

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ЦЕНТР ТИПОЛОГИИ И СЕМИОТИКИ ФОЛЬКЛОРА

Наука как процесс:
верификация знания
и/или языки описания

*Сборник
тезисов и материалов
XVIII Международной школы-конференции*



Москва 2018

УДК 398+311
ББК 82+63.5+60.5
Н34

*Генеральный партнер:
Фонд Михаила Прохорова*

*Составители: Н.С. Петрова,
Ю.Н. Наумова, Н.Н. Рычкова*

Н34 Наука как процесс: верификация знания и/или языки описания: сб. тезисов и материалов XVIII Международной школы-конференции / сост.: Ю.Н. Наумова, Н.С. Петрова, Н.Н. Рычкова. М.: РГТУ, 2018. 172 с.

В предлагаемом сборнике рассмотрены теоретические и практические проблемы развития науки с точки зрения различных дисциплин: фольклористики, антропологии, лингвистики, социологии, истории, психологии.

Для студентов, аспирантов, научных сотрудников филологических, социологических, антропологических и исторических специальностей.

УДК 398+311
ББК 82+63.5+60.5



ISBN 978-5-7281-2044-5

© Коллектив авторов, 2018
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2018

Содержание

<i>Oya Akdogan. Speaking astrology: about words, charts and destiny. An ethnography of everyday practices in the School of Astrology in Istanbul.....</i>	<i>7</i>
<i>Екатерина Александрова. К построению топологической модели культуры Древнего Египта.....</i>	<i>10</i>
<i>Марина Байдуж. Локальное сообщество изнутри: автоэтнография, включенное наблюдение и «достоверность» полученных данных.....</i>	<i>14</i>
<i>Ольга Воробьёва. Систематическое самонаблюдение: опыт применения.....</i>	<i>18</i>
<i>Елена Воронцова. Проблема современной рецепции полевого изучения сектантства советскими исследователями.....</i>	<i>21</i>
<i>Ольга Горицкая. Русский язык в Беларуси: что говорят люди и что происходит на самом деле?.....</i>	<i>24</i>
<i>Дмитрий Доронин. Между колониализмом и невмешательством: удивительные приключения (не)соизмеримости в социокультурной антропологии.....</i>	<i>27</i>
<i>Ирина Козлова. Исследователь-гражданин на политической уличной акции: особенности коммуникации с активистами....</i>	<i>38</i>
<i>Ирина Кучерова. Исландия как «восток»: ориентализм как язык описания в записках англоязычных путешественников XIX в.</i>	<i>42</i>
<i>Антонина Липатова. Рассказы о чуде: модели верификации.....</i>	<i>45</i>
<i>Алексей Макаров. Личность исследователя и язык (авто)описания сопротивления 1940–1950-х годов в СССР.....</i>	<i>49</i>
<i>Елена Малая. Детский миф или миф о детстве (опыт деконструкции программных текстов о «стране-мечте»).....</i>	<i>52</i>
<i>Мария-Валерия Моррис. Клирики и эльфы: от пира до казни, от харизмы до одержимости.....</i>	<i>57</i>
<i>Юлия Наумова. «Переведенное» поле: особенности коммуникации и анализ знания в иноязычных интервью.....</i>	<i>60</i>
<i>Наталья Петрова. «Фольклор» по-литовски: краткий терминологический экскурс.....</i>	<i>64</i>
<i>Алексей Попович. Концепт жертвоприношения в памятниках Борисоглебского цикла: к вопросу о языке описания русской культуры. 68</i>	
<i>Илья Сульжицкий. Исследовательская программа позднего Дюркгейма в современных Memory Studies: время, ритуал, сакральное.....</i>	<i>71</i>

<i>Светлана Тамбовцева.</i> Закавказские духоборцы: этнографическая традиция и полевой опыт.....	75
<i>Аделия Усманова.</i> Устойчивость жанрово-стилевых доминант как способ верификации взаимодействия культур (на примере юртовской и карагашской традиций Астраханского края).....	78
<i>Виктория Черванёва.</i> Классификация как язык описания, или Когда традиционная терминология бывает бессильна.....	82
<i>Елизавета Шляпникова.</i> «Жизненная ойкумена» в культуре маргинальных сельских подростковых сообществ (полевые методики выявления и описания).....	85
<i>Карина Якупова.</i> Драма или детектив? Массмедийное сопровождение судебного процесса над чиновниками (на примере судебного процесса над Алексеем Улюкаевым).....	87
<i>Михаил Алексеевский.</i> Оскорбление чувств, или Антрополог на грани нервного срыва.....	90
<i>Дмитрий Антонов.</i> Геометрия образа, или Визуальные модели в иконографии.....	92
<i>Виктор Вахштайн.</i> Ложная оппозиция: язык описания vs. реальность «поля» / Как работает «язык описания»? / Когда объекты дают сдачи: кейс по военной истории идей.....	95
<i>Илья Женин.</i> Историко-культурный контекст сожжения книг в Берлине 10 мая 1933 года.....	96
<i>Наталья Заика.</i> Материал лингвистических исследований и языковые выборки.....	99
<i>Сергей Зенкин.</i> История идей как наука о формах.....	102
<i>Анна Кирзюк.</i> Сюжет как симптом, или Как фольклористы интерпретируют городские легенды.....	103
<i>Мария Коношенко.</i> Русский язык в Москве и в Санкт-Петербурге, или Всё ли мы знаем про «поребрик»?.....	107
<i>Евгения Коровина.</i> Схожесть мифологических традиций: география или родство?.....	109
<i>Татьяна Крихтова.</i> Бюджет времени православного священника...	112
<i>Елена Левкиевская.</i> Язык описания «народной религиозности»: терминология как отражение герменевтики (на примере русской и польской научных школ).....	114
<i>Никита Логинов.</i> Житейское vs. научное психологическое знание: сходство, различия, взаимодействие.....	118
<i>Максим Морозов.</i> Эксперимент в науках о поведении.....	120

<i>Сергей Неклюдов. Теория относительности фольклорного факта, или Что мы, собственно, изучаем.....</i>	122
<i>Дмитрий Опарин. Одержимость и экзорцизм в миграционном мусульманском контексте Москвы. Вопросы медицины, этики, методологии и концептуализации.....</i>	125
<i>Никита Петров. На что указывают указатели?.....</i>	128
<i>Александр Пиперски. Корпусная лингвистика / Авторка, поэтка, фольклористка: феминитивы между наукой и жизнью.....</i>	131
<i>Дарья Радченко. Цифровая антропология между Беллсторфом и Миллером.....</i>	133
<i>Надежда Рычкова. Как мы выделяем мотивы: проблемы создания указателя народных песен.....</i>	134
<i>Анна Соколова, Сергей Мохов. Языки описания смерти.....</i>	136
<i>Антон Сомин. Игры со словами / Задачный семинар 1: как языки классифицируют реальность / Задачный семинар 2: задачи про зверей / Язык родной, дружи со мной.....</i>	138
<i>Владимир Спиридонов. Чем могут помочь эксперименты в гуманитарных науках?.....</i>	139
<i>Мария Станюкович. Полевая работа далеко и близко: проблемы верификации.....</i>	141
<i>Алексей Титков. Габриель Тард и языковые игры: фольклористика на переднем крае социальной науки.....</i>	146
<i>Ольга Христофорова. От «этного» языка описания до «эмого» киноязыка: поиски и эксперименты в визуальной антропологии.....</i>	149
<i>Алексей Яскевич. Революция digital humanities: трансформация науки независимо от вашего желания.....</i>	152
<i>Анна Ларионова. Фильм «Разделенные границей».....</i>	156
<i>Наталья Литвина. «Благодетели и археографы».....</i>	158
<i>Индрек Яатс, Сергей Минвалеев. «Через землю вепсов: 50 лет спустя» (документальный фильм).....</i>	162
<i>Список участников Школы-конференции.....</i>	164

Доклады

**Speaking astrology: about words, charts and destiny.
An ethnography of everyday practices
in the School of Astrology in Istanbul**

This presentation is based upon a master's thesis presented at the Université catholique de Louvain in Belgium (Catholic University of Louvain) under the supervision of the anthropologist Anne-Marie Vuilleminot associated with the Laboratory for a Prospective Anthropology. Its aim is twofold, among which firstly to investigate in what way an anthropological approach can enhance a comprehensive study of the contemporary astrological practices in urban settings and to provide an account of the issues at stake in face of ethical questions.

As the French anthropologist Caterina Guenzi [2013] puts it forth only few authors have tackled the issue of astrology in its unity, devoting as much importance to the divinatory practice as to its mathematical and scientific content. Knut Graw [2015] adds up to this that since astrology is a highly developed knowledge system, its inner workings can only be grasped through the acquisition of and the familiarization with its practice and technique. After all, astrology is based on a reading system of a distinctive and particular script and the practice of astrology itself is the ability to read and interpret this script that comprises of a set of symbols to which meaning is attributed. Within this knowledge system, not predictions but deductions are made. The latter presupposes the distraction of information from astrological charts.

In this way, in order to gather the empiric data, the ethnographer enrolled in the School of Astrology and embedded herself in the studied community. Is a mere attentive-ear-posture, which is mainly based on observation and not on participation, sufficient or do we have to give up once and for all on the epistemology of distance that

protects the researcher from any kind of affect [Favret-Saada & Isnart 2008]? Conform to the proposed methodological approach of a Prospective Anthropology, the limits and conveniences of the implication of the cultural anthropologist within the studied community will be presented.

Amongst the cosmologies of Descola [2013], astrology is based upon analogy in which the quest for well-being and the causes of misfortune are sought in the qualities, movements and structural modifications of certain existing beings that exert an influence on the destiny of humans. Moreover, within this cosmology the former are themselves being influenced by the behaviour of human beings. There is thus a reciprocal dialogue between all beings, namely the astrologer (observer), the chart holder (observed) and the more-than-human world.

Given the setting of the cosmopolitan city of Istanbul that is home to trendy and modernist astrology schools and cafés, this dialogue is enhanced by ancient Turkic beliefs and Islam. Therefore, the contemporary practice of astrology becomes a subtle interplay between Tengri and Allah, in which the destiny of human beings are shaped daily by astrological chart readings. In the particular Turko-Muslim cosmology, this more-than-human world coincides with the realm of the celestial bodies that are constituted of angels, letters, Divine Names, fragrances and numbers. The practice of astrology and urges vigilance from all concerned individuals, because the realm of astrology presupposes a world that speaks and listens. I have registered 3 cultural entities that enhance this dialogue through practice among which the word, the gaze and the intention. This presentation investigates what happens when astrology is being spoken within the particular case study of the School of Astrology in Istanbul, Turkey.

Жумепамыпа

Descola 2013 — *Descola P. Beyond nature and culture*. Chicago, 2013.

Guenzi 2013 — *Guenzi C.* Le discours du destin : la pratique de l'astrologie à Bénarès. Paris, 2013.

Graw 2006 — *Graw K.* Locating Nganiyo: Divination as Intentional Space // *Journal of Religion in Africa*. 2006. Vol. 36. N° 1. C. 78–119.

Favret-Saada & Insart 2008 — *Favret-Saada J. & Insart C.* En marge du dossier sur l'empathie en anthropologie // *Journal des anthropologues*. 2008. N° 114–115. C. 203–209.

К построению топологической модели культуры Древнего Египта

При изучении Древнего Египта научная парадигма исследователя, казалось бы, должна меньше влиять на «сбор материала» – какие памятники дойдут или не дойдут до нас, определяется временем и случаем, а не интересами собирателя. Однако, например, редакторский принцип исключения копий «Текстов Пирамид» из публикации корпуса «Текстов Саркофагов» в 1935–1961 гг. [Coffin Texts I: xi] долгое время поддерживал искаженное представление о связи этих двух корпусов текстов [Morales 2013: 17–20]. До появления VIII тома серии, включающего изречения «Текстов Пирамид» с саркофагов Среднего царства, прошло 45 лет [Coffin Texts VIII: xiii]. «Методологическая невидимость»¹ мифа в Египте эпохи Древнего царства продолжается до сих пор, поскольку наблюдаемые явления не вписываются в распространенные определения мифа [Baines 1991] и не очень понятно, как их интерпретировать, они просто остаются за рамками исследования [Morales 2013: 4]. Такое ограничение может быть оправдано на определенном этапе исследования², но приводит к интерпретации заведомо ограниченной и, возможно, некорректной³.

При отсутствии адекватной модели описания ранних этапов египетской религии и мифологии в исследованиях на эту тему происходит, как правило, экстраполяция данных из более

¹ Ср. [Лотман 2004а: 256].

² Ср. [Лотман 2004б: 450].

³ Дж. Аллен в предисловии к новейшей грамматике «Текстов Пирамид» [Allen 2017: xi], например, отмечает такие парадигматические ограничения и явившиеся их следствием искаженные интерпретации в изучении древнеегипетского языка.

поздних эпох в более ранние [Большаков 2006: 187]. Это порождает некую обобщенную картину египетской религии, которая, во-первых, не отражает особенностей религиозной ситуации Древнего царства и, во-вторых, не позволяет проследить дальнейшие пути ее развития.

Все указанные проблемы рассмотрены Ю.М. Лотманом применительно к задаче типологического описания культуры и выработки метаязыка этого описания [Лотман 2004б; Лотман 2004в]. В этом докладе мы предлагаем рассмотреть древнеегипетскую модель культуры, сформулированную в рамках предложенного Ю.М. Лотманом подхода в топологических категориях на основе «Текстов Пирамид» – ключевого источника по религии Древнего царства.

