимание в воспоминаниях об отдыхе в Прибалтике в советское время, — это почти полное отсутствие упоминаний о какой-либо недоброжелательности со стороны местного населения. Многие информанты подтверждают, что с друзьями, по слухам, нечто подобное случалось — кому-то не ответили по-русски на улице в Каунасе, кого-то не захотели обслуживать в магазине в Риге, кто-то не дождался официанта в кафе в Пярну... Но с ними самими ничего подобного не происходило буквально никогда.

Тотальное дружелюбие (или по крайней мере абсолютная нейтральность) местного населения в те годы воспринимается и подается как норма.

Однако подобная точка зрения вступает в серьезное противоречие со множеством свидетельств обратного. Коренное население Прибалтики тяжело переживало советскую оккупацию, и недоброжелательность по отношению к СССР естественным образом канализировалась в неприязнь к русским. В первую очередь она, разумеется, была адресована «местным» русским — тем, кто приезжал в Прибалтику работать на новообразованных промышленных предприятиях и стремился на новом месте сохранить привычный образ жизни, язык и бытовую культуру (в том числе за счет отрицания и подавления локальных традиций). Однако определенная доза негатива неизбежно должна была доставаться и туристам.

Как же вышло, что этот очевидный факт оказался практически стерт из памяти значительного большинства людей, отдохавших в Прибалтике в советские годы? Заподозрить информантов в ненаблюдательности было бы несправедливо — многие из них смогли зафиксировать и сообщить массу интересных и нетривиальных деталей повседневной жизни тех лет. Также несправедливым было бы обвинить их в неискренности и стремлении выдать желаемое за действительное. Скорее речь может идти о некотором глобальном взаимном непонимании — своеобразном коммуникационном разломе, незримо присутствовавшем едва ли не в любом контакте между туристами из России и других частей Союза с коренными прибалтами — эстонцами, литовцами, латышами. Неприязнь, раздражение и презрение с их стороны не просто существовали, но порой даже проявлялись достаточно эксплицитно, однако приезжие были в самом деле парадоксальным образом лишены возможности ее заметить.

**IX.**

**Методы статистической обработки  
лингвистических и фольклорных  
данных**

## Статистика: преодолеваем страх (семинар)

*Александр Чадович Пиперски (Москва)*

Любой ученый должен владеть методикой количественных исследований: проще говоря, статистикой. Но, к сожалению, преподавание статистики в отечественных вузах как будто нарочно устроено так, чтобы гуманитарии не умели и не хотели использовать статистику в своих исследованиях. Психологам, социологам, лингвистам преподают самый сложный математический аппарат, отвлекая от нужд их наук, а редкие учебники, не перегруженные зубодробительной математикой (например, [Ермолаев 2003]), в профессиональном сообществе воспринимаются как примитивизация.

В то же время англоязычная наука переживает бурный рост количественных исследований, не в последнюю очередь связанный с тем, что в англо-американской образовательной традиции статистика — это не отвлекаящий раздел математики, а набор практических инструментов для конечного пользователя-ученого. Типичный англоязычный учебник статистики (например, [Diez et al. 2012]) легко читается без особой математической подготовки, а иногда даже представляет собой увлекательную прозу [Field et al. 2012].

В нашем цикле семинаров мы попробуем пересадить англо-американскую традицию на русскую почву. Мы кратко обсудим основополагающие проблемы статистики: принципы формирования выборки, типы переменных, проверку статистических гипотез и т. д. Разумеется, трех занятий не хватит для того, чтобы в полной мере овладеть статистическими методиками (хотя практические упражнения с использованием программной среды R тоже планируются), но этого вполне достаточно для того, чтобы сформировать представление о философии статистики и о том, что делать и к какой литературе обращаться, если понадобится обработать количественные данные.

### Литература

*Ермолаев О.Ю.* Математическая статистика для психологов. М.: Флинта, 2003.

Diez D.M., Barr C.D., Çetinkaya-Rundel M. OpenIntro Statistics: Second edition. 2012. URL: <http://www.openintro.org>

Field A., Miles J., Field Z. Discovering statistics using R. London; Thousand Oaks (CA): Sage, 2012.

\* \* \*

## **Классификационные и филогенетические алгоритмы и их применение в филологии (семинар)**

*Дмитрий Сергеевич Николаев (Москва)*

По роду своей деятельности фольклористы все время сталкиваются с собраниями однотипных текстов: песен, быличек, былин, анекдотов, сказок. Иногда счет таких единиц идет на сотни, и перед исследователями встает двоякая задача: как-то разобраться в этих текстах (выявить дубликаты, сделать предварительную классификацию по одному или нескольким признакам) и проанализировать их как единое целое (как-то оценить их пресловутые традиционность и вариативность, описать систему их взаимосвязей). На семинаре будут рассмотрены некоторые несложные алгоритмы сравнения текстов и более сложные, но доступные для использования благодаря бесплатному программному обеспечению алгоритмы классификации и филогенетического анализа групп текстов, которые позволяют любому исследователю, обладающему базовыми компьютерными навыками, за считанные часы проводить исследования, еще недавно требовавшие нескольких лет упорной работы.

**X.**

**Методы анализа текстов в интернете**

## Данные поисковых систем в помощь антропологу (семинар)

*Виталий Сергеевич Волк (Москва)*

Я бы хотел рассказать, как можно использовать данные поисковых систем в исследованиях, в частности в гуманитарных, и как их использовать не надо. Примерный список тем: теоретическая база — работы о корреляциях поисковых результатов с реальными явлениями (например, как с помощью запросов о симптомах простуды научились гораздо быстрее оценивать число заболевших, чем с помощью медицинской статистики, или предсказывать курс акций — основные работы [Choi, Varian 2009] и [Ginsberg et al. 2012]); что на самом деле означает число выданных результатов и как его интерпретировать; использование поисковых систем для диалектологических исследований: wordstat.yandex.ru, Гугл Цайтгайт и Гугл Трендс; использование поисковых систем в фольклористике [Радченко 2013].

### Литература

*Choi H., Varian H.* Predicting the Present with Google Trends. 2009. URL: [http://static.googleusercontent.com/media/www.google.com/en//googleblogs/pdfs/google\\_predicting\\_the\\_present.pdf](http://static.googleusercontent.com/media/www.google.com/en//googleblogs/pdfs/google_predicting_the_present.pdf)

*Ginsberg J. et al.* Detecting influenza epidemics using search engine query data // Nature. 2009. Vol. 457, 19. URL: [http://static.googleusercontent.com/external\\_content/untrusted\\_dlcp/research.google.com/en/us/archive/papers/detecting-influenza-epidemics.pdf](http://static.googleusercontent.com/external_content/untrusted_dlcp/research.google.com/en/us/archive/papers/detecting-influenza-epidemics.pdf)

*Радченко Д.* «Ищите нас через Яндекс»: методики и проблемы сбора сетевого фольклора // Tautosakos darbai. 2013 XLV. URL: [http://www.liti.lt/failai/10\\_Radcenko%281%29.pdf](http://www.liti.lt/failai/10_Radcenko%281%29.pdf)



## **«Мой адрес не дом и не улица»: как идентифицировать информанта в интернете (семинар)**

*Дарья Александровна Радченко (Москва)*

Работа фольклориста в интернете — будь то исследование нетлога или поиск фольклорных текстов несетевого происхождения — всегда связана с важным ограничением: трудностью идентификации носителя текста (а отсутствие этой информации ставит под вопрос валидность полученных результатов). Однако анонимность в сети сильно преувеличена: наличие определенных возможностей и умения работать с поисковыми системами делает сеть вполне прозрачной. Более того, как бы исследователь ни воспринимал интернет-среду — как виртуальное пространство, в котором взаимодействуют существа, добровольно отказавшиеся от пола, возраста, лица, биографии в пользу свободной игры идентичностей, или как среду взаимодействия конкретных людей, проявляющих в процессе коммуникации личностные качества, обусловленные их реальным социокультурным горизонтом, — он всегда должен обращать внимание на то, как происходит коммуникация, в контексте которой актуализируются фольклорные тексты. В отличие от ситуации традиционного полевого исследования, где фольклорист ведет и модерирует коммуникативный процесс, в интернете мы можем наблюдать спонтанное воспроизведение фольклорных текстов. Тем не менее было бы наивно считать, что отсутствие влияния личности исследователя на коммуникацию дает возможность получить «объективную» информацию о бытовании фольклора. При анализе информации, почерпнутой из открытых сетевых источников, необходимо учитывать влияние контекста, в котором актуализируется фольклор (или воспоминания о нем).

Изучение фольклора в сети имеет много общего с детективным расследованием: [ис]следователь должен не только найти текст, но и определить, кем и почему он был опубликован, как эти условия повлияли на его воспроизведение и можно ли на основе полученных в интернете данных делать выводы о реальном бытовании текста или практики. В ходе семинара его участники на основе реальных кейсов

обсудят некоторые трудности и ловушки и наиболее распространенные ошибки, связанные с анализом материалов о фольклоре в интернете. Мы затронем следующие вопросы:

1. Как найти фольклорный текст или информацию о практике в интернете и чем отличается информация, полученная из разных источников.
2. Что можно узнать о носителе фольклора из открытых сетевых источников: записей в блогах и форумах, социальных сетей и т. д. и как идентифицировать пользователя, о котором неизвестно ничего, кроме имени и города проживания.
3. Какая информация о пользователе необходима/достаточна для разных типов исследования.
4. Можно ли доверять информации, которую предоставляет пользователь, и как оценить ее достоверность.
5. Спонтанное высказывание в интернете: как отличаются свидетельства о бытовании фольклора в зависимости от контекста (сетевой площадки, коммуникативной ситуации и т. д.) и личности пользователя.

\* \* \*

### **Количественные и качественные методы при обработке интернет-текстов**

*Александра Сергеевна Архипова (Москва)*

Не только фольклористу, но и вообще любому специалисту в области гуманитарного знания понятно, что фольклористика, как и этнология, выявляет (или должна выявлять) лишь некие тенденции. Для фольклориста совершенно приемлемым является, например, следующее утверждение: в такой-то исторический период большое распространение получили исторические песни. Вопрос о точных подсчетах даже не ставится: мы определяем только тенденцию и ее направление. Методы статического анализа, даже самого простого, здесь практически не применяются, за исключением стиховедения, зато в социальной антропологии они используются довольно давно.

Антропология и фольклористика имеют дело не с функциональными зависимостями, когда одному значению  $X$  соответствует строго одно значение  $Y$ , хотя бы уже в силу действия такого фактора, как свобода воли, мешающего установлению точной зависимости. Гуманитарные и естественные науки, в отличие от точных наук, заведомо имеют дело с очень сложными живыми объектами. Поэтому при любом подсчете нам, казалось бы, будет мешать фактор зависимости индивидуального поведения от огромного количества причин. Но такой непредсказуемости противостоит детерминация поведения индивида традицией — человеческий коллектив организован таким образом, что индивид склонен подчиняться власти общества.