Отправной точкой построения модели является разбиение пространства одной границей на внутреннее и внешнее. Ориентация этого пространства, по Ю.М. Лотману, зависит от расположения «точки зрения» текста относительно этой границы: она стремится или проникнуть во внутреннее пространство, или выйти во внешнее. В «Текстах Пирамид» ориентация пространства довольно последовательно выражена глаголами движения: в иной мир «входят» и «приходят» и из него «выходят» или «рождаются». Таким образом, ориентация пространства не является однозначной характеристикой модели, но в качестве таковой можно обозначить мерность пространств – внутреннее пространство обладает большей мерностью, чем внешнее. Два встречно направленных вектора движения через основную границу могут рассматриваться как базовая антиномия египетской культуры, определяющая ее динамику [Ткаченко 2002: 34].

В качестве эксперимента, позволяющего проверить предложенную модель, предлагается ее приложение к другим, функционально отличным текстам Древнего царства: царским и экспедиционным скальным надписям; храмовым надписям, автобиографиям и гробничным надписям. Модель культуры (иначе «текст культуры» и «картина мира») определяется Лотманом как

«инвариант всех текстов, принадлежащих данному культурному типу», в то время как сами тексты выступают «в качестве его реализации в знаковых структурах разного типа» [Лотман 2004б: 465]. Поэтому адекватность модели не только исходному, но и отличным от него текстам, будет показателем ее инвариантного характера. Герменевтическая ценность модели в том, что она помогает «объяснить современному читателю сущность хронологически и этнически отдаленной литературы, представив ее не в виде набора экзотических нелепостей, а как органическую, внутренне стройную, художественную и идейную структуру» [Лотман 2004в: 447]. Другими словами, более целостно описать семиотическое пространство египетской культуры, в котором исследуемые памятники создавались как значимые и осмысленные⁴.

Литература

Большаков 2006 — *Большаков А.О.* О профессионализме в египтологии // Вестник древней истории. 2006. № 3. С. 185–194.

Лотман 2004а — *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров // Семиосфера. СПб., 2004. С. 150–390.

Лотман 2004б — *Лотман Ю.М.* О метаязыке типологических описаний культуры // Семиосфера. СПб., 2004. С. 462–484.

Лотман 2004в — *Лотман Ю.М.* О типологическом изучении культуры // Семиосфера. СПб., 2004. С. 447–457.

Ткаченко 2002 — *Ткаченко Г.А.* Прощание с потенциальным текстом культуры // Труды по культурной антропологии: Памяти Григория Александровича Ткаченко. М., 2002. С. 27–40.

Allen 2017 — *Allen J.P.* A Grammar of the Ancient Egyptian Pyramid Texts. Vol. 1. Unis. Winona Lake, Indiana, 2017.

⁴ Среди исследователей «Текстов Пирамид», рассматривающих их в междисциплинарном контексте [Hays 2013b; Morales 2013], сейчас, напротив, популярна предложенная Ф. Сталем модель «бессмысленного ритуала» [Staal 1979] и ее дальнейшие модификации в рамках «ритуального синтаксиса» – см. [Hays 2013a].

Baines 1991 — *Baines J.* Egyptian myth and discourse: myth, gods, and the early written and iconographic record // *Journal of Near Eastern Studies*. Vol. 50. No. 2. 1991. P. 81–105.

Coffin Texts I — *The Egyptian Coffin Texts*. Volume 1. Texts of Spells 1–75 / ed. A. de Buck. Chicago, 1935.

Coffin Texts VIII — *The Egyptian Coffin Texts*. Volume 8. Middle Kingdom Copies of Pyramid Texts / ed. J.P. Allen. Chicago, 2006.

Hays 2013a — *Hays H.* The end of rites of passage and a start with ritual syntax in ancient Egypt // *Approaching rituals in ancient cultures*. Pisa; Roma, 2013. P. 165–186.

Hays 2013b — *Hays H.M.* The organization of the pyramid texts: typology and disposition. Leiden; Boston, 2013.

Morales 2013 — *Morales A.J.* The Transmission of the Pyramid Texts into the Middle Kingdom: Philological Aspects of a Continuous Tradition in Egyptian Mortuary Literature. PhD Thesis. University of Pennsylvania, 2013.

Staal 1979 — *Staal F.* The meaninglessness of ritual // *Numen*. Vol. 26. Fasc. 1. 1979. P. 2–22.

*Марина Байдуж
Московская высшая школа
социальных и экономических наук
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ*

**Локальное сообщество изнутри:
автоэтнография, включенное наблюдение
и «достоверность» полученных данных¹**

Считается, что изучение различных сообществ, в том числе городских — специфика антропологии. Например, И. Павлюткин и Г. Юдин отмечают:

Для антропологов категория «сообщество» всегда имела ключевое значение, поскольку отсылает к относительно автономным и компактно расположенным племенам с собственной культурой. Такой объект поддается детальному и систематическому эмпирическому описанию [Павлюткин, Юдин 2015: 90].

Одним же из основных методов антропологии многие называют включенное наблюдение, периодически даже именуя этот полевой метод этнографическим или антропологическим. Кроме того, существует устоявшееся предписание, что антропологу следует изучать обязательно не свое сообщество и потому — включаться, когда же исследовательская оптика сместилась на городскую культуру, в которую включен и сам исследователь, то появилась установка на отстранение/ остранение, взгляд на свое окружение как на чужое. При этом в рамках антропологии субкультур и изучения городских локальных сообществ до сих пор остается достаточно острым вопрос включенности исследователя

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 16-18-00068) «Мифология и ритуальное поведение в современном российском городе».

в изучаемую субкультуру — может ли, скажем, хиппи или неоязычник вдруг стать антропологом и качественно описать «свое» сообщество и «свою» культуру, даже остраясь? Неоднократно отвечать на этот вопрос приходилось и мне, когда я включила в свои исследовательские интересы антропологическое наблюдение и анализ движения исторической реконструкции, уже будучи реконструктором сама.

Но насколько в действительности важно, является ли исследователь полноправным членом изучаемого локального сообщества или нет? Ответ на этот вопрос не так однозначен, как кажется. С одной стороны, он тесно связан с исследовательским ракурсом — считать ли локальное сообщество данностью, реально существующим объектом или лишь постоянным процессом складывания, выстраивания человеком своей принадлежности к воображаемому сообществу, или же признавать существование только бесконечно подвижных социальных связей между отдельными людьми.

В своем докладе я бы хотела подробно разобрать основные ошибки и исследовательские стереотипы в области *subculture/community studies*, с которыми я столкнулась на собственном опыте, с одной стороны, и которые вытекают из методологической неопределенности и теоретических дискуссий в антропологии субкультур — с другой. Материалом для анализа служит, прежде всего, рефлексия по поводу собственного опыта антропологического исследования сообществ исторической реконструкции (2011–2018), а также опыт коллег, изучающих современные городские локальные сообщества самого разного типа: территориальные, религиозные, политические, (суб)культурные.

В частности, основные ошибки, искажающие «достоверность» как полевого материала, так и аналитических выводов, на нем основанных, можно разделить на несколько типов, которые более подробно (и дробно) будут рассмотрены в докладе:

I. *Свой-чужой*. Ошибки, связанные со следованием антропологической аксиоме — для изучения «своего» сообщества необходимо оградиться, для изучения «чужих» культур необходимо

«включиться». Такая бинарная оппозиция (разделение на свой-чужой) ведет к ошибкам записи полевого материала, поскольку при фактическом включенном наблюдении и непосредственной коммуникации с изучаемыми людьми большую роль играют особенности конкретной коммуникативной ситуации и ситуативная идентичность обеих сторон.

II. *Эмное и этное*. С упомянутой бинарной оппозицией связаны погрешности языка описания, который использует антрополог, например, частые для антропологии смешения эмных и этных понятий.

III. *«Насыщенное описание» или «невидимая горилла»?* Ошибки, связанные с вопросом, насколько антрополог наблюдает и описывает весь комплекс практик и представлений изучаемого сообщества, а не только то, на что обращает внимание. И как искажение такого рода можно зафиксировать, предугадать или обозначить.

В целом, если принять гипотезу о множественных мирах/измерениях принадлежности к сообществам и о процессуальном характере идентичности и самих сообществ, то оказывается неважно, насколько включен исследователь в круг людей, определенные аспекты поведения и мировоззрения которых он изучает. Поскольку мы все равно будем смотреть на исследуемый объект из определенного «угла» коммуникативной ситуации или «мира», в котором мы оказались в данный момент измерения своей идентичности и идентичности исследуемого человека/людей. И с этой позиции не так важно, насколько этот «мир» или «угол» близок или далек к изучаемым людям или их совокупности. Действительно же важно в этой ситуации — это понимать этот свой «угол» обитания / точку наблюдения в каждый момент исследования (полевого, затем кабинетного) и обозначать его в своей работе. Именно это в антропологии в некоторой степени может заменить «повторяемость эксперимента», используемую в естественных науках как основной критерий «научности» и объективности.

Литература

Павлюткин, Юдин 2015 — Юдин Г., Павлюткин И. Сообщество как данность и сообщество как процесс: стратегии изучения малых городов // *Laboratorium. Журнал социальных исследований*. 2015. № 3. С. 88–105.

**Систематическое самонаблюдение:
опыт применения**

На протяжении нескольких лет моим полем были ролевики – участники сообщества ролевых игр живого действия (РИЖД). РИЖД можно определить как досуговое мероприятие, в котором участники принимают на себя выдуманные личности персонажей, действующих в определенном воображаемом игровом мире, причем участники взаимодействуют с партнерами по игре от имени и посредством своего персонажа с соблюдением правил игры, и взаимодействие происходит «вживую», в реальном физическом пространстве (а не, к примеру, посредством рассказов о действиях персонажей, которыми участники делятся, сидя за столом).

Одним из важных исследовательских вопросов, рассматриваемых мной в данном поле, было создание и поддержание взаимной иллюзии игры (игровой мир, в терминологии М. Монтолы [Montola 2008]). Российские ролевики рассматриваемых сообществ (Москвы и Санкт-Петербурга) декларируют в качестве ценностей непрерывность игрового процесса, отсутствие нарушений игрового мира и невмешательство факторов реального мира в совместно конструируемую «вторичную» реальность. Однако такие сбои (в эмической терминологии выпадения из игры) подчас случаются, и именно они были выбраны материалом для анализа процессов поддержания и «починки» взаимосогласованной социальной реальности.

Основным методом сбора материала стало систематическое самонаблюдение [Rodriguez, Ryave 2002] – фиксация ситуации выпадения из игры по возможности сразу же после ее появления. Эффективность метода вытекает из отсутствия непрерывности процесса ролевой игры (т. е. из факта наличия переключений с

игровой реальности на внеигровую) и из способности участников осознавать такие факты в процессе игры. Выбор именно этого метода обусловлен тем, что погружение невозможно оценить со стороны (о его наличии известно только самому участнику), и всякое переключение является таковым только по факту перцепции участника (если игрок выпал из игры – значит, некий триггер «реального мира» сработал; при этом другого участника тот же триггер мог не выбить). Иными словами, всякое выпадение из игры в первую очередь является внутренним, а после может стать социально проявленным либо остаться в голове игрока.

Для верификации собранного материала на каждом мероприятии, помимо меня, подобное наблюдение вели еще 1–3 человека из участников сообщества, согласившихся помочь исследованию, что значительно расширило потенциальный круг ситуаций, попадающих в предмет исследования. Это потребовало дополнительной работы: поиска добровольцев с высоким уровнем саморефлексии, обучения их методу систематического самонаблюдения и дальнейшего сбора письменных отчетов после ролевых мероприятий. В результате было собрано порядка 600 эпизодов субъективного ощущения (или свидетельства такого ощущения, проявленного другими участниками) невключенности в игровой мир, отчуждения от процесса игры по различным причинам на 14 мероприятиях.

Самонаблюдение проводилась участниками игры в разных статусах: игроками и организаторами. Практика показала, что наиболее валидными являются отчеты игроков, поскольку другим типам участников доступны для наблюдения только социально проявленные типы переключений, тогда как непроявленные остаются заметны только игрокам (которые и являются непосредственно переживающими состояние «выпадения из игры» в отличие от организаторов).

В докладе я разберу основные особенности и проблемы данного метода, с которыми я столкнулась в процессе исследования: трудность одновременного поддержания идентичностей не только игрока и персонажа, но и исследователя; сложность фиксации

наблюдений непосредственно в процессе игры; отбор помощников, мотивировка их к работе и дальнейшее получение письменного отчета.

Литература

Montola 2008 – *Montola M.* The Invisible Rules of Role-Playing: A Structural Framework of Role-Playing Process // International Journal of Role-Playing. 2008. Vol. 1. No. 1. P. 22–36.

Rodriguez, Ryave 2002 – *Rodriguez N., Ryave A.* Systematic Self-Observation. London, 2002.

Проблема современной рецепции полевого изучения сектантства советскими исследователями

Одной из главных тем в полевой работе советских этнографов и религиоведов конца 1950-х – начала 1970-х гг. было изучение так называемого «сектантства». Согласно самому авторитетному советскому исследователю в этой области, А.И. Клибанову, к так называемому русскому сектантству относятся группы «хлыстов», скопцов, духоборов, субботников, молокан. К сектам западного происхождения – баптизм, пятидесятничество, евангелизм, адвентизм [Клибанов 1969: 3]. Фактически к группам сектантов причисляли и внецерковные православные организации (ИПЦ, ИПХ, в том числе молчалиники).

Эта тема возникла в ответ на хрущевскую антирелигиозную кампанию [Huhn 2016], однако помимо изучения отхода советских людей от религии [ОР РГБ 648-7-9: 1] ставилась также задача «изучения религиозности во всей совокупности взглядов, интересов, оценок, вкусов, привычек, во всем противоречивом единстве личности» [ОР РГБ 648-7-6: 13].

Самыми масштабными проектами по изучению сектантства и ИПХ в СССР можно назвать серию полевых выездов сектора истории религии и атеизма Института истории АН СССР под руководством А.И. Клибанова в Центрально-Черноземный регион в 1959– 1961 гг. (Тамбовская, Липецкая и Воронежская области, опрошено около 600 верующих), а также изучение групп ИПХ, предпринятое А.И. Демьяновым (всего опрошено 1360 верующих ИПХ на территории Воронежской, Липецкой, Рязанской, Орловской, Тамбовской, Тульской, Курской областей) [Демьянов 1977: 125]. Помимо целого ряда опубликованных работ [Клибанов 1961; 1969; Демьянов 1977] значительная часть полевых материалов, а также методических разработок хранится в разделенном на три части архиве А.И. Клибанова (около

1000 единиц хранения, в том числе фонд А.И. Демьянова хранится в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки (Ф. 648); порядка 800 единиц хранения находится в Архиве Российской академии наук (Ф. 1908); около 300 дел, в том числе часть экспедиционных материалов 1959–1961 гг., хранится в рукописном архиве Института российской истории РАН (Ф. 1. Р. XII.)).

Изучение современных религиозных процессов неизбежно возвращает нас к проблеме оценки качества представленного в советский период исследовательского материала, а также принципов и способов полевой работы и сделанных в то время прогнозов.

В качестве основных методов работы А.И. Клибанов предлагает проведение бесед по плану (полуструктурированное интервью), кроме того, наблюдение, сбор документальных материалов. Исследователь неоднократно подчеркивает важность «комплексного изучения мировоззрения верующего в связи с его бытом и условиями жизни» [Клибанов 1969: 58]. Основные разделы исследовательской программы А.И. Клибанова: общая социально-культурная характеристика местности, социально-демографическая структура религиозной общины, особенности мировоззрения верующих, быт и взаимоотношения верующих, религиозная литература и др.

Для верификации и осмысления использовавшегося советскими исследователями инструментария, собранных ими материалов и предложенного способа анализа собранных данных, а также их прогнозов по динамике численности верующих нами был принят собственный полевой выезд в «пилотный» для А.И. Клибанова и А.И. Демьянова регион – Тамбовскую область. Маршрут поездки был разработан в соответствии с маршрутами Клибанова и Демьянова, за основу полуструктурированных интервью с верующими был взят объединенный и сокращенный вариант нашего опросника, который включал разделы о вероучении и личной вере, общем портрете религиозной общины и социально-демографических показателях.

В рамках нашего доклада мы дадим подробную характеристику результатов апробации принципов полевой работы в среде зам-

кнутых малых религиозных групп, предложенных советскими исследователями, а также на основе собственных полевых данных, собранных в Тамбовской области, сделаем предварительные замечания о возможности дальнейшей рецепции подхода А.И. Клибанова к полевой работе.

Сокращения

ОР РГБ – отдел рукописей Российской государственной библиотеки.

ИПХ – истинно православные христиане.

Литература

Демьянов 1977 – *Демьянов А.И.* Истинно православное христианство: критика идеологии и деятельности. Воронеж, 1977.

Клибанов 1961 – *Клибанов А.И.* Сектантство в прошлом и настоящем // Вопросы истории религии и атеизма. Современное сектантство и его преодоление. По материалам экспедиции в Тамбовскую область в 1959 г. Вып. 9. М., 1961. С. 9–34.

Клибанов 1969 – *Клибанов А.И.* Религиозное сектантство и современность. М., 1969.

ОР РГБ 648-7-6 – *Клибанов А.И.* Опыт конкретных исследований современного сектантства (по материалам центральных областей РСФСР). Машинопись с рукописной правкой А.И. Клибанова. 22 лл.

ОР РГБ 648-7-9 – *Клибанов А.И.* Отчет (статья) о Тамбовской экспедиции. 25 лл.

Huhn 2016 – *Huhn U.* Die Wiedergeburt der Ethnologie aus dem Geist des Atheismus. Zur Erforschung des “zeitgenössischen Sektierertums” im Rahmen von Chruščevs antireligiöser Kampagne // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 2016. 64. H. 2. S. 260–298.

**Русский язык в Беларуси:
что говорят люди и что происходит на самом деле?**

Многие традиционные лингвистические работы основаны на интроспекции: исследователь полагается в первую очередь на свою интуицию и опыт, а языковые иллюстрации подбираются, чтобы подтвердить априорные гипотезы. К примеру, исследуя особенности русской речи в Беларуси, лингвисты обсуждают те языковые единицы, которые они встречали в речи окружающих. Кроме того, ученые отмечают зоны возможной интерференции, основываясь на знании того, чем различаются системы русского и белорусского языков. Но потенциальные явления не всегда становятся реальными, интуиция иногда обманывает исследователя, а многие языковые факты ускользают от его внимания: как ввиду ограниченности субъективного опыта, так и ввиду природы лингвистических единиц (например, специфика разновидностей одного языка может проявляться в различной частотности единиц, что может быть не видно невооруженным глазом).

Интернет дает доступ к метаязыковым представлениям многих говорящих, а, следовательно, опыт исследователя, учитывающего такой материал, расширяется. При этом очевидно, что далеко не все наблюдения «наивных» носителей языка, доступные в интернете, отражают действительность.

Кроме интроспекции, есть много других способов получения данных о языке: разработаны экспериментальные методики, созданы корпуса текстов и т. п. Корпуса (при условии их репрезентативности) позволяют получить более объективную информацию об узусе, чем интроспекция. Кроме того, корпуса помогают обнаружить скрытые явления – в первую очередь различную частотность языковых единиц, обусловленную неодинаковой актуально-

стью тех или иных понятий для жителей разных стран и другими факторами.

В своем докладе я рассмотрю, как можно верифицировать представления носителей языка об особенностях русской речи жителей Беларуси при помощи корпусных данных.

Используются следующие источники материала.

1. Собранный мной набор найденных в интернете метаязыковых высказываний носителей языка (объем картотеки – около 30 000 слов). Тема дискуссий – особенности русской речи белорусов.

2. Лингвистические публикации, посвященные русскому языку в Беларуси (около 80 работ), в том числе исследования К. Вулхайзера, Н.Б. Мечковской, А.Е. Михневича, Л.Г. Мощенской, Б.Ю. Нормана, А.Е. Супруна, П.П. Шубы и мн. др.

3. Генеральный интернет-корпус русского языка (webcorpora.ru), используются два подкорпуса: блоги «Живого Журнала» и социальная сеть «ВКонтакте» (общий объем – около 18,5 млрд слов, тексты из Беларуси – около 470 млн слов).

Дискуссии носителей языка, в которых затрагиваются особенности русской речи в Беларуси, характеризуются тематической широтой. С одной стороны, обсуждаются идеологические проблемы, связанные со статусом идиома и социальным значением языковых различий, а также дается эмоциональная или иная оценка языковых единиц – данные наблюдения вряд ли можно верифицировать. С другой стороны, фиксируются конкретные языковые факты, и эти наблюдения интересно сравнить с «научными» (отмеченными в лингвистических публикациях) и проверить при помощи корпусных данных.

Носители языка упоминают многие из явлений, которые фиксируются в научных работах. При этом «наивные» говорящие отмечают лишь те факты, с которыми сталкивались в коммуникации, а также подвергают сомнению наблюдения других носителей, если они расходятся с их опытом, и почти не говорят о явлениях, которые могли бы встречаться в русской речи под влия-

нием белорусской. Кроме того, интернет-пользователи реже, чем ожидалось, обсуждают очевидные примеры интерференции, в особенности в области фонетики и грамматики, поскольку такие языковые факты ассоциируются со смешанной русско-белорусской речью (т. н. трасянкой), которая является стигматизированной.

В целом корпусный анализ показал, что многие наблюдения «наивных» носителей языка верны. Однако не все особенности русской речи белорусов, которые перечисляются в проанализированных «наивных» метаязыковых дискуссиях, фиксируются в известных нам научных публикациях, а также подтверждаются корпусными данными. Очевидно, что наблюдения носителей языка нередко бывают субъективными. Так, к лексическим шибболетам иногда относят территориально неспецифичные просторечные единицы, что вызвано ограниченностью речевого опыта говорящих. Кроме того, на суждения людей о языковых фактах влияют априорные представления о белорусах (их менталитете и т. п.), а такие конструкты в действительности не всегда имеют очевидную лингвистическую манифестацию. Некоторые утверждения «наивных» говорящих не поддаются верификации в связи со спецификой используемого корпуса, который, в частности, не позволяет исследовать коммуникацию представителей старшего поколения, диалектную речь и т. п.

Таким образом, корпус показывает, что метаязыковые дискуссии являются ценным источником лингвистического материала (при условии верификации данных), дополняющим наблюдения лингвистов, а также демонстрирующим социальную обусловленность представлений о языке.

Дмитрий Доронин
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

**Между колониализмом и невмешательством:
удивительные приключения (не)соизмеримости
в социокультурной антропологии¹**

Само существование этой дисциплины безо всякого сомнения доказывает, что продуктивная коммуникация между разными формами человеческой жизни возможна. Если бы не было возможным понять народы, отделенные культурной дистанцией, то и антропология была бы невозможна... [Эриксен 2014: 25].

Соизмеримость: необходимость веры в эпистемологию

В своих «Заметках о релятивизме» автор концепции эпистемологического анархизма, методолог науки Пол Фейерабенд сравнил действия ученых-рационалистов, верящих в достижение объективной истины и научный метод, с действиями колониальных чиновников. И те, и другие используют свои представления о мире как прямую или символическую власть в развитии контролирующих (образовательных, исследовательских, учетных) институций. И те, и другие относятся с пренебрежением, просто игнорируют или же изучают другие рациональности, «способы жизни» системы ценностей, помещая их в рамки своих интеллектуальных конструкций [Фейерабенд 2010: 36–39]. С точки зрения таких антирелятивистов в антропологии (от эволюционизма до структурализма) изучение «экзотических и архаичных» культур осуществляется через обращение к «общечеловеческим универсалиям»,

¹ Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 16-06-00286А «Мониторинг актуального фольклора: база данных и корпусный анализ».

то есть в итоге к европейским мировоззренческим ценностям и эпистемологической традиции. Антрополог, озадаченный эпистемологическими вопросами, не может быть свободен от этноцентризма европейской интеллектуальной традиции.

С точки зрения неопрагматика Ричарда Рорти, само существование эпистемологии, убеждение в возможности теории познания определяется философской верой в общечеловеческое, требованием *соизмеримости* (традиций, культур) и понимания между людьми.

Доминирующее понятие эпистемологии заключается в том, что для того, чтобы быть рациональным, *полностью человеческим*, делать то, что следует, нам нужно иметь способность найти согласие между людьми. Сконструировать эпистемологию – значит найти максимальные основания для общения с другими. Предположение, что эпистемология может быть сконструирована, есть предположение, что такие общие основания существуют. ‘...> Предположение, что нет таких общих оснований, означает, что подвергается опасности рациональность. Подвергнуть сомнению необходимость в соизмеримости – значит сделать первый шаг к возвращению войны всех против всех [Рорти 1997: 234].

Такие *общие основания соизмеримости* могут полагаться в царстве божественных форм, в законах эволюции и психофизиологии, языке, когнитивных или социальных структурах. Главное – вера в такие основания и в потенциальное единство человеческой культуры. Исследования человеческого мира в «классической» (нерелятивистской) антропологии, включая и более поздние когнитивистские, кросс-культурные и структуралистские направления, отталкиваются именно от такой, эпистемологической presupпозиции.

Философия-как-эпистемология будет поиском неизменных структур, внутри которых могут содержаться познание, жизнь и культура [Рорти 1997: 120].

Проблема (не)соизмеримости, наиболее знакомая нам по работам Томаса Куна [Кун 1977: 21, 142, 195–196, 229, 258–267], и стоящие за ней эпистемические проблемы объективной (или intersубъективной, конвенциональной) истины и, соответственно, верификации данных запускаются в антропологии историческим партикуляризмом и культурным релятивизмом Франца Боаса, Мелвилла Херсковица и их учеников. Затем уже в полный рост она встаёт в обсуждениях интерпретативной антропологии последователей Клиффорда Гирца и в смежных, связанных с качественным антропологическим методом дисциплинах – например, в социологии знания, социальном конструкционизме П. Бергера, Т. Лукмана, «социологии повседневности» А. Шютца, этнометодологии, символическом интеракционизме и «обоснованной теории» А. Страусса и Дж. Корбина в социологии. Эпистемологическая проблематика истинности и (не)соизмеримости неразделима в этих науках с вопросами этики и гуманизма, с герменевтическими проблемами возможности диалога и понимания.

«Соизмеримость-1» и «соизмеримость-2»

Для «классической» антропологии (эволюционизм, диффузионизм, функционализм) несоизмеримости как проблемы не существовало: культуры, пусть даже «дикарские» и «цивилизованные», по умолчанию полагались соизмеримыми. Так проявлялся «классический гуманизм» просветителей и колониальных служащих, унаследованный предметом ненависти П. Фейерабенда – рационалистами-универсалистами в эпистемологии и философии науки XX в. Во многом такой универсализм и соизмеримость в антропологии диктовались идеей прогресса человеческого мира и просвещения «более диких», а также практическими целями управления в колониальных государствах [Андерсон 2001: 180]. Как пишет К. Леви-Стросс:

Классический гуманизм был ограничен не только своим объектом – пользовавшиеся его благодеяниями люди также

составляли привилегированный класс. Даже экзотический гуманизм XX в. был связан с промышленными и торговыми интересами, которые его питали и которым он был обязан своим существованием [Леви-Стросс 1994: 17–18].