Статистические методы позволяют обнаружить тенденции, которые трудно заметить «невооруженным взглядом», или выразить в цифрах те зависимости, которые мы чувствуем лишь интуитивно. Разумеется, само наличие связи (корреляции) еще не значит, что нам известна направленность этой связи или характер причинно-следственных отношений. Статистика позволяет придать точный смысл словам «с большой уверенностью можем ожидать».

Следует помнить, что исследование корреляций — это исследование тенденций. Количественные методы только предоставляют нам материал в определенном ракурсе, а за этим следует качественная интерпретация данных, полученных в результате статистической обработки (но эта интерпретация будет базироваться на точных цифрах, что немаловажно).

Материалом для анализа послужат новейшие политические анекдоты, записанные как в устном бытовании, так и функционирующие в интернете. В ходе работы семинара будет разобрано несколько примеров корректного и некорректного анализа фольклорных текстов в интернете.

**XI.**

**Проблемы полевой лингвистики**

## Попробуй стать информантом (о том, как трудно быть информантом у лингвиста)

*Нина Романовна Сумбатова (Москва)*

В лингвистике существует несколько подходов к работе с информантом. Метод, который можно назвать методом *погружения*, предполагает, что лингвист в течение длительного времени живет вместе с носителями изучаемого языка, овладевает языком практически и делает теоретические выводы, наблюдая за спонтанной речью носителей. При документировании малых языков существенную часть времени занимает работа со спонтанными устными текстами — лингвист побуждает носителей рассказывать что-либо на родном языке, записывает и затем анализирует их рассказы. В диалектологии исследователи ведут свободную беседу с носителями нужного диалекта, стараясь построить беседу так, чтобы в ней естественным образом появились нужные слова и конструкции. Все эти виды работы можно считать реализациями общенаучного метода *наблюдения*, хотя полное отсутствие влияния исследователя на объект нельзя исключить ни в одном из них (особенно в последнем).

Однако до сих пор одним из основных является метод грамматического опроса информантов — метод, который следует рассматривать как разновидность лингвистического эксперимента. В этом случае лингвист, как предполагается, не владеет изучаемым языком и использует для общения с информантом *язык-посредник* — язык, которым владеют и исследователь, и информант. Исследователь задает информанту прямые вопросы о его языке (просит перевести что-либо на родной язык информанта, оценить правильность тех или иных выражений и т. д.) и фиксирует его ответы.

Работа с использованием метода грамматического опроса довольно сложна для носителя языка. Некоторые трудности такой работы универсальны и довольно очевидны: например, информант может испытывать стресс от общения с исследователем; может сомневаться в собственной языковой компетенции; иногда он недостаточно хорошо знает язык-посредник и не может понять задание; информанту может быть трудно абстрагироваться от реальной коммуника-

тивной ситуации и рассматривать гипотетические ситуации, предлагаемые исследователем, и т. д. Работа с лингвистом, как правило, длится несколько часов подряд, и для незаинтересованного носителя она однообразна и утомительна. Однако есть и более конкретные сложности, связанные с решением задач различных типов.

В докладе предполагается обрисовать некоторые специальные сложности, испытываемые информантом в работе с лингвистом, занимающимся грамматическим опросом, и испытать эти трудности на себе, попробовав себя в качестве информанта.

Наиболее широко применяются следующие типы вопросов/заданий:

1. Информанта просят перевести на его родной язык слова и выражения различной длины. Может быть и обратная ситуация — если исследователь располагает какими-то примерами на исследуемом языке (скажем, полученными от другого информанта или зафиксированными другими исследователями), он может попросить информанта перевести эти выражения на язык-посредник. В этой ситуации трудности работы информанта близки к широко известным трудностям, испытываемым переводчиками.

2. Информанта просят оценить допустимость/грамматичность предложенных ему языковых выражений — чаще всего предложений, но иногда также отдельных словоформ, словосочетаний, последовательностей из нескольких предложений. Часто информанта просят оценить допустимость языковых выражений в каком-то фиксированном языковом контексте или в какой-то внеязыковой ситуации.

При выполнении подобного задания информант (по крайней мере, в теории) должен уметь отделять семантическую неприемлемость выражения от его грамматической неправильности — лингвиста, естественно, интересует последняя. Например, информант может оценивать как недопустимые предложения, нарушающие его представления об устройстве мира или этические нормы (*Дочь ударила отца*). Информант должен уметь отделять принципиальную неграмматичность выражения от его неприемлемости в каком-либо контексте или ситуации (например, выражение *Мальчик пришла* неграмматично, а *Врач пришла* допустимо в одних ситуациях и недопустимо в других). Еще одна сложность — умение отделять неграмматичность

от громоздкости и стилистической перегруженности. Например, для русского языка рекурсивное подчинение генитивов или инфинитивов (*не могу решиться попросить Вас разрешить мне удалиться или дверь кабинета заместителя руководителя отдела контроля качества продукции*) вполне допустимо с точки зрения грамматики, однако считается малоприемлемым стилистически. Эти сложности усугубляются тем, что лингвисты некоторых направлений вполне целенаправленно просят анализировать примеры, которые в спонтанной речи редки и маловероятны.

3. Информанта просят построить пример употребления какого-либо языкового выражения (слова, словосочетания и т. д.). Особенно сложный вариант этого задания — привести примеры внеязыковых ситуаций, в которых допустимо то или иное выражение (например, предложение). Такая работа хороша для информантов, обладающих богатым воображением и некоторой раскованностью, для прочих же необходимость постоянно что-то придумывать оказывается довольно мучительным занятием.

4. Возможно, не совсем правильное методологически, но на практике довольно часто применяемое задание — попросить информанта объяснить значение какого-либо выражения или сравнить значения двух языковых выражений (как правило, довольно похожих друг на друга). Это задание по уровню сложности близко к работе лингвиста — специалиста по семантике (ясно, например, что даже для профессионала-лингвиста описание различий в значении предложений *Петя прочел книгу* и *Книгу Петя прочел* представляет собой нелегкую задачу). Выполнение подобного задания требует высокого уровня языковой рефлексии, однако для некоторых информантов может оказаться очень интересным. Помимо сложности осознания того, что в норме является скрытым, информант подвергается здесь соблазну придумать и описать семантические различия там, где они отсутствуют или не осознаются.

На нашем занятии мы попробуем себя в роли информантов для лингвистов. Поскольку наш родной язык — русский, мы попробуем стать информантами по русскому языку и выполнить небольшие задания различных типов: перевести на русский язык отдельные слова и выражения (в качестве языка-посредника можно использовать

английский), оценить грамматичность серии примеров (словоформ и целых предложений), описать различия в значении пар слов и предложений, построить примеры на употребление каких-то русских слов и выражений.

Наша задача — убедиться в сложности информантской жизни и подумать о том, что должен делать лингвист, чтобы сделать ее более понятной (что, в свою очередь, должно положительно сказаться на качестве работы самого лингвиста).

\* \* \*

### **Полевая лингвистика, или Почему не все лингвисты — зануды**

*Мария Борисовна Коношенко (Москва)*

Идея «полевого исследования» привычна и понятна для любого антрополога, потому что данные, которые исследователи получают в поле, являются эмпирической базой для многих социальных наук, в том числе для антропологии. Тем не менее у каждой полевой науки свой объект изучения и, как следствие, особый «взгляд и особая методология».

Мой семинар посвящен специфике полевого описания неизвестных языков, то есть полевой лингвистике. Мы поговорим о том, как устроены лингвистические экспедиции, о роли информанта в полевой лингвистике, о том, из чего складывается полное описание языка, о том, как лингвисты записывают свои примеры, как попадают в глупые ситуации, а также о многом другом. Опираюсь я буду на собственный полевой опыт изучения калмыцкого языка, а также языка кпелле в ходе лингвистических экспедиций в Западную Африку. Я постараюсь показать, что копаться в необычных звуках, суффиксах и префиксах экзотического языка не менее интересно, чем погружение в истории о демонах или запись анекдотов про Сталина.



## Полевая работа в ситуации языкового сдвига

*Ольга Анатольевна Казакевич (Москва)*

В лекции предполагается рассмотреть возможные подходы к документации исчезающих языков и культур с опорой на опыт полевой работы в этнолокальных группах автохтонного населения Западной и Центральной Сибири. В ситуации повсеместного сокращения объема функционирования большинства сибирских автохтонных языков и наличия общей тенденции к прекращению естественной внутрисемейной передачи этих языков от родителей к детям (то есть в ситуации развития процесса языкового сдвига) лингвистическая экспедиция приобретает некоторое сходство с аварийными археологическими раскопками: легко может оказаться, что материал, не задокументированный сегодня, завтра попросту перестанет существовать. Аварийность ситуации диктует установку на комплексность подхода к сбору материала (не только языковые данные, но данные об истории, культуре, хозяйственной деятельности этнолокальной группы, в которой ведется работа), с одной стороны, и использование современных технологий, с другой. Сами по себе новые технологии — звукозаписывающие устройства высокого качества, портативные видеокамеры — обеспечивают не только увеличение объема собираемой в поле информации, но, что особенно важно, возможность последующей верификации гипотетических моделей структурирования этой информации. Функционирование языков, находящихся под угрозой исчезновения, всегда происходит в зоне языковых и культурных контактов. Понимание того, как контактирующие языки (и культуры) взаимодействуют на конкретной территории, может пролить свет не только на перспективы дальнейшего существования отдельных языков (и культур), но нередко и на их внутреннее развитие и изменение. Таким образом, социолингвистическое обследование локальной общности, в которой работает лингвист (антрополог), может рассматриваться как необходимая составляющая полевой работы. Предполагается обсудить этику полевой работы в ситуации языкового сдвига, среди прочего — возможное влияние лингвиста на языковое сообщество, а также стоит ли избегать этого влияния.

Отдельная тема для обсуждения — выбор информантов. Наш опыт показывает, что в ситуации языкового сдвига не стоит ограничиваться лишь информантами, в полной мере владеющими своим этническим языком, ценный материал о современном состоянии языка, о развивающихся в нем структурных изменениях, а также о традиционной культуре и культурных инновациях можно получить и от информантов, слабо владеющих языком, и даже от тех, для кого этнический язык перестал быть средством коммуникации и превратился в воспоминание детства. Наконец, будет рассказано о полевой работе по «оживлению» архивов (прежде всего, аудиоархивов).

\* \* \*

### **Особенности анкетирования носителей баскского языка**

*Наталья Михайловна Заика (Санкт-Петербург)*

На семинаре будут рассмотрены особенности лингвистического анкетирования носителей баскского языка.

Нашим типичным информантом является билингв, владеющих одним из диалектов баскского языка, литературным баскским языком (*euskara batua*), а также одним из романских языков (испанским или французским). Вследствие этого, одной из основных проблем, с которой сталкивается лингвист, является избежание влияния языков, находящихся в контакте с баскским, и литературного баскского языка, поскольку при переводе анкет с романских языков крайне часто калькируются синтаксические структуры, которые в спонтанной баскской речи могут и не употребляться. Другой проблемой, возникающей при анкетировании, является перевод и дальнейший анализ конструкций, отсутствующих в романских языках (так, например, во французском языке затруднено употребление глагола *perdre* ‘проиграть’ с двумя актантами, в предложениях типа ‘Петя проиграл Маше’, тогда как в баскском языке аналогичные конструкции представлены гораздо шире).

Также будут обсуждаться данные об информантах, релевантные для исследования баскской грамматики, в частности возможность

привлечения к анкетированию специалистов (так, многие носители языка, участвующие в создании диалектных атласов и других ресурсов по баскскому языку, являются лингвистами). Кроме того, будут затронуты проблемы поиска информантов (например, нетривиальные случаи изучения билингвизма, в ходе которых требуется найти баскско-французско-гасконских трилингвов), а также преимущества и недостатки заочного анкетирования (письменного и по электронной почте).

\* \* \*

### **Образ африканских лингвистических экспедиций в представлениях их участников**

*Дарья Федоровна Мищенко (Санкт-Петербург / Париж, Франция)*

Словосочетание «экспедиция в Африку» неизбежно вызывает ассоциации с непроходимыми тропическими лесами, исследователями в пробковых шлемах и смертельно опасными болезнями. И хотя условия, в которых проходят российские лингвистические экспедиции в Западную Африку, существенно отличаются от тех, в которых работал Давид Ливингстон, некоторые стереотипы, связанные с представлением о «прототипических африканских экспедициях», регулярно становятся темой рефлексии в устных и письменных текстах, создаваемых их участниками. С другой стороны, существует набор сюжетов, противоречащих или, точнее, призванных противоречить устоявшемуся образу Африки; они постоянно упоминаются даже в текстах, не рассчитанных на внешнюю аудиторию и циркулирующих внутри группы экспедиционеров. Разделяемость этих представлений об экспедициях служит знаком принадлежности к группе, «тестом» на опытность, позволяющим отличить «бывалого» от «новичка». Наконец, ряд деталей в образе африканских экспедиций вовсе не известен обывателю, однако упоминания о них регулярно возникают в дискурсе участников экспедиций. К этой группе деталей в основном относятся обстоятельства, связанные либо со спецификой научной работы полевого лингвиста, либо с региональными — природными,

экономическими, культурными — особенностями Западной Африки. Такие мотивы, наряду с сюжетами второй группы, можно назвать «внутренними стереотипами», противопоставив их, таким образом, общераспространенным стереотипам.

Цель данной работы — представить и проанализировать образ африканской лингвистической экспедиции, бытующий среди ее участников, сравнить удельный вес и особенности использования «внутренних» и «внешних» стереотипов в текстах об африканских экспедициях и попытаться выделить различия, обусловленные природой — письменной или устной — порождаемого текста или аудиторией, к которой он обращен. Особое внимание в докладе будет уделено образу информанта и сюжетам, связанным непосредственно с лингвистической работой ученого.

Материалом для анализа в рамках исследования послужили:

- «филсказки» — рассказы об африканских экспедициях, исполнившиеся их руководителем В.Ф. Выдриным в жанре «сказок на ночь» перед школьниками — слушателями филшколы при СПбГУ;
- тексты дневников участников российских лингвистических экспедиций в Западную Африку, опубликованных в сети или посылавшихся по электронной почте в качестве стилизованных художественных произведений;
- тексты различных жанров, опубликованные в «лирических» разделах фештрифтов: эссе, стихи, анекдоты, «кулинарные книги», собрания шутливых примет и т. д.

Исследование показывает, что стереотипы, связанные со словами «экспедиция» и «Африка», активно используются самими лингвистами вне зависимости от того, к кому обращен текст. Несмотря на явно существующую установку на опровержение обывательских представлений, в рассказах, рассчитанных на внешнего слушателя, участники экспедиций активно используют мотивы болезней и бытовых неудобств, таких как скудное питание или трудности перемещения по стране. Однако эти темы встречаются и в текстах «для внутреннего пользования». Истории о курьезных обедах, утраченном или безнадежно испорченном имуществе или многодневных переходах и переездах составляют золотой фонд фольклора российских аф-

риканистов. В то же время интересно, что образ исследователя-авантюриста, навязываемый романтикой словосочетания «экспедиция в Африку», актуализируется не во всех жанрах: так, для стихотворных произведений больше характерен мотив ежедневной многоочасовой однообразной работы, по-видимому, больше соответствующий элегическому настроению лирики.

Интересен и образ отношений между лингвистом и информантом в порождаемых лингвистами текстах. С одной стороны, ученый может выступать как ведущий, а информант — как ведомый. В этом случае акцентируется внимание на податливости информанта, которого путем «зажимания пальцев в дверях» (устойчивая метафора в нарративах российских африканистов) можно заставить породить нужный материал, т. е. такой, который встроится в теорию лингвиста. С другой стороны, ведущим в работе может выступать информант, при этом некоторые тексты изображают его своеобразным «черным ящиком», выдающим информацию в закодированном виде как бы помимо воли ученого, а другие, наоборот, акцентируют внимание на его человеческой природе и на культурных различиях, существующих между ним и ученым. Так, распространенный сюжет рассказов — многочасовые опоздания информантов в полном соответствии с африканским представлением о времени. Интересно, что образ информанта как ведущего наиболее характерен для текстов дневников. В них работа лингвиста в поле вообще нередко представляется как полностью зависящая от внешних условий, в том числе и от настроения информанта.

**XII.**

**Семинар «Языки, фольклор и этнография  
тюркских народов»**

## Тюркские мифологические существа на Балканах

Любинко Раденкович (Белград, Сербия)

После роковой битвы на Косовском поле 1389 г. турки, победив в этом сражении сербов, открыли тем самым себе путь к дальнейшим завоеваниям Балкан. До этого под турецкой властью уже оказалось славянское население Болгарии и Македонии. В течение следующих веков (до начала XIX в.) славяне и другие балканские народы перетерпели видные турецкие влияния как в организации своей жизни, так и в своих языках и культурах. В период XV–XVIII вв. перемены произошли и в конфессиональной жизни балканских народов — одна часть христианского населения перешла в мусульманство. Таким образом, это население и после освобождения от турков сохранило духовную связь с ними.

Среди тюркских мифологических существ (почти все они известны и у других народов Ближнего и Среднего Востока, но через турков они попали и в культуры балканских народов), сохранившихся в демонологических рассказах и поверьях славянского населения на Балканах, выделяются следующие: *аждаха* (тур. *ežderha*), *дэв*, *джинн*, *пери*, *аран*, *шайтан*. Кроме этих, упоминается и ряд других, региональных, названий. Так, среди названий черта встречаются: *налет* (тур. *nalet* ‘проклятый, дьявол’) и *топал баша* (тур. *topal* ‘хромой’, тур. *baša* ‘старшина, начальник’); упырь/вампир — *азгэн* (тур. *azgin* ‘бешеный, яростный’), *мерок* (тур. *meret* ‘неприятный, надоедливый’), *мекрюх* (тур. *mekruh* ‘неприятный, отвратительный’); ведьма — *карапанджа* (тур. *karapanche* ‘ведьма’, то есть ‘та, которая имеет черные когти’), *сихробазица* (тур. *sihir* ‘колдовство, чары’); призрак, привидение — *карабасило* (тур. *kara* ‘черный’, *basti* ‘наступить, появиться’), *пейдах* (тур. *peyda* ‘присутствующий, очевидный’), *коркут* (тур. *korkut*, *korkutmak* ‘причинять страх’) и т. д.

Особенно интересно рассмотреть сходства и различия между мифологическими существами *пери*, *вила* и *албаства*. Мифологическое существо *пери* (*пари*) известно в народных поверьях и фольклоре индоиранских, тюркоязычных, дардоязычных, а также некоторых других народов Малой и Средней Азии, Казахстана, Северного Кавказа. В «Авесте» *пери* (*pairika*, *parika*) представляет собой злое существо женского пола.

Придя на Балканы в средние века, турки в рамках своего культурного влияния передали и поверья о *пери* той части славянского населения Болгарии и Македонии, которая приняла ислам и с которой они были в более близком и долгом контакте. *Албаста, лобаста, лопа́ста* тоже женское существо, вид русалки, водяники, известное у русских, чье название заимствовано из тюркских языков. *Вила (самовила, самодива)* очень известное мифологическое существо у южных славян, которое упоминается и в русских средневековых памятниках.

\* \* \*

## **Тюркские рунические надписи: текстология, палеография, язык**

*Игорь Валентинович Кормушин (Москва)*

**Лекция 1. Тюркоязычный мир от древности до наших дней.** *Тюркские языки на современной карте мира. Исторические сведения о тюркских языках и тюркоязычных народах. Периодизация древних письменно-литературных языков: тюрки, уйгуры, кыргызы — в Центральной Азии и Южной Сибири, уйгуры — в Восточном Туркестане и Средней Азии.*

**Лекция 2. История открытия и исследования памятников тюркского рунического (орхоно-енисейского) письма.** *Находки экспедиции Д.Г. Мессершмидта в 1721–1722 гг. на территории современной Хакасии и первые сведения о неизвестном письме в Сибири в европейской науке — З. Байер, И.Ф. Страленберг. Путешественники и краеведы XIX в. Финские экспедиции И.Р. Аспелина. Орхонские находки 1889 г. Н.М. Ядринцева. Орхонские экспедиции И.Р. Аспелина и В.В. Радлова. Дешифровка орхоно-енисейского письма В. Томсеном 25 ноября 1893 г. Первые публикации орхонских и енисейских текстов в 1894–1895 гг. В.В. Радловым.*

**Лекция 3. Состав и структура знаков алфавита тюркского рунического письма.** *Буквенный, преимущественно консонантный тип орхоно-енисейского алфавита, начертательная структура геометризованных в большинстве своем знаков, группы конструктивно сходных знаков. Направление письма и расположение строк. Фонетическое значение знаков, парность обозначения согласных как основная*



*отличительная черта орхоно-енисейского алфавита. Правила орфографии и чтения слов и словосочетаний и их скоординированность с особенностями устройства алфавита. Функциональное назначение орхоно-енисейского алфавита. Теории происхождения тюркских рун, предположения о времени создания алфавита.*

**Лекция 4. Ареалы распространения, типы, виды и жанры памятников древнетюркского рунического письма, исторические рамки их создания. Палеография рунического письма.** *Основные географические ареалы памятников древнетюркского рунического письма: Монголия (р. Орхон и др. места), бассейн Енисея (Тува, Хакасия), Восточный Туркестан (Северо-Западный Китай), Горный Алтай, Прибайкалье и Якутия, Западный Туркестан (Киргизия, Восточный Узбекистан, Юго-Восточный Казахстан). Руническое письмо Восточной Европы. Типы и виды памятников: А. эпиграфика — надписи по камню (на стелах, скульптурах, плитах, валунах и скалах); надписи на бытовых предметах из металла, кости, керамики — монетах, зеркалах, ножах, кубках, частях сбруи, осколках посуды и пр.; Б. рукописи на бумаге из Восточного Туркестана. Жанры рунических текстов: эпитафии, посетительские, владельческие и др. надписи, тексты религиозного (манихейского) содержания. Исторические рамки создания памятников. Суть проблематики датирования памятников. Разбор палеографических изменений букв  $b^2$  и  $t^1$ .*

**Лекция 5. Краткий разбор образцов текстов орхонских и енисейских рунических памятников:** а) из памятника в честь Кюльтегина 1–2 строки «большой» надписи; б) текст Е-147, стела из Ээрбека (Тува).