Такую позитивистскую «соизмеримость по умолчанию», находящуюся до или вне релятивистской и интерпретативной антропологии, я для удобства называю «соизмеримость-1». Однако можно указать и на другое – герменевтическое понимание соизмеримости, развивающееся в «пострелятивистскую эпоху» антропологии. Я называю её «соизмеримость-2», это более рефлексивная и критическая форма, которая предполагает, что понимание достигается не на основании точного познания / перевода (представителя) чужой культуры, но как перемежающийся ошибками процесс продолжающегося, изменяющего собеседников «долгого разговора», который можно исследовать, например, как последовательность случаев, коммуникативных ситуаций. Такие, уже постгирцевские, антропологи полагают:

Интерпретация, точный перевод с языка одной культуры на язык другой – труднодостижимый идеал. Мы можем лишь стремиться к этому, но полностью никогда этого не достигнем. Вместо этого надо сделать своей целью диалог между культурами [Барнард 2009: 49–50].

Эпистемически, с позиции герменевтики, это поясняется, например, следующим образом:

Мы никогда не можем избежать «герменевтического круга», имея в виду тот факт, что мы не можем понять частей чужой культуры, практики, теории, языка и т.п. до тех пор, пока не знаем нечто о том, как это всё работает в целом, и в то же время мы не сможем усвоить работу целого, не понимая его частей. Такое представление об интерпретации предполагает, что приобретение понимания больше похоже на посте-

пенное знакомство с человеком, чем на доказательство [Рорти 1997: 236].

Согласие достигается не благодаря тому, что представители разных традиций приходят (в духе европейской эпистемологии) к основанию общечеловеческой рациональности, как это было значимо для колониальной антропологии, а другими возможными способами, например, как полагает Р. Рорти, *собеседники могут согласиться иметь разногласия будучи на время удовлетворены рациональностью друг друга* [Рорти 1997: 234].

Ссылаясь на Майкла Оукшота (Oakeshott), Рорти сравнивает сообщества людей, объединённых разговором (то есть входящих в состояние соизмеримости), с точки зрения эпистемологии и с точки зрения герменевтики. Для эпистемологии это – *universitas*, в котором собеседники объединены процедурой перевода к одному языку, общему основанию и цели. Для герменевтики – это *societas*, сообщество людей, чьи жизненные дороги пересеклись, объединённых, скорее, вежливостью, нежели общей целью, и ещё меньше, общим основанием [Рорти 1997: 235]. Так мета-понимание соизмеримостей создаёт представление о сообществах, формах разговора, соглашения и, в конечном итоге, определяет метод антрополога. Здесь опознаётся не только грубое разделение в методах позитивистской и интерпретативной антропологии, но также и более тонкое различие внутри интерпретативной традиции. Так, *universitas*, постулируя точный перевод, больше соотносится с подходом Эдварда Эванса-Притчарда, а *societas* – Клиффорда Гирца. Примером концептуализации сообществ «герменевтического типа» может быть также понятие *сообщества судьбы* (*Schicksalsgemeinschaft*), не так давно заимствованное из немецкой (М. Вебер, Г. Зиммель, О. Бауэр, Х. Фрайер) и американской (Х. Арендт, И. Гофман, П. Бер, Д. Окамото) философской и социологической традиций в отечественную социологию [Вахштайн 2017; 2017a]. В некотором смысле профессиональная обречённость антрополога, в особенности специализирующегося из года в год на одном полевом регионе, на «долгий разговор» и встречи с инфор-

мантами создаёт из этих собеседников *Schicksalsgemeinschaft*.

Этот «долгий разговор» не тождественен познанию в классической эпистемологии, поскольку не даёт знания культуры как точной её репрезентации. Такое фиксированное объективное знание культуры невозможно ещё и потому, что «долгий разговор» изменяет собеседников. Или же оно возможно как *локальное знание* (*local knowledge* [Geertz 1983]) *ситуаций, случаев, речевых актов* в длинной цепи трансформации культуры, так мы подходим к необходимости *ситуационного подхода* и *микроэтнографического описания* в антропологии [Доронин 2016; Маркус 2012: 55; Ssorin-Chaikov 2017]. Схожие позиции мы находим в современной качественной/понимающей социологии: в ней именно *случай, событие, происшествие* считается первоначальным элементом поля, индикатором феноменов и источником значительной части понятий (*label*) исследования [Васильева 1996: 58; Штейнберг и др. 2009: 66, 262–263]. Сам исследовательский метод изменяется *в соответствии с изменяющейся реальностью или точнее – с изменением восприятия исследователя под воздействием изменения в изучаемом объекте* [Штейнберг и др. 2009: 60–61].

В такой парадигме считается не просто, что полевые и аналитические данные *никогда не могут быть полностью отделены от исследователя и всегда связаны с ним*, и не только, что в человеческих и социальных явлениях *сам процесс познания изменяет познаваемое*. ‘...> *Его исследовательские процедуры создают новую социальную реальность*, и ‘...> *объект его изучения уже никогда не будет таким же, каким он был в начале исследования*. Сторонники такого понимания исследования как «долгого разговора» идут дальше, полагая, что *ни исследователю, ни исследуемому не принадлежит монополия коммуникации, которая осуществляется между ними, и ни у одного из них нет привилегии на окончательное их познание* [Штейнберг и др. 2009: 24–25; 47–48].

В отечественной качественной социологии такой подход связан прежде всего с *методологией двойной рефлексивности* школы Теодора Шанина. В её эпистемологическом фокусе находится взаим-

ное влияние жизненных миров исследователя и респондента, а предметом анализа становится *новое представление о социальной реальности, которое до этого могло отсутствовать у каждого из участников исследования в отдельности* [Штейнберг и др. 2009: 65]. Здесь понимающая социология опирается на неокантианскую традицию и социальный конструкционизм П. Бергера и Т. Лукмана [Бергер, Лукман 1995]. В такой исследовательской парадигме позитивистские тезисы об «искажениях» и «порче поля» предстают совсем в ином свете: они не просто неизбежны, но являются повседневностью социального взаимодействия и предметом исследования. Как и в понимающей социологии, в социальной антропологии такие взгляды связаны с интересом к жизненным мирам, к действующему субъекту, *агентности*, с критикой позитивизма и структурного функционализма, с пониманием того, что в действительности не существует жёсткого каркаса неизменных структур и функций, которые лежат в основе мифоритуальных систем и общества. Особенно важный вклад в развитие *методологического индивидуализма* в антропологии внесли Реймонд Фёрт и Фредрик Барт, на неё также повлияли исследования ролевой манипуляции и стратегических действий Ирвига Гофмана и Фредерика Бэйли, теория практик Пьера Бурдьё и теория структуризации Энтони Гидденса [Эриксен 2014: 95–100]. Также в духе неокантианской традиции (Гумбольдт, Кассирер) такие антропологи склонны рассматривать науку не столько как познающую реальность, сколько как перформативную, конструирующую, создающую мир. Такой подход мы обнаружим, например, в работах П. Бурдьё [Бурдьё 2007: 88], Р. Брубейкера [Брубейкер 2012: 27–28], а также в концепции дисциплинарной власти у М. Фуко [Сокулер 2001; Фуко 1996; 2002].

Бикультурность как пример «соизмеримости-2»

«Соизмеримость-2» не ограничивается констатацией её факта и/или применением известной техники перевода, достижения по-

нимания. Вопрос о соизмеримости в интерпретативной антропологии и понимающей социологии – это в частности исследования эпистемически неясных «мутных» ситуаций коммуникации между представителями разных культур, ситуации, в которых неопределенность, неясность, аномальность, иллюзии и ошибки в понимании воспринимаются как эпистемически конструктивные, а не как негативные явления (с позитивистской точки зрения). К таким ситуациям, в частности, применимо понятие *эпистемической муты/мрака* (*epistemic murk*) [Доронин 2017а: 222; Taussig 1987: 127], подобное состояние характерно, например, для антропологов, находящихся на пути к *бикультурности* [Тедлок 2006: 16, 28], входящих в чужую культуру. Зачастую процессуальность вхождения в чужую культуру трудна для исследователей, кто-то из них может даже утратить свою прежнюю идентичность, перекалифицировавшись, например, из антропологов в шаманы. Как правило, российские исследователи не описывают процессуальность подобных «состояний раздвоенности» у антрополога, ограничиваясь лишь статичными описаниями примеров эффективно «глубокого вхождения» антрополога в изучаемую культуру.

Барбара Тедлок считает важным отличать *бикультурность* как конструктивное состояние, при котором, как и при билингвизме, субъект усваивает два культурных языка, от ситуаций, когда антрополог утрачивает свою идентичность. Такой вариант выхода из пограничного состояния известен среди антропологов как *стать туземцем* (*going native*), или *стать troppo* (*gone troppo*) [Adler 1987; Тедлок 2006: 16]. В отличие от такой стратегии бикультурность, с точки зрения Тедлок, *не приводит ни к смерти первоначального субъекта, ни к смерти культуры, которой субъект принадлежит с рождения, ни к смерти новой культуры, в которую субъект входит* [Тедлок 2006: 28]; это один из путей возникновения «соизмеримости-2».

В автоэтнографии бикультурности важнее не просто констатировать погружение в культуру и бикультурность, но сосредоточиться на

описание их ситуативности и процессуальности: попытаться описать становящуюся бикультурность как процесс и как процесс же – сопутствующую ей *эпистемическую муть* [Доронин 2017: 50–51]. По отношению к ситуации, предшествовавшей такому продолжительному взаимодействию антрополога с представителями и институциями чужой для него культуры, становящуюся бикультурность можно описать как *анормальный дискурс*. С точки зрения Р. Рорти, область применения герменевтики – *исследование анормального дискурса* – соответствует той стадии соизмеримости, когда эпистемологическое объяснение ещё невозможно, поскольку становящийся новый дискурс ненормативен, анормален по отношению к предыдущим эпистемологически определённым, описанным и упорядоченным дискурсам.

Литература

Андерсон 2001 – *Андерсон Б.* Перепись, карта, музей // Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001. С. 180–203.

Барнард 2009 – *Барнард А.* Социальная антропология: исследуя социальную жизнь людей. М., 2009.

Батьянова 2013 – *Батьянова Е.П.* Северная экспедиция Института этнографии (1956–1991 гг.) // Этнографическое обозрение. 2013. № 4. С. 17–34.

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

Брубейкер 2012 – *Брубейкер Р.* Этничность без групп / Пер. с англ. И. Борисовой; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М., 2012.

Бурдьё 2007 – *Бурдьё П.* О символической власти // Социология социального пространства. М.; СПб., 2007. С. 87–96.

Васильева 1996 – *Васильева Т.В.* Основы качественного исследования: обоснованная теория // Методология и методы социологических исследований: Итоги работы поисковых исследовательских проектов за 1992–1996 годы. М., 1996. С. 56–65.

Вахштайн 2017 – *Вахштайн В.С.* Категория «сообщество судьбы» в социологии [Электронный ресурс] // ИД «ПостНаука» [сайт], 19 мая 2017. URL: <https://postnauka.ru/video/75753> (дата обращения: 12 марта 2018).

Вахштайн 2017а – *Вахштайн В.С.* Сообщество судьбы. Экзистенциальные основания города [Электронный ресурс] // YouTube [сайт], 28 августа 2017. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=V8NB1FAUS-o> (дата обращения: 12 марта 2018).

Доронин 2016 – *Доронин Д.Ю.* Микроисследование как метод в социокультурной антропологии // Методы и концепции в фольклористике и культурной антропологии (конец XX – начало XXI века): материалы XVI Международной школы-конференции по фольклористике, социалингвистике и культурной антропологии / Сост. А. Архипова, С.Ю. Неклюдов, Д.С. Николаев, Н.Н. Рычкова. М., 2016. С. 120–123.

Доронин 2017 – *Доронин Д.Ю.* Творцы иллюзий: шаманы, сновидцы, антропологи [Электронный ресурс] // Иллюзорные миры и медиумические практики в пространстве культуры: тезисы и материалы Всероссийской конференции с международным участием. Москва, 1–2 декабря 2017 г. / Сост.: Н.В. Петров, О.Б. Христофорова. М., С. 47–58. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/2017_ImaginaryUniverses_Proceedings_th.pdf (дата обращения: 12 марта 2018).

Доронин 2017а – *Доронин Д.Ю.* Гонзо: страх и ненависть в антропологии // XII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Ижевск, 3–6 июля 2017 г. / Отв. ред.: А.Е. Загребин, М.Ю. Мартынова. М.; Ижевск, 2017. С. 222.

Коккьяра 1960 – *Коккьяра Дж.* История фольклористики в Европе. М., 1960.

Кун 1977 – *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1977.

Леви-Стросс 1994 – *Леви-Стросс К.* Три вида гуманизма // Первобытное мышление. М., 1994. С. 15–18.

Маркус 2012 – *Маркус Дж.* О социокультурной антропологии США, её проблемах и перспективах // Антропологические тради-

ции: стили, стереотипы, парадигмы: Сб. статей / Ред. и сост. А.Л. Елфимов. М., 2012. С. 48–67.

Рорти 1997 – *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.

Сокулер 2001 – *Сокулер З.А.* Концепция «дисциплинарной власти» М. Фуко // Знание и власть: наука в обществе модерна. СПб., 2001. С. 58–82.

Тедлок 2006 – *Тедлок Б.* Бикультурное сновидение как межличностный коммуникативный процесс // Этнографическое обозрение. 2006. № 6. С. 16–30.

Фейерабенд 2010 – *Фейерабенд П.* Заметки о релятивизме // Прощай, разум. М., 2010. С. 30–117.

Фуко 1996 – *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996.

Фуко 2002 – *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М., 2002.

Штейнберг и др. 2009 – *Штейнберг И., Шанин Т., Ковалев Е., Левинсон А.* Качественные методы. Полевые социологические исследования. СПб., 2009.

Эриксен 2014 – *Эриксен Т.Х.* Что такое антропология? М., 2014.

Adler 1987 – *Adler P.A., Adler P.* Membership Roles in Field Research. Newbury Park: Sage, 1987.

Geertz 1983 – *Geertz C.* Local Knowledge. N.Y., 1983.

Ssorin-Chaikov 2017 – *Ssorin-Chaikov N.V.* Two Lenins: A Brief Anthropology of Time. Chicago, 2017.

Taussig 1987 – *Taussig M.* Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing. Chicago, 1987.

Исследователь-гражданин на политической уличной акции: особенности коммуникации с активистами¹

Важность изучения антропологии уличных акций в XXI в. не вызывает сомнений у исследователей разных стран [Батлер 2018; Лоу 2016]. В России всплеск интереса к уличным акциям начался после массовых протестов 2011–2012 гг., на российском материале в 2010-е гг. были написаны коллективные монографии [Антропология протеста 2014; Политика аполитичных 2014] и ряд статей. Одним из значимых аспектов в изучении уличной акции является вопрос коммуникации ее участников с другими людьми и между собой. Этот аспект не раз затрагивался в научных публикациях [Шевелева, Архипова, Сомин 2012; Архипова и др. 2018] и продолжает оставаться актуальным. До сих пор исследователи, в частности группа «Мониторинг актуального фольклора» (МАФ), частью которой я являюсь, рассматривали коммуникацию исходя в первую очередь из текста плаката. Были попытки соотнести адресата, обозначенного на плакате, с адресатом, которого называют в интервью, и с топографией акции [Козлова 2016; Архипова и др. 2018], но во всех случаях в центре внимания был активист с плакатом. В своем новом докладе я бы хотела перенести основное внимание с участника акции на исследователя акции и ответить на вопрос: как выстраивается коммуникация между активистом и исследователем в зависимости от близости их политических взглядов.

О том, что исследователь – это тоже человек с гражданской позицией, звучало в одном из ранних докладов группы МАФ «Го-

¹ Исследование выполнено в рамках проекта «Карамзинские стипендии – 2018» Фонда Михаила Прохорова и Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС. (НИР «Современный город в “культурных текстах” и уличных практиках»).

лый антрополог”: проблемы изучения протестного высказывания в поле и в базе данных»². В докладе было замечено, что исследователь протеста может оказаться как в близкой ему по взглядам среде, так и в достаточно враждебной. В каждой ситуации есть свои плюсы и минусы. Среди «своих» нет трудности в том, чтобы заговорить с находящимся рядом человеком, поэтому легко проводить интервью, но существует проблема недоговаривания, «подмигивания» (обозначение Д.А. Радченко), когда информант на вопрос антрополога говорит «ну, вы же сами все понимаете». Среди условных «чужих» мы чувствуем дистанцию, но это может быть полезно для работы, так как такая ситуация ближе к привычной для антрополога. Поскольку для доклада проблемы политической позиции исследователя и коммуникации не были центральными, остались за рамками вопросы о том, как информант понимает, «свой» ли исследователь, как исследователь определяет, насколько информант «свой», поскольку и лоялисты, и оппозиция имеют множество политических оттенков. Мне бы хотелось учесть в докладе все эти детали и посмотреть пристально на то, как выстраивается коммуникация между исследователем и активистом, насколько близость их политических взглядов влияет на язык и информативность интервью, какие еще факторы могут влиять на это.

Материалом для исследования послужат результаты моей полевой работы в составе группы МАФ с декабря 2015 г. по настоящее время. За обозначенный период я записала более 400 интервью на 83 уличных акциях (75 в Санкт-Петербурге, 7 в Москве, 1 в Челябинске). Поскольку большая часть вопросов для всех наших ин-

² Архипова А.С., Радченко Д.А., Титков А.С., Байдуж М.И., Рыговский Д.С., Волкова М.Д., Доронин Д.Ю. «Голый антрополог»: проблемы изучения протестного высказывания в поле и в базе данных. Доклад на городском семинаре в Европейском университете в Санкт-Петербурге 18.11.2015. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MUAQRqOWkM> (дата обращения: 10.04.2018).

тервью универсальна, то моим основным методом будет сравнение своих интервью и их контекста на разных политических акциях: от тех, на которые я бы пришла, не будучи исследователем, до тех, к которым мне было бы страшно и неприятно подойти, если бы не научный интерес. Анализ сходства и различий, предполагаю, поможет лучше понять связь между информативностью интервью и политической близостью исследователя и активиста.

Моя рабочая гипотеза состоит в том, что это один из факторов, влияющих в значительной степени на речь и в меньшей на информативность. При этом он находится в ряду других аспектов: согласованность акции, ее тип, общая обстановка (задержания, наличие на акции идеологических противников и т. п.). В результате сопоставления интервью я надеюсь понять степень влияния перечисленных факторов на построение коммуникации исследователя с активистом, а также разобраться в том, в каких ситуациях и как наличие собственной политической позиции может помогать или мешать исследователю в изучении уличной активности.

Литература

Антропология протеста 2014 – «Мы не немцы!»: Антропология протеста в России 2011–2012 гг. / сост. А. Архипова, М. Алексеевский. Тарту, 2014.

Архипова и др. 2018 – *Архипова А.С., Радченко Д.А., Титков А.С., Козлова И.В., Югай Е.Ф., Белянин С.В., Гаврилова М.В.* «Пересборка митинга»: интернет в протесте и протест в интернете // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. №. 1. С. 12–35. URL: https://wciom.ru/fileadmin/file/monitoring/2018/143/2018_143_02_Arhipova.pdf (дата обращения: 10.04.2018).

Батлер 2018 – *Батлер Дж.* Заметки к перформативной теории собраний. М., 2018.

Козлова 2016 – *Козлова И.В.* Одиночный пикет как форма коммуникации: к вопросу о методике собирательской работы на уличных политических акциях // Методы и концепции в фолькло-

ристике и культурной антропологии (конец XX – начало XXI века): Материалы XVI Международной школы-конференции по фольклористике, социолингвистике и культурной антропологии. М., 2016. С. 158–161.

Лоу 2016 – Лоу С.М. Пласа: Политика общественного пространства и культуры. М., 2016.

Политика аполитичных 2014 – Политика аполитичных: гражданские движения в России 2011–2013 гг. М., 2014.

Шевелева, Архипова, Сомин 2012 – Шевелева А.И., Архипова А.С., Сомин А.А. Язык власти в речевой игре оппозиции // Фольклористика и культурная антропология сегодня: тезисы и материалы Международной школы-конференции – 2012. М., 2012. С. 302–313.

**Исландия как «Восток»: ориентализм как язык описания
в записках англоязычных путешественников XIX в.**

[В] то время как я наблюдал за длинной цепочкой навьюченных лошадей и всадников, напоминающей караван, устало тянущейся через каменную пустыню единой линией, мне было проще поверить в то, что эти жители далекого острова могли происходить от восточных предков. Вообще Восток постоянно напоминает о себе в Исландии [Dufferin 1891: 121].

До XIX в. большинство путешественников, посетивших Исландию, рисуют весьма неприглядную картину: грубые островитяне, живущие в грязи и нищете, дикая и мрачная природа, отвратительный климат. Однако к началу XIX в. эти представления начинают меняться. Романтизм, Оссиан и переводы саг на латынь и английский, интерес к викингам как части истории Европы приводят к началу массового туризма в Исландию – и, соответственно, появлению значительного количества литературы об этих путешествиях. Образ «страны Ньяля» становится гораздо более привлекательным, но при этом он неожиданным образом оказывается связан с образом «Востока». В настоящем докладе на материале записок англоязычных путешественников XIX в. я планирую рассмотреть, каким образом ориентализм (в понимании Э. Саида [Саид 2006]) становится одним из языков описания, с помощью которого авторами текстов конструируется образ Исландии.

Практически каждое описание острова содержит отсылки к «Востоку»: в структуре самого текста и порядке, в котором описывается путешествие (характерный пример – книга Б. Тэйлора «Египет и Исландия в 1874 г.» [Taylor 1893]); в виде прямых срав-

нений (крайне популярно проведение параллелей между культурами исландцев и бедуинов) и своеобразного диалога с «восточными» травелогами (так, место историко-архитектурных красот Востока занимают красоты ландшафта, тесно связанного с историей Исландии; У. Моррис прямо уподобляет их друг другу, обнаруживая во фьорде «знаменитую великую пирамиду Буландстиндра» [Morris 1911: 19]); наконец, «восточные мотивы» прослеживаются на уровне отдельных метафор («персидский ковер» как общее место описания летних долин Исландии).

В отличие от уже знакомого пространства обобщенного Востока (Б. Тэйлор, например, отмечает экспансию английского в Александрии – его осваивают все вплоть до чистильщиков обуви и малолетних попрошайек) для английских и американских путешественников Исландия представляет собой новое экзотическое, чуждое место, удаленное от Европы географически и, в определенном смысле, культурно. Приезжему чаще всего приходится пользоваться услугами гидов-переводчиков или пытаться объясниться на ломаном датском, а с более образованными людьми – на латыни. Удаленность, «традиционность» и почти полное отсутствие индустриализации позволяют поместить Исландию в условную категорию патриархальной, архаичной и гостеприимной страны с героическим прошлым – страны, схожей с Аравией настоящего. Стереотипы, основанные на средневековой литературе (сказках «Тысячи и одной ночи» и «сагах об исландцах») и на романтических образах современной европейской литературы, а также на идеях о былом расцвете древних цивилизаций, влияют на восприятие англичанами как «Востока», так и «Исландии», сближая их репрезентации. Дополнительным фактором становится популярность жанра путевых дневников, повествующих о поездках в «восточные» страны. Наконец, сама существующая система властных отношений (Исландия XIX в. является колонией Дании) способствует тому, чтобы мыслить об Исландии в привычных колониальных – в том числе ориенталистских, в случае Англии – категориях. Таким образом, в распоряжении путешественников ока-

зывается уже готовый язык описания – язык ориентализма, который используется ими при создании репрезентации Исландии и который чуть позднее внесет свою лепту в представления исландцев о самих себе.

Литература

Саид 2006 – *Саид Э.* Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006.

Dufferin 1891 – *Letters from High Latitudes: Being Some Account of a Voyage in 1856 in the Schooner Yacht “Foam” to Iceland, Jan Mayen, and Spitzbergen. By the Earl of Dufferin, General-Governor of India.* Leipzig, 1891.

Morris 1911 – *Morris W.* Journals of Travel in Iceland, 1871–1873 // *The Collected Works of William Morris. Vol. VIII.* L., NY, 1911.

Taylor 1893 – *Taylor B.* Egypt and Iceland in the Year 1874. NY, 1893.

Рассказы о чуде: модели верификации

Задача исследования – на материале дел Симбирской Духовной Консистории, фиксирующих результаты «дознания», «расследования» о «якобы» явившихся иконах¹, проследить применимость «эмического» (исследователь наравне с носителем традиционного знания) и «этического» (исследователь принципиально выше носителя традиционного знания) подходов к фольклорному материалу. В делах-«дознаниях» сохранились не только интересные, с точки зрения этнографии, подробности почитания святых родников, но и пересказы нарративов непосредственных участников чудесных событий.

Церковные власти, организующие дознание, и крестьяне – участники чудесного события – опираются на разные концепты.

В рамках проводимого церковными властями дознания происходит смешение концептов «факт» (ориентация на «речь») и «событие» (ориентация на действие, на «акт»). Носители народной точки зрения воспринимают происходящее как событие. Конечная цель «дознания» – зафиксировать (или опровергнуть) факт явления иконы на том или ином роднике. Для представителей церкви важным параметром текста является его «истинность/ложность». В результате проведенного дознания все рассказы признаны «лжетекстами» («слухами», «молвой», «фантазией») или текстами о «лжесобытии» (о «якобы», «будто бы» явлении иконы):

¹ ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 1034; ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 243; ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 622; ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 351; ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 386; ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 387; ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 433; ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 516. К делам о «якобы» явившихся иконах примыкают дела о «якобы» чудотворных исцелениях, о «якобы» освещении иконы: ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 550; ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 738.

Между тем в окрестной местности стал распространяться *слух* об упомянутом сновидении и *нелепый слух* о том, что молебны на роднике служатся во ожидании явления иконы² и что на этом месте совершаются будто бы исцеления и чудеса и, благодаря таким *слухам*, народ окрестный стал стекаться к роднику массами [ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 1034. Л. 1].

Несмотря на результаты расследования, почитание сакральных объектов не прекратилось. Рассказчики и слушатели из народной среды оценивают текст как «успешное/неуспешное» высказывание. С этой точки зрения нарративы, зафиксированные в дознаниях, являются примером успешных сообщений: на святой родник начинают ходить верующие, в день явления иконы организуется ярмарка.

Носители традиционного сознания рассказывают перформатив, в то время как те, кто подвергает чудесное событие верификации, слышат констативы. Пример текстов-перформативов – «свидетельские показания» (сведение о сделанном, о «событии»), текстов-констативов – «слухи и толки» (сведения о «факте» – о сказанном).

«Слухи и толки» изначально ложны [Шибутани 1998: 336]. В этом кроется их отличие от «свидетельских показаний». Несмотря на то, что событие перформативного высказывания стоит вне проблемы «истинность/ложность», условно можно выявить тот предел, к которому стремятся «свидетельские показания». Как отмечает Г.Г. Почепцов (мл.), перформатив «практически всегда истинен»: «истинность он задает уже своим произнесением» [Почепцов 1987: 74].

Итак, у церковных властей, оценивающих чудо, и у свидетелей события (или непосредственных его участников) разные модели верификации события, разные коммуникативные ожидания и

² Женщине во сне явилась икона, которая велела отслужить восемь молебнов; после чего икона «обещала» явиться в роднике и явить благодать жителям села.

«готовность понять текст в соответствии с этими ожиданиями» [Чистов 2005: 161].