\*\*\*

## **Эпическая традиция тюрков Саяно-Алтая**

*Дмитрий Анатольевич Функ (Москва)*

**Лекция 1. Тюркские народы Саяно-Алтая. Формирование современного этнического состава. Основные черты культуры. Урбанизационные процессы.**

Лекция 2. **Феномен героического эпоса.** *Географическое распространение. Что поет сказитель? Сюжетный состав. Эпическая картина мира.*

Лекция 3. **Стать сказителем.** *Термины для обозначения исполнителя эпоса. Сказители и духи эпоса. Сказитель/шаман. Механизмы эпической памяти и забывания. Исполнение эпоса. Сказитель и аудитория. Эпическая традиция.*

Лекция 4. **Подходы к изучению героического эпоса тюрков Саяно-Алтая.** *Основные этапы истории фиксации и изучения героического эпоса. Запись: что и как записывать. Архивирование, текстологический анализ и компьютерные технологии. Публикации и проблема перевода. Эпос как исторический источник? Тексты, тексты... а что кроме текстов?*

\* \* \*

### **Бабочка и черт: «живой» миф в монгольской и тюркской традициях (семинар)**

*Александра Сергеевна Архипова (Москва)*

#### **Задание на разбор**

Перед вами несколько вариантов текстов. Внимательно прочитайте тексты. Тексты с 1 по 23 представляют собой записи наших полевых исследований в Монголии, Бурятии и Казахстане, 24–27 — тексты из книжных источников. Распределите эти варианты по этнической и конфессиональной карте Монголии.

Подумайте над следующими вопросами:

1. Проанализируйте структуру текста. Сравните «микросюжет» каждого текста.

3. Какая функция у каждого текста?

4. Какое мифологическое амплуа у шайтана/чутгура в данных текстах? В каких терминах можно описать содержание текста?

5. Один или более текстов имеет/имеют явно вторичное происхождение по отношению к другим текстам. Какой/какие? Как он/они образовался/образовались? В чем особенность текста номер 26?

6. Есть ли разница по этим текстам между шайтаном и чутгуром?

7. Есть ли в этом тексте типичный сказочный мотив? Какой? Докажите свою точку зрения.

### Пометы

М — монголы

КО — казахи-оролманы (казахи, переехавшие из Монголии и Китая, живущие на западе Монголии)

Х — халха, самое многочисленное из монгольских племен, в основном живут в Центральной Монголии

Б — монг. племя баргуты, живут на северо-востоке Монголии, переселенцы из Манчжурии

Д — монг. племя дархаты, северо-запад Монголии, монголизированные тюрки

У — монг. племя удземчины, живут на северо-востоке Монголии, переселенцы из Манчжурии

Бт — буряты-переселенцы из России, живут на северо-востоке и северо-западе Монголии

Бр — баргузинские буряты, живущие в Забайкалье

### Словарь

*Бурхан* — монг. божество, бог. *Бурхан багш* — Будда

*бурхны зул* — букв. «светильник бурхана, бога», здесь бурхан — это обозначение Будды, то есть возможно, «свеча Будды» — метафора для буддийской религии

*дорлиг* — воплощение могущества (тиб.?)

*дэнгийн эрвээхэй* — монг. ночная бабочка (БАРМС, т.IV: 421)

*Майдари* — монг. название Майтрейи

*Майтрейя* — будда будущей кальпы, будущего мира

*Сунс* — монг. душа

*удаган* — монг. шаманка (только по отношению к женщинам)

*чутгур* — монг. общее название для нечистой силы. Персонаж актуальной мифологии

*Шайтан* — мусульманское обозначение дьявола. Персонаж актуальной мифологии у казахов

*шайтаны кобелек* — каз. «мотылек дьявола» — ночная бабочка, летящая на огонь.

*Эрлик-хан* — персонаж монгольской мифологии, хозяин подземного мира

*ўзўт* — души, дух умершего человека в виде ветра, воздуха, пара; материальное вещество души (*сўне*), видимое человеком и животными (напр., собакой); привидение; *сўненинг ўзўди* 'материальное вещество души' [Баскаков 1947: 171].

Тексты:

**1 КО.** Шайтан — владелец бабочек, бабочки подчиняются шайтану. Шайтан посылает их за огнем.

**2 КО.** Бабочки и мотыльки летят на огонь, потому что шайтан посылает их это делать. Если бабочка принесет огонь, то шайтан женит ее на царской дочке.

**3 КО.** Бабочек посылает шайтан за огнем.

**4 КО.** Бабочка шайтана — шайтан кобылек. Слышал притчу (анас). Шайтан специально посылает. Они бьются об огонь, сторают. Ее шайтан направляет на смерть.

**5 КО.** В настоящее время, если огонь есть в доме и когда подлетает бабочка, то ее обязательно надо убить, потому что это шайтан отправляет бабочку. Ее убивают, чтобы не дать огонь шайтану. Шайтан отправляет бабочку за огнем, что рассорить людей, устроить нехорошие дела.

**6 КО.** (Шайтан послал бабочку украсть огонь). Эту историю рассказывают детям, чтобы их напугать, чтобы дети не играли с огнем.

**7 КО.** Рассказывали родители. Шайтан просил бабочку принести огонь. Когда бабочка летает около огня, ее надо обязательно убить, чтобы шайтан не получил огонь. Эта бабочка называется шайтан кобылек — ночная бабочка. С давних пор остался такой обычай.

**8 КО.** Шайтан послал бабочку, чтобы она принесла огонь, в награду он даст ей невесту. До сих пор бабочка не может взять этот огонь и поэтому всегда летит на огонь.

**9 КО.** Мотылек летит на огонь, он сторает и умирает. Его шайтан посылает на смерть.

**10 КО.** Инф. помнит, что когда она была маленькой, они сидели вокруг огня, и прилетела ночная бабочка (шайтаны кобылек). Прадедушка ее убил. Инф. Спросил: «Почему?» — «Потому что ее послал шайтан, чтобы принести огонь и чтобы бабочка в ней сгорела».

**11 МХ.** (В огне сгорают бабочки. Их послал чутгур. Слышали такую сказку?)

— Хорошо не знаю. Рассказывают, что бурхан послал однажды бабочку (дэнгийн эрвээхий), чтобы она нашла огонь и принесла, но она не смогла принести огонь и задержалась. И теперь серая бабочка сгорает, стараясь принести огонь. В этом проявляется верность бабочки.

**12 МХ.**

— Почему бабочка летит на свет?

— Она летит по приказу какого-то бурхана, чтобы принести людям свет, а потом сама сгорает в этом свете.

**13 МД.**

— Батмунх, почему ты думаешь, что бабочки прилетают за огнем?

— Слышал такую легенду (домог). Чутгур послал бабочку за огнем. Бабочка не может принести огонь. Она сгорает в этом огне. Так люди говорят.

**14 МХ.**

— Какую легенду вы знаете о бабочках вокруг светильника?

— Говорят, что чутгур отправил бабочек, чтобы украсть огонь. Поэтому когда бабочка видит огонь, она хочет его украсть.

**15 МХ.** А еще рассказывают, будто из земли чутгуров (чутгурны газар) отправили бабочку, чтобы она потушила свечу Будды.

**16 МХ.**

— Какие бывают легенды о бабочках вокруг светильника?

— Бабочку послали из страны чутгуров (чутгурийн орноос), чтобы она принесла огонь. Бабочка не может забрать огонь и сгорает.

**17 МХ.**

— Какие легенды вы знаете о бабочках вокруг свечи?

— Черт отправил бабочку к нам на землю, чтобы она принесла огонь. Поэтому бабочки бросаются на свечи, на огонь и погибают.

**18 МБ.** Ночной мотылек называют бабочкой удаган (удаган

эрвээхий). Не любят его, потому что это сунс чутгура. (Зачем идет на огонь?) Огонь — святой, и поэтому нехорошо, что такой мотылек там вертится. (от кого?) Мои родители так говорили.

Чутгур отправил бабочку принести огонь — ну, это все монголы все так говорят.

Когда чутгур отправлял бабочку, она думала, что огонь как вещь — взял и принес. А огонь нельзя взять, поэтому она все пытается и пытается.

(Почему бабочка так называется?) Удаган эрвээхий — так мы называем, потому что мы не любим шаманов, боимся их, поэтому удаган — это что-то плохое.

**19 МУ.** Чутгур Эрлик-хан послал мотылька (эрвээхий) украсть огонь. И тот все пытается и пытается, и не может сказать чутгуру, что это невозможно. Говорили: «Туши свечу, потому что летит чутгурийн эрвээхий». (Убивали ли их?) Специально не убивали, но не любили сильно. (Знаете ли Вы слово удаган эрвээхий?) — тоже так говорят. (Почему удаган?) — Не знаю. Может, удаган заодно с чутгуром. (Зачем Эрлику огонь?) Эрлик-хану огонь не нужен — он специально так приказывает бабочкам, чтобы этих бабочек уничтожить. Зачем самому Эрлик-хану огонь — прикурить ему что ли нечем? (смеется). (Откуда знаете?) Слышала от старших.

**20 МБт.** Мельком помню, что говорили, бабочка пришла за огнем. С детства слышал, но кто послал, не помню. Такую бабочку называли удаган эрвээхий.