Слухи и «свидетельские показания», являющиеся *разным* способом интерпретации *одного и того же* текста, имеют противоположные характеристики. Церковные власти, расследующие дела о «якобы» явившихся иконах, определяют текст как «слух», тем самым подчеркивают «неизбежную» «ошибочность» сообщения. Крестьяне XIX в. продуцируют тексты-перформативы – тексты, конструирующие реальность. Различия официальной и народной точек зрения представим в таблице:

Официальная версия	Народная версия
Факт	Событие
«Сведение о сказанном»	«Сведение о сделанном»
Высказывание «ложное/истинное»	Высказывание «успешное/неуспешное»
Констативы	Перформативы
«Принципиальная» ложность, фальшивость	«Принципиальная» «истинность»
«Слухи и толки»	«Свидетельские показания»

Наличие двух, противоположных, точек зрения на событие – не ущербность, а важнейшая характеристика особой формы текста, которую можно назвать «свидетельским показанием». Не любой текст можно охарактеризовать как слух. Слухи всегда «сенсационны» – только невероятное, сверхъестественное событие может стать сенсацией. Явление иконы – событие экстраординарное, невероятное и фантастическое. Цв. Тодоров предлагает в качестве главной приметы «фантастического» рассматривать сомнение, «колебание» рассказчиков и слушателей по поводу текста (является ли рассказываемое событием, истинен рассказ или нет...): «“Я почти начал верить” – вот формула, обобщающая дух фантастического жанра» [Тодоров 1997: 22]. Как только колебание преодолевается, текст меняет свою природу.

Таким образом, только совокупный анализ «эмической» и «этической» модели верификации чудесного события позволит объективно описать природу рассказов о нем.

Сокращения

ГАУО – Государственный архив Ульяновской области.

Литература

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

Тодоров 1997 – *Тодоров Цв.* Введение в фантастическую литературу. М., 1997.

Чистов 2005 – *Чистов К.В.* Фольклор. Текст. Традиция: Сб. ст. / Председ. ред. кол. С.Ю. Неклюдов. М., 2005.

Шибутани 1998 – *Шибутани Т.* Импровизированные новости: социологическое исследование слухов // Почепцов Г.Г. Паблик рилейшнз, или как успешно управлять общественным мнением. М., 1998. С. 336–341.

Личность исследователя и язык (авто)описания сопротивления 1940–1950-х годов в СССР

Уже неоднократно научное сообщество, изучающее советскую историю, обращало внимание на проблему языка, который используется при описании истории оппозиции в СССР.

По сути, мы имеем дело с тремя языками — советским, языком автоописания и только формирующимся научным языком описания.

Печальным примером неотрефлексированного использования советского языка описания (языка «свинцовых многоточий») выглядит справочник подпольных групп, составленный участником такой группы Израилем Мазусом (казалось бы, скорее он должен был использовать язык самоописания) [Мазус 2014]. В результате некоторые подпольные группы, которые там упомянуты, не являются действительно настоящими политическими организациями. Туда де-факто включены и студенческие братства вроде «Тесного содружества» и просто дружеские компании (в которых нашелся стукач), превращенные в «контрреволюционные организации» следователями МГБ («кружок» Шаповала). Возможно, составитель впал в несознательное искушение увеличить число групп, таким образом облегчив трансформацию множества case study в историческое явление.

Между языком автоописания и научным языком находятся в большей (статья Печуро и Булгакова [Дело джалал-абадских школьников 1991]) или меньшей (статьи Иофе [Иофе 2002]) степени работы самих участников подпольных групп 1940–1960-х гг.

Одним из ключевых вопросов становится идеологическая основа подпольных групп и характеристика их сопротивления.

Несмотря на использование в статье Печуро и Булгакова [Дело джалал-абадских школьников 1991] термина «тоталитарный ре-

жим», общее именование групп — «антисталинские». Скорее всего, в формулировании термина тут важную роль играет тот факт, что, с одной стороны, политические репрессии были сведены Хрущевым к фигуре Сталина, а с другой — в создании в общественном сознании Сталина как фигуры антигероя. Все диссидентские тексты 1965–1968 гг. пропитаны словами об опасности возвращения сталинизма как политической модели и 1937 г. как метода коммуникации государства и его граждан. Таким образом, описание (и оценка) идеологической основы сопротивления подменяется бесспорным (хотя и искусственно суженым) направлением борьбы.

При самоописании упор делается на книгу «Государство и революция» Ленина как пособие юного подпольщика, а о том, что группы были марксистско-ленинские (более ранний термин, который скорее был порожден сообществом 1950–1960-х, чем автоназванием — «юные ленинцы») говорится вскользь, поскольку к моменту написания статьи (1991) для значительной части сообщества, к которому принадлежат авторы, фигура Ленина тоже была скомпрометирована.

Троцкистская трактовка начала 1950-х существующего режима как «бонопартистского», при котором власть захвачена «группой лиц новой аристократии» [Программа 1950], превращается в конце 1980-х — начале 1990-х в борьбу против «диктатуры Сталина и подготовку в будущем условий для активной революционной борьбы за возвращение страны к ленинским принципам построения общества» [Дело джалал-абадских школьников 1991].

В 1990–2000-е: «Все, о чем мы с друзьями говорили: что можно сделать, чтобы убрать эту власть, и как создать настоящую демократию, о которой говорил Ленин» [Печуро 2011; Печуро 2016].

Эклектика программы, трансформация презентации истории организации (авто)исследователями и официальный язык позволяют разным идеологическим группам присваивать их себе и/или генерировать свою преемственность. К таким группам относятся сионисты (организация в документах обвинения именовалась как

«группа еврейских националистов»), троцкисты (ссылки на него в программе), демократы в силу антитоталитарного направления борьбы организации и трансформации взглядов ее участников.

Литература

Дело джалал-абадских школьников 1991 — Дело джалал-абадских школьников. К истории молодежных антисталинских организаций / послесловие С. Печуро, В. Булгакова // Звенья. Исторический альманах. Вып. 1. М., 1991. С. 528–535.

Иофе 2002 — *Иофе В.В.* Идеология политического протеста, 1930-1960 годы // Иофе В. В. Границы смысла: ст., выступления, эссе. СПб., 2002. С. 117–125.

Мазус 2014 — Подпольные молодежные организации, группы и кружки (1926-1953 гг.) : Справочник / сост. И.А. Мазус. М., 2014.

Печуро 2011 — *Печуро С.* Томик Блока из Инты // Новая газ. 2011. 28 нояб. (№ 133).

Печуро 2016 — *Печуро С.* «Мы жили в мире, где можно ничего не бояться. Если боишься — не выживешь» // 58-я. Незыблущее : Истории людей, которые пережили то, чего мы больше всего боимся / авт.-сост. А. Артемьева, Е. Рачева. М., 2016. С. 272–281.

Программа 1950 — Программа «Союза борьбы за дело революции». [1950]. Архив автора.

**Детский миф или миф о детстве
(опыт деконструкции программных текстов
о «стране-мечте»)¹**

Лингвистический, а затем и антропологический повороты в гуманитарном знании поменяли взгляд на академические публикации. Последние больше не кажутся нейтральными документами, как бы являющими собой окна, через которые мы видим предмет описания, — напротив, теперь внимание переносится на «стекло» текста, раньше ошибочно представлявшееся прозрачным. Статьи конструируют объект исследования, и некоторые особенности его «сборки» могут становиться его родовыми травмами, кочующими из работы в работу.

В докладе будет исследована архитектура доказательств, использующаяся в отечественных программных работах о детских выдуманных странах: статьях С.М. Лойтер, книге М.В. Осориной «Секретный мир детей...» и публикации А.С. Обухова и М.В. Мартыновой о Какорее Антона Кротова [Лойтер 1998, 2001; Осорина 2009; Обухов, Мартынова 2008]. Все они задают определенный ракурс восприятия детских «швамбраний», который требует осмысления и обсуждения.

Начиная с первых статей С.М. Лойтер, детская страна рисуется как утопия, противопоставленная рутинной и несвободной реальной жизни. Эта утопичность подкрепляется несколькими свободно подобранными примерами и рядом риторических конструкций в тексте. В итоге детские выдуманные страны изображаются как детские мечты об идеальном общественном устройстве и даже

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

сравниваются с Платоновской Атлантидой. Эта идеалистическая и одновременно околофилософская окраска детских практик задает определенный тон воображения детства самими исследователями. Близко к этому стоит и вопрос о термине: формулировка «страна-мечта» обладает исходной смысловой нагрузкой, которую я также хотела бы обсудить во время доклада. И Лойтер, и Осорина, и использующие их наработки Обухов и Мартынова рисуют детский мир как пространство, максимально дистанцированное от взрослых, подчеркнуто недостижимое и эксплицитно прекрасное («мечта», «мир грез» и т.д.). Часто оно предстает как пространство эскапизма, куда ребенок «убегает», «уносится в мечтах». Мне кажется, здесь уместно говорить о романтизации детства и определенном регистре ностальгии, в котором работают исследователи. В докладе я постараюсь показать проступающий в тексте образ золотого века и проблематизировать его.

Второй вопрос, который я хотела бы рассмотреть при разговоре о научном наследии исследователей детства, касается интерпретации ими детского фольклора как результата действия мифологического сознания. Детские страхи и игры в анализируемых работах объясняются архетипами и универсальными законами мифологической логики, проявляющейся с небольшими вариациями и у древних людей, и у детей. Детское мышление в работах пионеров исследования детского фольклора часто напрямую называется мифологическим. При его анализе авторы обращаются к К. Леви-Строссу, В.Я. Проппу и Е.М. Мелетинскому, а также проводят параллели с архаическими мифами. Этот ракурс сопоставления условного «древнего человека», «дикаря» и ребенка мне тоже представляется важным обсудить во время доклада. Образ детства ребенка как детства человечества проходит красной нитью сквозь работы С.М. Лойтер, М.В. Осориной и М.П. Чередниковой и накладывает отпечаток на представление открытых ими жанров детского фольклора.

На мой взгляд, самым спорным следствием такого рассмотрения детства оказывается его имплицитно или эксплицитно де-

кларлируемая универсальность. Сопоставление (даже с оговорками) детского мышления с условным «архаическим» предполагает, что воображение несуществующей страны является потенциально общим явлением для детей из разных культур и эпох. Однако исследования современных детских опытов показывают, что выдуманная страна постепенно сменяется выдуманным миром, обладающим иной пространственной онтологией [Малая 2017], вероятно, связанной с распространившейся в массовой культуре идеей параллельных миров, порталов, трансгрессии и других межпространственных переносов. В свою очередь форма стран и островов, в которую облакалась детская фантазия в XIX–XX вв., некоторыми исследователями объясняется принципами воображения пространства, сформировавшимися в колониальных империях [Harty 2007], а также с географическим пафосом романной традицией того времени (в первую очередь представленной произведениями Жюль Верна, Майн Рида и Джека Лондона).

В любом случае, несмотря на спорные узлы аргументации рассматриваемых публикаций, их ценность в качестве пионерских исследований сохраняется, а фрагменты, сомнительные с точки зрения современной научной парадигмы, позволяют изучать их с позиции истории идей и социологии науки.

Ниже представлены три фрагмента исследуемых работ, иллюстрирующих мои наблюдения.

1. Они [детские утопии] имеют свои архетипы коллективного и бессознательного, свои «мифические первоосновы сознания» (С. Аверинцев). К ним относятся содержащиеся в фольклоре и древних мифологиях разных народов представления об «ином царстве», «стране обилия». <...> Неосознанно для создателей, «авторов» игры прообразы мифомышления определяют модель детской страны-мечты. <...> Игра-миф, потому что она основана на мифологической логике, чей познавательный и преобразующий пафос «подчинен гармонизирующей и упорядочивающей целенаправленности». «Страна» — символ («мифоло-

гическая логика символична» — Мелетинский), мифопорождающая константа идеального мироустройства, тот «свой» мир, что осуществляет в ней тот порядок, которого нет, с точки зрения играющих в «чужом» мире взрослых и который противостоит ему («и детской мстительной мечты» — А. Твардовский). <...> Страна-миф актуализировала, подтвердила положение Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского о том, что мифологический тип мышления может принадлежать и немифологической культуре [Лойтер 2001].

2. Истоки построения фантазийных миров, игры в страну-утопию заложены как в культуре (в архаическом мифе, фольклорных текстах, мифологемах), так и в природе детского сознания, которую Л.С. Выготский назвал мечтательной формой воображения, порожденной сплавом эмоций и мышления. <...> Игровое пространство в импровизированную страну-утопию выстраивается одновременно на основе рационального и мифологического пластов сознания. <...> Фантазийные миры, рожденные в игре-импровизации в страну-утопию, соединяют в себе мифологическое сознание и мечтательную форму детского воображения, а также перерабатывают и осваивают реальное пространство, время, социальные нормы. Одна из основных психологических задач, реализующихся в подобных играх, — освоить правила и нормы мироустройства, не просто их присваивая, а порождая. В таких играх ребенок ставит себя на позицию Демиурга — творца мироустройства для других людей [Обухов, Мартынова 2008].

3. Все это так. «Штаб» Тимура действительно является мифом, только не в переносном, а в буквальном смысле слова. Идея этого «штаба», так же как и подробности его устройства, воплощает собой коллективную детскую мечту. Она никогда не может быть полностью материализована в реальном мире. Это детский идеал секретного пристанища, который только частично оказывается воплощенным в коллективных постройках реальных детей [Осори́на 2009].

Литература

Лойтер 1998 — *Лойтер С.М.* Детские утопии, или игра в страну-мечту как явление детского фольклора // Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / сост. А. Ф. Белоусов. М., 1998. С. 605–617.

Лойтер 2001 — *Лойтер С.М.* Игра в страну-мечту. Русский детский фольклор и детская мифология: Исследование и тексты. Петрозаводск, 2001. С. 134–172.

Малая 2017 — *Малая Е.К.* От «игры в страну» к «другим мирам»: пространственная онтология современных детских паракосмов // Иллюзорные миры и медиумические практики в пространстве культуры: тезисы и материалы Всероссийской конференции с международным участием, М., 2017. С. 108–117.