**21 МБт.** Когда были маленькими, мы бегали убивать таких бабочек, потому что она прилетела украсть огонь.

**22 МБт.** (Как называют бабочку, которая прилетает на огонек от свечи?) У нас ее называют удаган или дэнгийн эрвээхэй. Я расскажу тебе домог о ней. В стародавние времена во вселенной у человечества не было огня. Говорят, что ее (бабочку) отправили за огнем то ли к шулмасу, то ли к кому ли? Бабочка идет принести огонь и сгорает в пламени. (Эту бабочку отправили люди или шулмас отправил ее к людям, чтобы она принесла огонь?) Мне помнится, что ее отправил человек. Домог рассказывают по-разному. То шулмас ее отправляет, то человек. Какой из вариантов правильный, я не знаю. (У людей не было огня в первобытное время? Или когда это было?)

Должно быть в первобытное время. Та история, которую я рассказал, может быть неправильной. Или наоборот верной? Кто ее знает.

Ээном дорлига горы Бадаега в Тибете был Эрдэниболд. По роду (уг) его звали Эрдэнибумал. Это весьма большой род, корень (уг гарбал). Говорят, что он является младшим сыном Майдари бурхана. Он (эрдэниболд) впервые спустился на землю с огнем. Это уг, который принес на землю огонь. У него еще плюс ко всему есть тенгери, он связан с черными (хар). Исходя из этого, получается, что у людей уже был огонь, они его имели. Понятно, что они не хотели давать огонь шулмасу. Наверное, шулмас отправил бабочку за огнем к людям. Этот вариант скорее всего правильный. Но когда я в первый раз услышал этот домог, то человек отправляет бабочку за огнем. (Почему эту бабочку называют удаган?)

Эти удаганы, онгоны, тенгери входят, то пытаются забежать в костер, прыгают и бегают возле огня. Может поэтому бабочку так называли. Но все это связано с дорлиг.

(Откуда вы знаете этот домог? От кого слышали?) Наши старики были прекрасными рассказчиками. От них я узнал многое. (Нужно ли было обязательно убивать эту бабочку?) Нет. Такого понятия не было. Если бы это было, старики, скорее всего, сказали об этом.

**23 МБт.** Давно-давно бурхан багша отправил за топором птицу кукушку, за коровой пчелу, а за огнем мотылька. Поэтому мотылек вертится возле пламени, потому что хочет взять огонь, пчела все пытается ужалить корову, а кукушка говорит хухэ, хухэ. Бурхан багш хотел зажарить на огне корову. Есть такой домог. (То есть, хотел убить топором корову и зажарить на огне. Правильно я поняла?) Да. Но это такой домог. (Почему эту бабочку называют удаган?) Просто так ее называли удаган.

**24 Бр.** Гал хомхой — «жадные до огня» — название бабочек у баргузинских бурят.

**25 Тофалары [Шерхунаев 1975: 240–263].** В давние-давние времена жил черт. Жил-жил и видит, что человеку очень хорошо: сидит он около огня, греется, жарит мясо, ест вкусную пищу и тепло ему, человеку. Черту стало завидно, и он замышляет похитить у него огонь. Подойдет черт к огню человека, а взять его не может. Черт-то черт, а огня боится и еще пуше боится человека. Весной появились

мотыльки, такие маленькие бабочки, легонькие, красивые, всем на удивление порхают. Мотылек-то на вид хорош, да людям он вредный — портит всякие растения, цветы и даже до деревьев добирается. Вот и приглянулся он черту. Черт посылает мотылька к человеку украсть у него огонь. Мотылька все равно, где бы ни делать плохое, — он и согласился. Подлетает мотылек незаметно, без шума, к человеку и только взялся было за огонь...

— Постой, постой, — говорит человек и тут же поймал воришку. «Как же так? — думает человек. — С таким трудом я добывал огонь и вдруг его у меня не будет...» Рассердился человек, но убивать его не стал, а вырвал у мотылька язык, чтобы он не водился с чертом, не прислуживал ему. Сидит человек и опять думает свое: «Нет, никому не отдам огонь. Огонь ведь, что солнце. В нем — мое спасение и жизнь. С ним не пропаду». Прилетает мотылек к черту, а говорить не может. Черт спрашивал-спрашивал, а тот молчит. Еще раз посылает его. Второй раз подлетает мотылек к человеку, вертится около его огня, говорить не может и падает в огонь... Тофалары и говорят: «Потому мотылек в огонь залетает, что связался он с чертом»...

**26 Монголы (из сборника сказок) [Скородумова 2003: 34–35].** Говорят, в древние времена на Земле огня не было. Зато небо, как стемнеет, так и сверкает огнями. Это жители Верхнего мира разжигают костры. Задумали люди похитить небесный огонь. Стали думать, гадать, кого за огнем послать: человек не долетит — крыльев нет, у орла крылья есть, но он большой, приметят и убьют. Лучше всего ласточку. Она маленькая да проворная. Прилетела ласточка на небо, а жители Верхнего мира как раз ужинать собрались. Влетела ласточка в одну юрту, взяла из очага огонь, только хотела вылететь, хоззяйка как закричит:

— Держите воровку! Она огонь унесла!

Схватила щипцы для углей, да ласточку по хвосту! Одно перышко к железу и прилипло. А хвост надвое разделился — стал на вилку похож. Не выронила ласточка из клюва огонь, на Землю принесла. Узнали жители Подземного мира, что на Земле огонь появился, отнять вздумали. И отправили туда маленького ночного мотылька. Пробрался мотылек в юрту, отщипнул голубого огня от тлеющих углей, в Нижний мир унес. С тех пор у обитателей Нижнего мира есть



голубой огонь. Светить-то он светит, а греть не греет. Так и летают с тех пор ночные мотыльки на огонь. И погибают.

\* \* \*

### **Махмуд Кашгарский — этнограф, фольклорист, лингвист**

*Анна Владимировна Дыбо (Москва)*

1. Махмуд и его время. Условия полевой работы в Средней Азии XI в.

2. Махмуд Кашгарский как лингвист. Социолингвистические интенции Махмуда. Владение языками. Методы опроса. Установление диалектной принадлежности. Установление семантики слова. Грамматические воззрения. Ошибки описания.

3. Махмуд как фольклорист и знаток изящной словесности. Иллюстративный материал к лексике из фольклора. Пословицы и поговорки. Воинские песни. Лирические стихотворения. Бытовавшая, по видимому, среди тюрков версия «Шах-намэ». Вопрос о тюркском стихосложении.

4. Махмуд как этнограф. Стимул к этнографическому высказыванию — слово в применении к стандартной ситуации употребления. Сведения о верованиях тюрков (ислам, буддизм, язычество, христианство). Фиксация языческих обрядов. Бытовые зарисовки.

## Сравнительно-историческое языкознание и тюркские языки

*Анна Владимировна Дыбо (Москва)*

### Занятие 1.

1.0. Значение изучения истории языковой системы для изучения истории этноса-носителя данной системы.

1.1. Теоретические постулаты сравнительно-исторического языкознания.

1.2. Типы языковых изменений.

1.3. Реконструкция и типология.

### Занятие 2.

2.1. Две группы приемов компаративистской процедуры. Метод внутренней реконструкции.

2.2. Сочетание методов внешнего сравнения и внутренней реконструкции в процессе восстановления истории языка.

2.3. Примеры:

— фонетико-фонетический уровень;

— морфонологический уровень;

— морфологический уровень.

При внутренней реконструкции исследователь как бы разворачивает морфонологическую систему языка, забираясь во все более глубокие его области, но чем дальше вглубь, тем меньше надежных фактов и тем менее надежной становится реконструкция. Естественно, что внутренняя реконструкция, особенно на глубинном этапе исследования, нуждается в поддержке внешним сравнением и в его контроле.

### Занятие 3. Про генеалогические деревья и лингвогеографию.

1.1. Методологические особенности сравнительно-исторического изучения «младо-» и «среднеписьменных» языков.

1.2. Установление относительной хронологии различных генеалогических деревьев.

Пространственное распределение языковых явлений (изоглоссы и их пучки) может, при сопоставлении его с данными по истории

языка, полученными иными методами, помочь в определении распространения архаичных и инновационных явлений (ср. такие понятия ареалогии, как смешанная зона, центр и периферия, различные конфигурации ареалов: непрерывный/разорванный, точечный, подковообразный и т. п.).

\* \* \*

## **Генеалогическая классификация тюркских языков и диалектов**

*Олег Алексеевич Мудрак (Москва)*

Сравнительно-историческое языкознание и понятие языковой семьи. Древесная структура языковой семьи. Плоттохронология, цели, методы. Тюркские языки. Место тюркских языков в алтайской семье. Конфигурация алтайской семьи. Распад тюркской общности. Булгарская ветвь. Стандартно-тюркские языки в продолжении огузской, карлукской и кыпчакской ветвей. Тюркские языки Сибири. Современное состояние тюркских литературных языков и диалектов. Проблемы описания.

\* \* \*

## **Лингвистическое глоссирование**

*Мария Валерьевна Шкапа (Москва)*

Глоссирование — инструмент, который помогает сделать структуру текста на иностранном языке максимально понятной читателю, незнакомому с этим языком. Глоссирование отличается от простого перевода тем, что передает не только смысл, но и грамматическое устройство высказывания, что особенно ценно для малоизвестных и плохо документированных языков. Изображение грамматической структуры удобно использовать для передачи художественных приемов, встречающихся в тексте, таких как парцелляция или параллелизм. Текст, опубликованный с глоссами, привлечет внимание более широкого круга читателей: литературоведов, лингвистов-типо-

логов, компаративистов, людей, изучающих данный язык.

Другое достоинство глосс — в их объективности: часто мы не знаем, какую грамматическую форму лучше выбрать для перевода, если в нашем языке форме, которую нужно перевести, соответствий нет или, наоборот, несколько. С глоссами таких проблем не возникает.

Владение умением глоссировать тексты полезно для всех, кто так или иначе имеет или собирается иметь дело с публикацией фольклорного текста, язык которого может не быть знаком предполагаемой аудитории: казахских песен в русском журнале, русских анекдотов в английском и т. п.

\* \* \*

## **Инструментальные методы работы с фонетикой**

*Евгения Владимировна Коровина (Москва)*

Практически все люди, занимающиеся полевой лингвистикой, сталкиваются с необходимостью звукозаписи во время работы с информантом. Она бывает нужна как при элицитации слов или каких-то грамматических явлений, так и при получении текстов. Звукозапись полевых материалов не является спецификой лингвистической работы, она также используется фольклористами, антропологами и другими людьми, работа которых предполагает выезды в поле.

На первом занятии речь пойдет о том, как можно попытаться улучшить качество записи, например, если она слишком громкая или тихая, чем отличаются между собой фонетическая и фонологическая транскрипция, как отличить гласные от согласных на спектрограмме, а также чем отличаются на ней разные гласные и согласные между собой. Кроме того, речь пойдет о том, какие бывают паузы. И главное, зачем человеку, не занимающемуся специально фонетикой, эти сведения.

На втором занятии предполагается применение полученных знаний на практике, будут рассмотрены практические моменты разметки звука в программе PRAAT, а кроме того, слушатели попробуют самостоятельно читать спектрограммы.

**VARIA**

## Эволюционный идеал, или Мир глазами руконожки

*Станислав Владимирович Дробышевский (Москва)*

У разных приматов имеются особенности, делающие их уникальными. Человек, как представитель отряда приматов, имеет собственные специализации, однако сравнение с имеющимся разнообразием показывает, что *Homo sapiens* не более обособлен, чем другие животные. Поиск специфики биологических родственников помогает обнаружить специфику самого человека, выявить то, что делает нас людьми.

Человеческие особенности прошли долгий эволюционный путь развития, но все они имеют корни в особенностях предков. У других же приматов те же черты иногда видоизменились гораздо существеннее. Например, руконожка ай-ай по совокупности специализаций — в строении зубной системы, кисти и других черт — оказывается гораздо специфичнее, чем *Homo sapiens*. Человек склонен обособлять себя, но такая позиция в гораздо большей степени отражает антропоцентризм, чем реальность. Даже ближайшие наши родственники — шимпанзе и гориллы — по строению челюстей, зубов и даже кисти ушли заметно дальше от общего с человеком предка, чем человек. Это становится очевидным при исследовании ископаемых материалов по древнейшим человекообразным обезьянам и первым прямоходящим гоминидам. Таким образом, восприятие человека как «вершины эволюции», некоего «эволюционного идеала» не соответствует морфологическим реалиям.

Поведенческая специфика человека больше, чем морфологическая, но ее тоже не стоит переоценивать. Поиск уникальных этологических особенностей приводит к признанию факта, что подавляющая часть «сугубо человеческих» признаков в действительности широко распространены в живой природе, и человек по ним отличается скорее количественно, чем качественно. Качественных же отличий на удивление немного; самым главным из них является способность добывать и активно использовать огонь.

Человек — биосоциальное существо, в исследовательской практике необходимо держаться равноудаленно от крайностей чрезмерной «биологизации» и «социализации» человека.

## Где водятся хоббиты? Природные истоки мифологии

*Станислав Владимирович Дробышевский (Москва)*

В мифах и преданиях человека особая роль отводится человекоподобным существам. Чаще всего их особенности представляются как подчеркнута животные: повышенная волосатость, агрессивность, возбудимость, маленький или очень большой рост, чрезмерная сила, жизнь в необычных местах. В большей части случаев возникновение таких образов наверняка имеет сугубо мифологическое происхождение, они являются в чистом виде плодом фантазии. Но некоторые из них могут иметь прототипы в живой природе настоящего и прошлого. Общеизвестными современными примерами могут служить медведи и лемуры, получающие в мифологических сюжетах человеческие черты в силу изначального внешнего сходства с человеком.

В прошлом могли существовать иные прототипы для человекоподобных мифологических персонажей. Палеоантропология располагает данными о нескольких параллельно существовавших видах ископаемых гоминид. Порядка 40-30 тысяч лет назад (в широком диапазоне даже от 200 до 12 тысяч лет) на планете жили как минимум четыре вида: *Homo sapiens*, *Homo neanderthalensis*, «денисовцы» и *Homo floresiensis*. Судя по генетическим данным, еще один вид мог существовать в Африке, а датировки людей с реки Соло на Яве позволяют предположить, что они были «шестым видом».

Многие мифологические сюжеты, широко распространенные ныне на разных континентах, восходят к верхнепалеолитическим временам, частично даже к моменту выхода первых сапиенсов из Африки. По пути расселявшиеся люди неизбежно сталкивались с реликтовым населением, что могло оставить следы в формировавшейся далее мифологии. Морфологические черты неандертальцев подозрительно напоминают некоторые упоминаемые особенности европейских троллей, эбу-гого Флореса — *Homo floresiensis*. Естественно, невозможно прямо соотносить события времен верхнего палеолита с современной мифологией, но некоторые мифы и предания могут отражать контакты древнейших сапиенсов с «параллельными человечествами».

## **Мера всех вещей: собственное тело как точка отсчета**

*Станислав Владимирович Дробышевский (Москва)*

Человеческое тело естественным образом во все времена использовалось как мера вещей. Основные измерительные единицы соответствуют средним размерам частей тела — размаху рук, длине локтя, кисти или пальца. Однако представители разных рас человечества обладают неодинаковыми параметрами, соответственно различаются и особенности восприятия. Например, люди с черным цветом глаз и волос различают большее количество темных оттенков, но в гораздо меньшей степени склонны дифференцировать светлые. Это находит отражение даже в претендующих на объективность научных рубриках антропометрических признаков: составленные европеоидами шкалы содержат большой диапазон светлых оттенков, но очень незначительное число темных.

Имеется соответственная специфика восприятия одних людей другими. Цвет, который темноглазым людям кажется светлым и который они будут описывать словом «желтый», светлоглазые могут воспринимать как темный и описывать как «черный». Некритичное воспроизведение литературных источников приводит к многочисленным и очевидным ошибкам. Примерами этого являются «белокурые динлины» и «желтоглазые» аэта в описаниях китайцев и пересказах этих источников европейцами. Конечно, отличия не ограничиваются цветом. Существенно разнятся рост бороды и усов, форма лица, разрез глаз, толщина и выступание носа и губ, размеры и пропорции тела. Игнорирование расовых особенностей создателей культурных ценностей, равно как и придание этим особенностям слишком чрезмерного значения, может приводить к неверным заключениям в работах исследователей.

\* \* \*

## **О происхождении языка**

*Светлана Анатольевна Бурлак (Москва)*

За последнее десятилетие знания о том, как произошел человек и как возник язык, сильно расширились и углубились. Были открыты



новые виды гоминид, новые палеолитические культуры, отсекутены геномы человека разумного и неандертальца. Разработано множество новых методов, позволяющих получить достоверную информацию о прошлом. Обнаружены новые закономерности, позволяющие делать обоснованные суждения о том, что нельзя наблюдать непосредственно. В свете всего этого картина происхождения человека и человеческого языка вырисовывается достаточно четко — хотя и не во всех подробностях, но зато с весьма высокой степенью обоснованности. В лекции речь пойдет не о том, что могло бы быть, а о том, что точно было (а в каких-то случаях и до сих пор есть), и о том, что — в соответствии с установленными к настоящему времени законами — не могло из этого не последовать.

\* \* \*

## **Языковые реформы: правда и мифы**

*Антон Александрович Сомин (Москва)*

Нередко в СМИ можно встретить выражение «языковая реформа», при этом, как оказывается, разные авторы понимают под этим словосочетанием совершенно разные вещи. Так что же такое «языковые реформы» и бывают ли они вообще?

В ходе семинара будут обсуждаться следующие вопросы:

— насколько корректно говорить о «языковых реформах» и что именно в них включать?

— как и зачем власти и лингвисты пытаются влиять на язык и что из этого получается?

— в каких случаях реформаторы пытаются подчинить язык, а в каких — подчиняются языку?

— почему в большинстве случаев общество воспринимает в штыки даже научно обоснованные и позитивные языковые реформы?

Мы рассмотрим различные публикации в СМИ, посвященные изменениям в языках или изменениям статуса языков, и обсудим типичные искажения, которые допускают журналисты, освещая наиболее болезненные языковые вопросы, а также стереотипы в языковой рефлексии

неспециалистов, проявляющиеся в обсуждениях этих проблем в интернете, в том числе в комментариях к статьям в СМИ. В первую очередь мы затронем вопросы изменения языковой нормы, борьбы с бранной лексикой и заимствованиями и орфографические реформы.

\* \* \*

### **Задачи по лингвистике, фольклористике и культурной антропологии**

*Светлана Анатольевна Бурлак (Москва)*

На первом семинаре будут разобраны задачи, позволяющие решателю совершить небольшое открытие в области языка или культуры того или иного народа. В них материал подбирается таким образом, чтобы решатель мог обозреть его за относительно небольшое время и найти в нем закономерности и внутреннюю логику. Любая система, которая не может быть выучена наизусть целиком (а язык и многие элементы культуры именно таковы), неизбежно должна содержать алгоритмы порождения одних ее частей по другим. В детстве люди овладевают ими неосознанно, при решении же задач требуется осознать устройство данного механизма, что представляется чрезвычайно важным для исследователя языка и культуры. На втором семинаре будут рассмотрены принципы составления таких задач — они полезны и при написании научных работ, где автор ставит своей целью сделать свои выводы максимально убедительными для читателя.

Приведем в качестве примера две задачи, опубликованные в сборнике *Сваренный шаман, лживая рабыня и другие: 75 задач по фольклористике, антропологии, социолингвистике* / сост. А.С. Архипова, С.А. Бурлак, И.Б. Иткин, С.Ю. Неклюдов, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2010.

**Задача 10. «ЧЕРНЫ ВОРОНЫ»**

(Автор — А.С. Архипова)

**Параллелизм** называется особый художественный прием, используемый в фольклорных текстах при уподоблении мира людей

миру природы (например: *В темном лесу не без зверя, В каменной Москве не без друга*).

Перед вами 9 параллелизмов, взятых из былин, исторических песен и других стихотворных фольклорных текстов. В левом столбце приводятся начальные части этих параллелизмов, в правом — конечные (в измененном порядке):

1 Там не черный ворон по- пурхивает	А Понаехали злы разбойники
2 Черный ворон карчет	Б [...] тут мунгалы из чиста поля
3 Как черны вороны нале- тывали	В Молодой-то турчан по полкам [...]
4 Как не черный ворон вз- гаркнет	Г Мое сердце [...]
5 Из-за того было Белого каменя как бы черны вороны налетывали	Д Стенька Разин слово молвил
6 Поналетели черны вороны	Е А злы разбойнички соезжались
7 Как не черные воронья [...]	Ж Набегали тут три татарина- наездники
8 Не черен-то ворон в поле [...]	З Вор Гаврюшка слово скажет
9 Не черной-то ворон по горам летал	И Поскакивает удалый добрый молодец

Задание 1. Установите правильные соответствия.

Задание 2. Заполните пропуски в строках, образовав нужные грамматические формы от глаголов *воскуркать*, *гулять*, *набегать*, *плакать*, *солетаться*.