Обухов, Мартынова 2008 — *Обухов А.С., Мартынова М.В.* Фантазийные миры игрового пространства детей мегаполиса: страна К.К.Р. Антона Кротова и его друзей // Какорея. Из истории детства в России и других странах: сб. статей и материалов / сост. Г.В. Макаревич. М.; Тверь, 2008. С. 231–245.

Осори́на 2009 — *Осори́на М.В.* Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб., 2009.

Harty 2007 — *Harty J.* The islanders: Mapping paracosms in the early writing of Hartley Coleridge, Thomas Malkin, Thomas De Quincey, and the Brontes. The George Washington University, 2007.

**Клирики и эльфы: от пира до казни,
от харизмы до одержимости**

На первый взгляд, истории Михола (Тайга) О'Клери и Роберта Кирка чрезвычайно похожи. Почти современники, оба избравшие духовную стезю, оба посвятившие себя собиранию и фиксации гэльского фольклора (ирландского и шотландского соответственно), они были сами глубоко укоренены в традициях, которые изучали.

Михол (Тайг) О'Клери происходил из рода потомственных профессиональных историков и генеалогов при коннахтской династии О'Доннеллов и даже после вступления в орден францисканцев определял себя именно как генеалога и хрониста. Получив традиционное образование в школе брегонского права в Баллимакэгане, он был с юности погружен в ирландскую аристократическую традицию, активно апеллировавшую к Туата Де Дананн и изображавшую их в качестве актуальных персонажей современной ей ирландской истории: сравнительно недавних предков знатных родов, а также союзников ирландских католиков в религиозных и политических конфликтах.

Роберт Кирк, уроженец Аберфойла, что в Пертшире, был сыном местного пастора. После учебы в Сент-Эндрюсе и в Эдинбурге Кирк служил пастором сперва в Бальуйддере, а затем в родном Аберфойле. Кирк живо интересовался гэльским языком и фольклором, перевел на гэльский метрическую Псалтырь и участвовал в издании первой гэльской протестантской Библии; апеллируя к тому, что представлялось ему сверхъестественным, в полемике с нарождавшимся антирелигиозным скепсисом [Henderson, Cowan 2001: 171], Кирк трудолюбиво собирал устный фольклор, связанный с фэйри, и, судя по всему, как и О'Клери, верил в истинность того, что записывал.

Составляя авторскую редакцию «Книги захватов Ирландии», а также руководя работой над «Анналами четырех мастеров», О'Кле-

ри, вслед за принятой в его социальной среде и в его непосредственном окружении традицией [Моррис 2017: 57–58, 68], подчеркнуто изображает Туата Де Дананн как живых и существующих обитателей «параллельной» Ирландии, которые обладают сугубо человеческой природой [Stewart 1916: 142, 162, 172; O'Donovan 1856: 27; MacCarthy 1887: 194], а их деяния и искусства – исключительно богоугодны [Stewart 1916: 173]. Что же до Роберта Кирка, то он, ориентируясь на устную низовую традицию, к тому же сугубо протестантскую, определяет «фэйри и эльфов» как «духов» либо «души предков» [Lang 1893: 23–25] и, несмотря на цитируемые им указания на их телесность и смертность, уподобляет их физическую природу «древним демонам» и подчеркивает их онтологическую враждебность христианству [Lang 1893: 5–8; 16–18]. Точно так же, как мнение О'Клери согласуется с католической доктриной харизм и традиционным как минимум нейтральным, а чаще – положительным восприятием способности контактировать с Иным миром, так и мнение Кирка вполне согласуется с протестантской шотландской традицией, воспринимавшей традиционные формы контакта с Иным миром («второе зрение») как форму одержимости и предлагавшей всевозможные способы избавиться от нее едва ли не в утробе матери [Hunter 2001: 143, 146].

Таким образом, при схожих «стартовых условиях» и в крайне близких традициях (на первую половину XVII в. и ирландская, и шотландская гэльская традиции опираются на один и тот же пул источников) конфессиональные и социальные различия у вполне подготовленных, по стандартам своего времени, исследователей приводят к двум полярным интерпретациям одного и того же кластера мифологических персонажей. Более того, симметричную «обратную связь» дает и сама традиция – если генеалоги и барды круга О'Клери и их потомки даже во второй половине XVIII в. с гордостью говорят о себе как о приятельствующих с Туата Де Дананн в пику британским властям и их ставленникам [Dinneen, O'Donoghue 1911: 112], то Роберт Кирк, согласно различным версиям местных быличек, был похищен фэйри, у которых весьма страдал [Henderson,

Cowan 2001: 172–173]. Таким образом, отношение исследователя к исследуемому рефлексировалось традицией, которая создает отражающий его ответный нарратив.

Литература

Моррис 2017 – *Моррис М.-В.В.* Образ Туата Де Дананн в трудах Джеффри Китинга и Михола О'Клири: фольклорно-мифологические контексты и соответствия. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/ma_program/student_works/M-V_Morris.pdf (дата обращения: 08.04.2018).

Dinneen, O'Donoghue 1911 – The Poems of Egan O'Rahilly with Introduction, Translation, Notes and Indexes together with Original Illustrative Documents / Ed. by Rev. Patrick S. Dinneen, M.A. and Tadhg O'Donoghue. London, 1911.

Henderson, Cowan 2001 – *Henderson L., Cowan E.J.* Scottish Fairy Belief: A History. Dundurn, 2001.

Hunter 2001 – *Hunter M.* The Occult Laboratory: magic, science and second sight in late seventeenth-century Scotland. Woodbridge, 2001.

Lang 1893 – Kirk R. The Secret Commonwealth of Elves, Fauns & Fairies: A Study in Folk-Lore & Psychological Research / Comment by Andrew Lang. London, 1893.

MacCarthy 1887 – Annals of Ulster: otherwise, Annala Senait, Annals of Senat: a chronicle of Irish affairs / Ed. by B. MacCarthy. Dublin, 1887.

O'Donovan 1856 – *O'Donovan J.* Annála Rioghachta Éireann. Annals of the Kingdom of Ireland by the Four Masters, from the earliest period to the year 1616. Edited from MSS in the Library of the Royal Irish Academy and of Trinity College Dublin with a translation and copious notes. Dublin, 1856.

Stewart 1916 – Ó Cléirigh M. Do ghabhálaibh Éirend / Ed. by Robert Alexander Stewart Macalister and Eoin Mac Neill. Dublin, 1916.

**«Переведенное» поле: особенности коммуникации
и анализ знания в иноязычных интервью¹**

В докладе речь пойдет о полевой работе автора, которая проводилась с привлечением переводчика на территории Казахстана среди местного казахского населения и представителей диаспоры, вернувшейся на свою историческую родину из Монголии и Китая. В этом контексте нас будет интересовать механизм преобразования наблюдений и знаний информанта, записанных в ходе интервью с переводчиком, в фольклорный текст, пригодный для описания и анализа.

Следует отметить, что все наши информанты, за исключением репатриантов и пожилого населения в отдаленных селах, владеют русским языком. Однако нередко собиратель сталкивался с ситуацией, когда информант по разным причинам отказывался говорить по-русски, заявляя прямо, что продолжит беседу только по-казахски с кем-либо из родственников или представителей местного сообщества. Обычно переводчика выбирали из местных жителей, что позволяло за короткое время наладить контакт с населением и пополнить список потенциальных информантов. В то же время нередкими были случаи, когда переводчик по собственной инициативе расширял круг своих функций: влиял на ход интервью, задавал тематику вопросов, предлагал свои интерпретации, становясь полноценным участником беседы.

Обобщая данный опыт, отметим, что экспедиционная работа в иноязычном поле имеет ряд коммуникативных особенностей, которые влияют на получение первичных полевых материалов и

¹ Работа выполнена в рамках проекта Российского научного фонда, проект № 14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

требуют к ним иного аналитического подхода, нежели работа в «родном» для собирателя языковом окружении. С одной стороны, особенности подобной коммуникации зависят от фигуры переводчика-посредника и степени его включенности в традицию, с другой — от целей собирателя и программы исследования.

Также при анализе мы должны учитывать следующие факторы, влияющие на результат интервью в трехсторонней коммуникации «собиратель — переводчик — информант»:

- установление вынужденной дистанции информанта с собирателем и невозможность полного включения в интервью. Как отметила Т.Б. Щепанская,

объект поисков этнографа обозначается в профессиональном фольклоре как *сказки, легенды, были, заговоры*, старинные *вещи*, а также неконкретизированные *смысл, тайна* — разные ипостаси знания. Причем это знание не столько об изучаемом народе, сколько принадлежащее этому народу, его духовный мир. В соответствии с концепцией «понимающей антропологии», как ее озвучил К. Гирц, исследователь культуры должен проникнуть в ее «воображаемую/образную вселенную» [Щепанская 2003: 170].

В интервью с переводчиком такой уровень постижения культуры и тем более проникновение в «образную вселенную» усложняется. Часто метафоры, пословицы и поговорки, малые речевые жанры остаются незамеченными переводчиком и выявляются благодаря чуткости собирателя, требующего особого пояснения. Поэтому в подобных экспедициях мы старались расшифровать весь материал вместе с переводчиком, восполняя все «забытое» в ходе интервью.

- Выбор коммуникативной стратегии переводчиком определяется его знанием традиции и пониманием целей интервью. Переводчик в ходе работы экспедиции получает новое знание своей традиции, и каждый раз оно становится частью его коммуникативной стратегии. В результате та-

кого «обучения» он начинает лучше понимать цели собирателя и пытается скорректировать интервью с намерением узнать как можно больше самому и помочь собирателю.

- Использование терминологии в процессе перевода. В ходе интервью собиратель старается не использовать определения жанров и другие термины метаописания. Чаще всего вопрос строится по описанию сюжета или других маркеров персонажей, однако, как выясняется в ходе проверки полученных материалов, переводчик распознает сюжеты, в том числе благодаря ранее полученным знаниям и школьной программе по литературе, и задает вопрос, ограничивая информанта рамками жанра (например, наша молодая переводчица использовала термины «легенда», «сказка», «рассказ»).
- Корректировка вопросов в процессе перевода в соответствии с интересами самого переводчика/собираателя. В ходе экспедиции переводчик осваивает весь опросник, знакомится с ответами на все вопросы и понимает, что собиратель хочет услышать. Именно поэтому часто, получая отрицательный или неполный ответ по сравнению с тем, что он слышал в предыдущих интервью, переводчик, примеряя статус собирателя, задает свои дополнительные вопросы, делая это не всегда корректно. Например, в одной из экспедиций переводчица, не получив удовлетворительный ответ, спросила, не знает ли информант текстов «поинтересней», чем то, что уже было рассказано, и попросила подумать еще.
- Цензура коллектива в действии: переводчик как носитель традиции пытается оценить ответы информантов и, получив несколько вариантов ответов на тот или иной вопрос, пытается убедить собирателя в правильности близкой ему версии.

Несмотря на все перечисленные факторы и особенности работы в поле с переводчиком, а в некоторых случаях это единствен-

ный способ сбора материала, мы получаем большой массив информации, который требует выработки методики его дальнейшей обработки и анализа. На примерах мы рассмотрим основные этапы обработки, анализа подобного материала и подготовки к публикации.

Большое внимание при анализе материала мы должны также уделить описанию самого процесса исследования, окружающей обстановке, поведению информанта и переводчика, их реакциям, изменению вариантов и интерпретаций, то есть наделить такой материал комментариями, помогающими не упустить важные детали и внетекстовые реалии, то есть всю «драматургию поля», как писала Т.Б. Щепанская [Щепанская 2003: 167].

Литература

Щепанская 2003 — *Щепанская Т.Б.* Полевик: фигура и деятельность этнографа в экспедиционном фольклоре (опыты автоэтнографии) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. Т. VI. № 2. С. 165–179.

Наталья Петрова
Российский государственный
гуманитарный университет

**«Фольклор» по-литовски:
краткий терминологический экскурс¹**

В литовском языке для обозначения предмета фольклористики используются два термина: заимствованный *folkloras* и собственно литовский *tautosaka* (от *tauta* — народ и *sakyti* — говорить). Обычные толковые словари (например, [Lietuvių kalbos žodynas; Dabartinės lietuvių kalbos žodynas]) и даже классические учебники по фольклористике (например, [Sauka 2007: 11]) приводят их как синонимы. Между тем, если сравнить употребление этих терминов и производных от них слов в работах литовских фольклористов, можно вычлениить определенные семантические нюансы (скажем, *фольклорный ансамбль* это всегда *folkloro ansamblis*, а не *tautosakos ansamblis*).

Я рассмотрела употребление данных терминов в научной периодике на примере одного из главных литовских рецензируемых журналов по фольклористике — «*Tautosakos darbai*» («Труды по фольклору»), издаваемого академическим Институтом литовской литературы и фольклора (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas²). Были отобраны статьи из раздела «Исследования» (т.е. не рецензии на чужие работы или юбилейно-некрологовые рассказы о других фольклористах, кроме того, не учитывались библиографические списки) за 2006–2007 и 2016–2017 гг. и с помощью программы «Sketch Engine»³ проведен анализ словоупотреблений в этих текстах ключевых терминов *folkloras*, *tautosaka*,

¹ Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда, проект № 14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

² <http://www.llti.lt/>

³ <https://www.sketchengine.eu/>

kultūra и *tradicija*, производных от них слов и словосочетаний с ними (*liaudies kultūra* — народная культура, *folklorinė tradicija* — фольклорная традиция и т.п.). Заметна тенденция к преобладанию в современных работах термина *tautosaka* и производных от него, хотя еще 10 лет назад *folkloras* лидировал (в корпусе текстов 2006–2007 гг. количество словоупотреблений термина *folkloras* и производных от него составляло 686, а для термина *tautosaka* — 417, тогда как в корпусе 2016–2017 гг. эти показатели равны 86 и 218 соответственно).