Задание 3. Даны еще два примера параллелизмов:

*Не черной ворон тут выпорхивал,  
Выезжает тут злой татарченок.  
И не два черные ворона воскуркало,  
И два сильные могучие богатыря наехало.*

Есть ли в них отступления от тех правил, по которым построены параллелизмы, приведенные выше? Если да, в чем эти отступления состоят?

Задание 4. Что (хотя бы приблизительно) означает глагол *попурхивать*? Кто такие *мунгалы*? Поясните ваше решение.

#### Задача 48. «БРАЧНЫЕ КЛАССЫ КАМИЛАРОИ»

(Автор — О.Б. Христофорова)

Одно из племен австралийских аборигенов (камиларои) разделено на четыре брачных класса (обозначим их как А, В, С и D). Для членов каждого из классов брак возможен лишь с представителями другого строго определенного класса. Принадлежность человека к брачному классу определяется тем, к каким классам принадлежат его отец и мать, и не меняется в течение жизни. Сиблинги (дети одних родителей) принадлежат к одному классу.

Имена принадлежности к брачному классу выглядят так:

класс	мужчины	женщины
A	Ипаи	Ипата
B	Кумбо	Бута
C	Мури	Мата
D	Куби	Кубита

Задание 1. Какое классовое имя носит жена Ипаи, если известно, что его бабушка по матери — Ипата, брат матери — Кумбо, а прадед по отцу (отец отца отца) — Мури?

Задание 2. Каковы классовые имена сына и дочери Ипаи?

Задание 3. Каково классовое имя жены сына Ипаи?

Задание 4. В каких ближайших родственных отношениях могут быть дед по матери и бабушка по отцу Ипаи?

Задание 5. Какая ближайшая степень родства может быть между Ипаи и его женой?

## Как сформулировать тему? (семинар)

*Галина Леонидовна Юзефович (Москва)*

Одна из типовых ошибок начинающего автора — это смешение (или полное неразличение) предметного поля и темы собственного исследования. Умение сфокусироваться на каком-то конкретном аспекте изучаемой области и сформулировать в его рамках конкретный вопрос, пригодный для рассмотрения в небольшой по объему статье — одно из базовых умений ученого и основа любого успешного научного проекта. Как «нащупать» небанальный ракурс в рамках пространства своих научных интересов, как при помощи литературы и источников заострить найденную тему и сделать ее более предметной, а главное — как выстроить аргументацию таким образом, чтобы полученные выводы соответствовали поставленному вопросу — об этом пойдет речь на семинаре «Школа молодого автора: от предметного поля — к формулировке темы».

\* \* \*

## Игры со словами

*Антон Александрович Сомин (Москва)*

Известно, что немало представителей разных профессий берут работу на дом. Но не так много людей превращают работу в досуг. Иное дело лингвисты, которые не только ежедневно сталкиваются со словами по своим рабочим делам, но и с удовольствием с ними играют.

Мы предлагаем поиграть в игры со словами и участникам Школы. Что ищут люди в интернет-поисковиках и как это превратить в игру? Как объясняют происхождение разных слов псевдоученые и почему это интересно? Как закончить порошки? С этими и другими вопросами столкнутся участники наших лингвистических состязаний, в которых главное — не победа, а удовольствие от процесса.

## **Что необходимо знать, прежде чем подавать на грант?**

*Александра Сергеевна Архипова (Москва)*

Таким вопросом задаются практически все, кто хочет подать на стипендию ДААД или Гумбольда, fellowship в Принстон или хотя бы на библиотечный грант для работы в парижских архивах. На этом пути нас часто останавливает отсутствие знания о том, как написать проект, попросить рекомендательное письмо или что такое motivation letter. О этом будет рассказано на Школе в рамках двух занятий (второе занятие будет включать в себя небольшой тренинг, посвященный умению выбирать себе тему для проекта).

\* \* \*

## **Рефлексия слова в традиционной бесписьменной культуре: полевые наблюдения одного исследователя на островах и в горных деревнях**

*Альберт Иршатович Давлетшин (Москва)*

Мы привыкли думать, что люди бесписьменной культуры не способны рефлексировать факты языка, что в целом человек испытывает исключительные сложности при анализе текста на родном языке, что он буквально не способен выделить отдельные слова, часто не видит внутренней формы слова. И все мы знаем, что это так. Работая с информантами, иногда приходится слышать «это слово не наше», «так говорят старики или молодые», «так говорят в селении X» и т. п. Мы, как правило, не доверяем таким заявлениям и, будучи «добросовестными» исследователями, по возможности пытаемся их опровергнуть. Полевая практика показывает, что иногда неграмотный информант оказывается прав, а спесивый исследователь ошибается.

В ходе лекции я приведу различные примеры того, в каких случаях и до какой степени информант способен на рефлексии родного языка, слова и текста. В действительности многие культурные явления, например, избегание имени умершего и свойственника, порождение текстов на специальном поэтическом языке и тому

подобное, были бы невозможны без языковой рефлексии. Мои полевые наблюдения наводят на мысль, что рефлексия слова — культурное явление, возможное в строго определенной социолингвистической ситуации. Кроме того, я полагаю, что языковая рефлексия является важным властным ресурсом в некоторых обществах.

\* \* \*

### **Повествование во втором лице как литературный прием в традиционных полинезийских текстах**

*Альберт Иршатович Давлетшин (Москва)*

Во всех языках мира существуют личные местоимения и грамматические категории первого, второго и третьего лица. Суть их состоит в противопоставлении участников речевого акта — кто говорит (первое лицо), с кем говорит (второе лицо) и о ком или о чем говорит (третье лицо). По определению повествование идет в третьем лице. Известно, однако, исключение — повествование от первого лица в медвежьих песнях айнов и хантов. Не только прагматическая, но и эстетическая значимость использования первого лица очевидна для любого знакомого с медвежьими песнями.

В текстах жителей острова Пасхи, записанных для самих себя и своих потомков латиницей в первой половине XX в., есть случаи повествования от второго лица — используется то третье, то второе в сочетании с вокативом лица. Интересно, что те же самые тексты, записанные европейцами на острове Пасхи, второго лица не содержат. Повествование от второго лица было недавно обнаружено в сказках о животных у нукерия (внешнеполинезийский народ Папуа — Новой Гвинеи). Не только наличие второго лица, но также мена третьего и второго лиц и использование второго лица как маркера начала сюжетного хода объединяют пасхальские и нукерийские тексты. Речь, очевидно, идет о литературном приеме изначально присущем полинезийской традиции, который был потерян другими полинезийскими народами после контакта с европейской культурой. Исключительно интересный вопрос состоит в том, почему европейским исследователям эти тексты рассказывались и рассказывались ли в третьем лице.

## В работе Школы-конференции участвуют:

Амирханова Дарья Евгеньевна	маг., ф-т антропологии, ЕУ СПб.	daria.amir@gmail.com
Антонов Дмитрий Игоревич	к. ист. н., доц., каф., истории и теории культуры РГГУ, Москва	antonov-dmitriy@list.ru
Арзютов Дмитрий Владимирович	к. ист. н., науч. сотр., отдел этнографии Сибири МАЭ РАН, СПб.; Research Fellow, School of Social Science, Univ. of Aberdeen	darzyutov@gmail.com
Архипова Александра Сергеевна	к. филол. н., доц., ЦТСФ РГГУ, Москва	alexandra.arkhipova@gmail.com
Байдуж Марина Иннокентьевна	науч. сотр., лаборатория антропологии и этнологии, Ин-т проблем освоения Севера СО РАН, Тюмень; приглашенный исследователь, ШАГИ РАНХиГС, Москва	amentie@gmail.com
Белова Ольга Владиславовна	д. филол. н., вед. науч. сотр., Ин-т славяноведения РАН, Москва	olgabelova.inslav@gmail.com
Бидинова Аина Краевна	асп., каф. языков и фольклора народов Сибири, НГУ, Новосибирск	aina.bidinova@yandex.ru
Бронникова Дарья Кирилловна	маг., ЦТСФ РГГУ, Москва	daryabro@gmail.com
Бурлак Светлана Анатольевна	д. филол. н., ст. науч. сотр., Ин-т востоковедения РАН; ОТиПЛ, филол. ф-т, МГУ, Москва	svetlana.burlak@bk.ru
Васильев Михаил Евгеньевич	к. филол. н., науч. сотр., ШАГИ РАНХиГС, Москва; приглашенный преподаватель, МГУ, Москва	vasiljev@mail.ru
Власова Елизавета Михайловна	студ., Мезоамериканский центр, ФИПП РГГУ, Москва	elmvlasova@gmail.com



Волк Виталий Сергеевич	асп., ОТиПЛ МГУ; менеджер проектов «Яндекса», Москва	vitaly.s.volk@gmail.com
Волкова Мария Дмитриевна	маг., ЦТСФ РГГУ, Москва	greasedfungi@gmail.com
Гаврилова Мария Владимировна	независимый исследователь, соискатель ЦТСФ РГГУ, Москва	battar@yandex.ru
Гардер Михаил Олегович	маг., ЦТСФ РГГУ, Москва	g-cross@yandex.ru
Головко Евгений Васильевич	д. филол. н., Ин-т лингвистических исследований РАН; ф-т антропологии, ЕУ СПб.	evggolovko@yandex.ru
Давлетшин Альберт Иршатович	к. ист. наук, преп., Ин-т восточных культур и античности РГГУ, Москва	aldavletshin@mail.ru
Доронин Дмитрий Юрьевич	сотр., отдел Севера и Сибири, ИЭА РАН, Москва	demetra2@mail.ru
Дробышевский Станислав Владимирович	к. биол. н., доц., МГУ, Москва	dsv_anth@mail.ru
Душакова Наталия Сергеевна	к. истор. н., науч. сотр., Ин-т культурного наследия, Академия наук Молдовы, Кишинев; доц., Ин-т истории и государственного управления, Приднестровский государственный ун-т, Тирасполь	dushakova@list.ru
Дыбо Анна Владимировна	д. филол. н, зав. отделом урало-алтайских языков Ин-т языкознания РАН; вед. науч. сотр., Центр компаративистики, Ин-т восточных культур и античности РГГУ, чл.-кор. РАН	adybo@mail.ru
Евсеева Анна Сергеевна	студ., филол. ф-т, Челябинский государственный ун-т, Миасский филиал, Миасс	annaevse@yandex.ru

Жепниковска Ивона / Iwona Rzepnikowska	д. гуманитар. н. / Dr. hab., Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Instytut Filologii Sławiańskiej, Toruń, Polska	rzepiw@gmail.com
Заика Наталья Михайловна	к. филол. н., ст. науч. сотр., Ин-т лингвистических исследований РАН, СПб.	zaika.nat@gmail.com
Зислин Иосиф / Dr. Josef Zislin	MD, психиатр, Иерусалим, Израиль / Psychiatrist, Jerusalem, Israel	jozislin@yahoo.com
Золотарева Маргарита Васильевна	студ., ф-т свободных искусств и наук, СПбГУ	meg_zolo@mail.ru
Кадырова Ольга Михайловна	асп., отдел языков, Ин-т востоковедения РАН, Москва	alfabem@yandex.ru
Казакевич Ольга Анатольевна	к. филол. н., зав. лабораторией автоматизированных лексикографических систем НИВЦ МГУ; доц., Ин-т лингвистики РГГУ, Москва	kazakevich.olga @gmail.com
Канунников Дмитрий Викторович	студ., Центр социальной антропологии РГГУ, Москва	skandim79@gmail.com
Кичеева Сарина Геннадьевна	асп., каф. языков и фольклора народов Сибири НГУ, Новосибирск	саринаки@mail.ru
Ковалевская Анна Игоревна	маг., ЦТСФ РГГУ, Москва	lavokynna@gmail.com
Ковыршина Юлия Ивановна	ст. преп., каф. истории музыки, Петрозаводская государственная консерватория, Петрозаводск	chanelking@mail.ru
Козлова Анна Владимировна	маг., ф-т антропологии, ЕУ СПб.	yeklopozhka@gmail.com
Козлова Ирина Владимировна	к. филол. н., зав. кабинетом традиционной культуры, каф. русской литературы, РГПУ, СПб.	matira@dobre.ru
Комелина Наталья Геннадьевна	к. филол. н., науч. сотр., отдел русского фольклора, ИРЛИ РАН, СПб.	komlng@mail.ru

Коношенко Мария Борисовна	преп., УНЦ Лаборатория типологии, Ин-т лингвистики РГГУ; асп., Ин-т языкознания РАН, Москва	eleiteria@gmail.com
Кормушин Игорь Валентинович	д. филол. н., гл. науч. сотр., проф., отдел урало-алтайских языков, Ин-т языкознания РАН, Москва	igorkormushin@yandex.ru
Коровина Евгения Владимировна	мл. науч. сотр., Ин-т языкознания РАН, Москва	varna0@gmail.com
Костриченко Алина Андреевна	маг., ЦТСФ РГГУ, Москва	murenkova@gmail.com
Кутырёва-Чубаля Галина Григорьевна	к. искусствоведения, к. филол. н., доц., katedra Studiów Środkowoeuropejskich, Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej, Polska	gkut@go2.pl
Кучерова Ирина Алексеевна	мл. науч. сотр., отдел европейских и американских исследований, ИЭА РАН, Москва	ikucherova@gmail.com
Левкиевская Елена Евгеньевна	д. филол. н., вед. науч. сотр., отдел восточного славянства, Ин-т славяноведения РАН; проф., ЦТСФ РГГУ, Москва	elena_levka@mail.ru
Лурье Михаил Лазаревич	к. искусствоведения, декан, ф-т антропологии, ЕУ СПб.	mlurie@inbox.ru
Ляхова Юлия Викторовна	маг., ЦТСФ РГГУ, Москва	liakchova@gmail.com
Макаров Семен Семенович	маг., ЦТСФ РГГУ, Москва	others3@mail.ru
Малая Елена Константиновна	маг., филос. ф-т, Таврический национальный ун-т, Симферополь	lenmamalen@gmail.com
Мищенко Дарья Федоровна	асп., лаборант, Ин-т лингвистических исследований РАН, СПб.; докторант Language, Langues et Cultures d'Afrique Noire CNRS, Paris	zenitchiki@yandex.ru
Момзикова Мария Петровна	маг., ф-т антропологии, ЕУ СПб.	nomariam@gmail.com

Мориц Любовь Дмитриевна	студ., Ин-т гуманитарных наук, МГПУ, Москва	znaet_kazhdaya@mail.ru
Мороз Андрей Борисович	д. филол. н., проф., ИФИ РГГУ, Москва	abmoroz@yandex.ru
Мудрак Олег Алексеевич	д. филол. н., гл. науч. сотр., ИВКА РГГУ; Ин-т языкознания РАН, Москва	omudrak@yahoo.com
Мухаметзянова Чулпан Назировна	студ., Ин-т филологии и межкультурной коммуникации, Казанский федеральный ун-т, Казань	chulpanmuhametzyanova@mail.ru
Наумова Юлия Николаевна	асп., ЦТСФ РГГУ, Москва	iulia.naumova@gmail.com
Неклюдов Сергей Юрьевич	д. филол. н., проф., ЦТСФ РГГУ, Москва	sergey.nekludov@gmail.com
Никитина Серафима Евгеньевна	д. филол. н., гл. науч. сотр., отдел теоретического и прикладного языкознания, Ин-т языкознания РАН, Москва	seniki38@mail.ru
Николаев Дмитрий Сергеевич	к. филол. н., преп., науч. сотр., ЦТСФ РГГУ, Москва	dsnikolaev@gmail.com
Паштова Мадина Михайловна	к. филол. н., ст. науч. сотр., Адыгейский республиканский ин-т гуманитарных исследований, Майкоп	gupsa@mail.ru
Петров Никита Викторович	к. филол. н., ст. преп., ЦТСФ РГГУ, ИФИ РГГУ, Москва	nik.vik.petrov@gmail.com
Петрова Наталья Сергеевна	асп., ЦТСФ РГГУ, Москва	pena.talya@gmail.com
Пиперски Александр Чедович	асп., ОТиПЛ МГУ; науч. сотр., Центр социоллингвистики, ШАГИ РАНХиГС; преп., каф. Компьютерной лингвистики, Ин-т лингвистики РГГУ, Москва	apiperski@gmail.com
Раденкович Любинко / Dr. Ljubinko Radenković	д. этнологии, проф., Ин-т балканистики Сербской академии наук, Белград, Сербия	rljubink@eunet.rs
Радченко Дарья Александровна	к. филол. н., независимый исследователь, Москва	darya_radchenko@mail.ru

Рубинштейн Мария Львовна	сотрудник ЗАО «Лаборатория Касперского», Москва	typechecker@gmail.com
Рыговский Данила Сергеевич	маг, гуманитар. ф-т, НГУ, Новосибирск	danielrygovsky@mail.ru
Рычкова Надежда Николаевна	лаборант, ЦТСФ РГГУ, Москва	nadya.vohman@gmail.com
Савина Наталья Алексеевна	студ., ИФИ РГГУ, Москва	savnat8@gmail.com
Сомин Антон Александрович	асп., Ин-т лингвистики РГГУ, Москва	somin@tut.by
Станюкович Мария Владимировна	к. истор. н., зав. отделом Австралии, Океании и Индонезии МАЭ РАН, СПб.; Prof. Coventry Univ., England	mstan@kunstkamera.ru
Старостина Аглая Борисовна	к. филос. н., преп., ИВКА РГГУ, Москва	abstarostina@gmail.com
Сумбатова Нина Романовна	к. филол. н., директор, Ин-т лингвистики РГГУ, Москва	Nina.Sumbatova@gmail.com
Суханова Мария Сергеевна	обозреватель издания Intelligent Enterprise, Москва	aunt.nessie@gmail.com
Таибова Луиза Яхьяевна	студ., филол. ф-т, Дагестанский государственный ун-т, Махачкала	taibovaluiza@gmail.com
Ткаченко Виктория Владимировна	соискатель, спец. по учеб.-метод. работе, ист. ф-т, МГУ, Москва	victory.tkachenko@gmail.com
Урбанович Роман Юрьевич	студ., каф. этнологии, музеологии и истории искусств, ист. ф-т, БГУ, Минск	mind.in.hat@gmail.com
Успенский Федор Борисович	д. филол. н., зам. директора, Ин-т славяноведения РАН; вед. науч. сотр., ИВГИ РГГУ; Лаборатория медиевистических исследований, НИУ ВШЭ, Москва	FjodorUspenski@yandex.ru
Фахретдинов Рустам Ибрагимович	маг, ф-т антропологии, ЕУ СПб.	dzanni@gmail.com
Федосова Ксения Александровна	преп., лицей № 1553, Москва	bigl2005@bk.ru

Филатова Василиса Олеговна	студ., Центр социальной антропологии РГГУ, Москва	w.philatova@gmail.com
Функ Дмитрий Анатолевич	д. истор. н., проф., зав. каф. этнологии, ист. ф-т, МГУ, Москва	d_funk@iea.ras.ru
Христофорова Ольга Борисовна	д. филол. н., директор, ЦТСФ РГГУ; проф., Центр социальной антропологии РГГУ, Москва	okhrist@yandex.ru
Чайко Надежда Игоревна	студ., Ин-т лингвистики РГГУ, Москва	n.i.chayko@gmail.com
Черванева Виктория Алексеевна	к. филол. н., доц., каф. теории, истории и методики преподавания русского языка и литературы, ВГПУ, Воронеж	viktoriya-chervaneva@yandex.ru
Чернев Вячеслав Валентинович	студ., ф-т башкирской филологии, Башкирский гос. пед. ун-т, Уфа	cv.08@inbox.ru
Шкапа Мария Валерьевна	к. филол. н., мл. науч. сотр., сектор анатолийских и кельтских языков, Ин-т языкознания РАН, Москва	mashashkapa@gmail.com
Шклярук Мария Сергеевна	к. экон. н., науч. сотр., Ин-т проблем правоприменения, ЕУ СПб.	mshklyaruk@eu.spb.ru
Шрубок Александра Владимировна	асп., ГНУ «Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы» НАН Беларуси, Минск	aliaksandra.shrubok@gmail.com
Шувалова Ирина Олеговна	лаборант, ЦТСФ РГГУ, Москва	i.o.shuvalova@gmail.com
Югай Елена Федоровна	к. филол. н., ст. преп., Вологодский ин-т бизнеса, Вологда	Leta-u@yandex.ru
Юзефович Галина Леонидовна	преп., совместный бакалавриат ВШЭ-РЭШ, Москва	galina.yuzefovich@gmail.com

*Научное издание*

Фольклор в поле и кабинете: знание информанта  
и интерпретация антрополога

*Тезисы и материалы  
Международной школы-конференции*

Составители:

*Архипова Александра Сергеевна*

*Неклюдов Сергей Юрьевич*

*Николаев Дмитрий Сергеевич*

Корректор *Н. Рычкова*

Дизайн и компьютерная верстка *Д. Николаев*

Подписано в печать 21.04.2014

Печать трафаретная.

Тираж 100 экз. Заказ №

Отпечатано в типографии «11-й формат»

115230, Москва, Варшавское шоссе, 36

Тел. 8-499-788-78-56