В целом такая тенденция вполне вписывается в общий контекст актуальной языковой политики Литовской республики, направленной на сохранение чистоты языка и борьбу с иностранными заимствованиями (см. об этом [Kalbos politika]). Однако логично предположить, что общая идея нашла некоторое теоретическое обоснование в фольклористических работах 2000-х гг. Программной в этом смысле можно назвать статью Л. Сауки, где он делает общий обзор истории науки о фольклоре в Литве и особо отмечает, что «одним из благоприятных исторических обстоятельств, которые привели к внутренней целостности литовской фольклористики, был тот факт, что в качестве названия предмета исследования было введено слово *tautosaka*, а не *folkloras*»⁴ [Sauka 2006: 58]. В подтверждение он напоминает читателям о множественных терминологических дискуссиях в мировой фольклористике, противопоставляя им конкретность литовского понятия *tautosaka*: «однородный объект, коллективное искусство слова, обычно реализуется в живом, произносимом или пропеваемом слове» [Там же: 58].

Чуть раньше попытка развести интересующие нас понятия делалась в учебном пособии по поэтике фольклора, написанном Б. Кербелите. Объясняя выбор названия для своей работы (*tautosakos poetika* а не *folkloro poetika*), исследовательница говорит о более широком значении заимствованного термина («он включа-

⁴ Здесь и далее перевод с литовского мой. — Н.П.

ет всё наследие традиционной культуры — не только песни, сказки, пословицы, но и обычаи, верования, танцы»), тогда как *tautosaka* ею определяется как «устное традиционное творчество» [Kerbelytė 2005: 5– 7].

Рассмотренные примеры экспликации терминологических предпочтений вкупе с выявленной тенденцией словоупотреблений позволяют задуматься о возможном вторичном движении в сторону филологизации литовской науки о фольклоре и сужения предметных границ (вспомним, что конец 1990-х гг. и начало 2000-х гг. в фольклористике повсеместно характеризовались расширением предметного поля и используемой методологии — об антропологическом повороте, об обновлении исследовательских интересов в литовской фольклористике см., например, [Matulevičienė 2009; Diskusija 2009]).

Литература

Dabartinės lietuvių kalbos žodynas 2015 — Dabartinės lietuvių kalbos žodynas // Lietuvių kalbos išteklių informacinė sistema. 2015. URL: <http://lkiis.lki.lt/dabartinis;jsessionid=12A60EEB842FA408A8F607E31A5E72D4> (дата обращения: 09.04.2018).

Diskusija 2009 — Ką ir kaip renkame šiandien // Tautosakos darbai. 2009. XXXVII. P. 179–197.

Kalbos politika — Kalbos politika / Valstybinė lietuvių kalbos komisija. URL: <http://www.vlkk.lt/kalbos-politika> (дата обращения: 09.04.2018).

Kerbelytė 2005 — *Kerbelytė B.* Tautosakos poetika: Mokymo priemonė etnologijos specialybės studentams. Kaunas, 2005.

Lietuvių kalbos žodynas 2017 — Lietuvių kalbos žodynas / Lietuvių kalbos institutas. 2017. URL: <http://www.lkz.lt/Visas.asp?zodis=folkloras&lns=-1&les=-1> (дата обращения: 09.04.2018).

Matulevičienė 2009 — *Matulevičienė S.* Antropologinės perspektyvos folkloristikoje: lietuvių fotografijos kontekstas // *Literatura*. 2009. № 51 (1). P. 95–108.

Sauka 2006 — *Sauka L.* Šiandieninio lietuvių tautosakos mokslo literatūrinis estetiškas užnugaris // Tautosakos darbai. 2006. XXXI. P. 58–65.

Sauka 2007 — *Sauka D.* Lietuvių tautosaka: Vadovėlis. Vilnius, 2007.

Концепт жертвоприношения в памятниках Борисоглебского цикла: к вопросу о языке описания русской культуры

Попытки найти язык для описания сложных явлений русской культуры предпринимались неоднократно. Чрезвычайно продуктивно для такого описания использование понятия *концепт* как некоего смыслового комплекса, переплетающегося с разнообразными явлениями культуры. Исключительно лингвистическое и синхронное понимание этого термина мало ориентировано на глубинные основания явлений и не учитывает их историко-культурной динамики. Невнимание к ней является ключевым недостатком известного словаря русской культуры [Степанов 2004].

Только учитывая динамику концепта, можно адекватно описать такие важные для русской культуры семантические комплексы, как святость, царская власть, юродство, душа и другие. Предметом нашего исследования является концепт жертвоприношения (жертвы, жертвенности), принадлежащий к числу наиболее сложных и древних универсальных концептов. Цель исследования жертвоприношения как концепта – во многом описать его в динамике и сложных связях со всем национальным культурным контекстом; мы считаем, что возможности для многовариантной реализации заложены внутри самого концепта, и актуализация тех или иных смыслов в разные исторические периоды отражает не только неограниченные возможности концепта, но и особенности становления русской культуры.

Источниками для его описания служат этнографические, мифологические, фольклорные, лингвистические, чисто исторические и другие данные. Сложность отображения динамики жертвоприношения на протяжении всей русской истории заставляет созна-

тельно ограничиться ранним периодом культуры, что оправдано, поскольку нельзя понять культуру любого периода без ее предыстории.

Поэтому отдельного комментария заслуживает книжность (по существу, основной источник для нашего исследования), представляющая своеобразное самоописание культуры (и ее составляющих) и, на наш взгляд, являющаяся таким культурным полем, в котором часто можно обнаружить следы отбора творческим сознанием ценностных и смысловых доминант, нереализованных, но зафиксированных в том или ином виде потенциальных идей, способных реализоваться в других историко-культурных условиях. Отбор этот свидетельствует о стремлении книжников привести текст в соответствие с далеко не очевидными им самим потребностями времени с опорой на всю предшествующую (как ни странно, и будущую) динамику используемого ими понятийного аппарата.

Так, концепт жертвы в текстах памятников Борисоглебского цикла актуализируется в принципиально новом для русского сознания понятии вольной жертвы и жертвы любви, необходимой для достижения спасения. Жертвоприношение само по себе является одной из форм отношений между человеком и разнообразными явлениями действительности. Для языческого сознания жертва – способ гармонизации мира, однако в памятниках происходит осмысление ее как преступления Святополка.

Так как приходится говорить о динамике всей культуры и ее «взрывах» [Лотман 1992], задача исследователя концепта во многом сводится к определению пунктов, на которых происходили разнообразные модификации и развилки смыслов и отношений между ними, и описанию этих процессов с учетом многообразия языков описания и методов, среди которых можно выделить герменевтику, сюжетно-мотивный анализ, семиотический, социально-психологический, сравнительно-исторический (в пределах одной культуры) методы, типологизацию, семанализ (см., напр. [Кристева 2013]); важным представляется и метод ис-

торической феноменологии, ценный своим вниманием к точно фиксируемым состояниям явлений (см. исследование категорий русской средневековой культуры [Юрганов 1998]).

Преемственность отдельных концептов позволяет говорить о цельности культуры и существенной роли исторической памяти. Жертва Бориса и Глеба осмысливается книжниками с учетом языческого мирозерцания [Попович 2017], сами же тексты становятся местом семантической развилки, в которую будет вовлечена последующая ранняя литература, посвященная определению прецедентов святости, осмыслению трагических событий истории и приданию смысла человеческому поведению.

Литература

Кристева 2013 – *Кристева Ю.* Семиотика: исследования по семанализу / пер. с фр. Э.А. Орловой. М., 2013.

Лотман 1992 – *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992.

Попович 2017 – *Попович А.И.* Языческий субстрат в культе святых Бориса и Глеба: вектор христианской перекодировки // Вопросы всеобщей истории. 2017. № 19. С. 137–145.

Степанов 2004 – *Степанов Ю.С.* Константы: Словарь русской культуры. 3-е изд., испр. и доп. М., 2004.

Юрганов 1998 – *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998.

Исследовательская программа позднего Дюркгейма в современных Memory Studies: время, ритуал, сакральное

Большое количество эмпирических работ в русле Memory Studies, написанных социологами, антропологами, историками, культурологами и т. д., затеняет тот факт, что для указанного трансдисциплинарного направления отсутствует четкая теоретическая рамка, которая позволила бы встроить полученные данные в заданную объяснительную модель [Олик 2012]. Указанная ситуация открывает необходимость прояснения парадигмальных границ Memory Studies для нахождения релевантного теоретического языка, который может быть использован в дальнейших описаниях.

Искомый теоретическим языком, позволяющим приблизиться к пониманию феномена коллективной памяти, оказывается язык дюркгеймианской социологии. Апелляция к идеям Дюркгейма и его школы в лице Хальбвакса является общим местом большинства исследователей, работающих в русле Memory Studies [Gensburger 2016], однако непосредственно наследию позднего Дюркгейма уделяется сравнительно мало внимания. Таким образом, в рамках данной работы анализируются представленные в «Элементарных формах» [Durkheim 1995] исследовательские интуиции, что позволило приблизиться к обозначению аксиоматического ядра современных Memory Studies.

Первый элемент рассматриваемой теоретической программы связан с дюркгеймианской теорией коммеморативных ритуалов [Durkheim 1995: 374–391; Misztal 2003; Васильев 2014], направленных на то, чтобы влиять на эмоциональное и ментальное состояние членов сообщества. Коммеморативные ритуалы способствуют вхождению членов сообщества в состояние коллективного бурле-

ния, наполняют сакральные объекты и коллективные представления о прошлом эмоциональной силой, связывают их друг с другом в синхроническом и диахроническом измерении. В свою очередь символы способствуют сохранению эмоционального заряда и закрепляют коллективные представления о прошлом на уровне космологий. С другой стороны, символы необходимы для усиления и направления коллективного бурления в моменты исполнения ритуала. Символы прошлого наделяются смыслом в настоящем посредством коллективно исполняемых практик (ритуалов), и только уже созданный и зафиксированный в сознании символ может быть побудителем к коллективному действию. Символы и коллективные представления являются связанными, они элементы общей системы знания.

Помимо символов посредством ритуальной практики конструируются категории мышления (уровень социальной эпистемологии [Роулз 2014]), которые основаны на переживании опыта коллективной жизни. Так, категории мышления (к примеру, категории классификации, пространства, времени) становятся рамками, в которые встраивается коллективная память, где представления о прошлом классифицируются и упорядочиваются в пространстве и временной последовательности [Watts Miller 2000].

На уровне дюркгеймианской социологии знания [Куракин 2011; Роулз 2014; Oegin 2016] коллективная память понимается как символически опосредованная и эмоционально окрашенная система коллективных представлений о прошлом, которая создается, поддерживается и возобновляется в ходе коммеморативных ритуалов и является основой групповой солидарности. Коллективная память может иметь сакральный характер [Misztal 2004] и описываться через соотношение сакрального чистого / сакрального нечистого (подр. см. [Durkheim 1995: 382–417; Куракин 2011]) и сакрального/профанного.

В конечном итоге, дюркгеймианская исследовательская программа предполагает изучение того, как прошлое ритуально

воссоздается и классифицируется в настоящем, почему одни события могут вызывать коллективную ностальгию и восприниматься как светлые, а другие подвергаются запрету и забвению либо становятся культурной травмой [Александр 2012]. Таким образом, рассмотренная модель может быть успешно использована в качестве эпистемологического, методологического и институционального основания современных Memory Studies.

Литература

Александр 2012 – Александр Дж. Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. 2012. № 3. С. 5–40.

Васильев 2014 – Васильев А.Г. Воплощенная память: коммеморативный ритуал в социологии Э. Дюркгейма // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 2. С. 141–167.

Куракин 2011 – Куракин Д.Ю. Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. 2011. № 3. С. 41–70.

Олик 2012 – Олик Дж. Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии // Социологическое обозрение. 2012. Т. 11. № 1. С. 40–74.

Роулз 2014 – Роулз Э.У. Эпистемология Дюркгейма: незамеченный аргумент // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 2. С. 84–140.

Durkheim 1995 – *Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life* / Emile Durkheim; Translated and with an Introduction by Karen E. Fields. New York, 1995.

Gensburger 2016 – *Gensburger S. Halbwachs' studies in collective memory: A founding text for contemporary "memory studies"?* // Journal of Classical Sociology. 2016. Vol. 16. Issue 4. P. 396–413.

Misztal 2003 – *Misztal B. Durkheim on Collective Memory* // Journal of Classical Sociology. 2003. №. 3. P. 123–143.

Misztal 2004 – *Misztal B.* The Sacralization of Memory // European Journal of Social Theory. 2004. № 7 (1). P. 67–84.

Oegin 2016 – *Oegin A.* Durkheim as a sociologist of knowledge: Rudiments of a reflexive theory of the concept // Journal of Classical Sociology. 2016. Vol. 16 (1). P. 7–20.

Watts Miller 2000 – *Watts Miller W.* Durkheimian Time // Time & Society. 2000. Vol 9. Issue 1. P. 5–20.

Закавказские духоборцы: этнографическая традиция и полевой опыт

Духоборцы — представители религиозного движения, зародившегося в XVIII в. в южных губерниях России и на территории Слободской Украины, — в 1840-х гг. были переселены в Закавказье и вплоть до 1980-х гг. составляли относительно изолированное конфессиональное сообщество. Современные этнографические публикации, посвященные духоборцам, очень немногочисленны и фрагментарны, поэтому представляется важным обсудить этнографические тренды в истории исследований духоборчества и опыт собственной полевой работы в их свете.

Специфика интересующего меня материала состоит в том, что вокруг духоборческой конфессиональной культуры сложился устойчивый образ, в рамках которого религиозное диссидентство могло трактоваться по-разному в зависимости от определенного социального запроса. Диахронически прослеживая трансформации этого образа, можно начать с того, что духовным христианам (как и хлыстам) чиновниками вменялась «квакерская ересь» — их неортодоксальность связывалась с заимствованным характером учения. Высокопоставленные чиновники-масоны (прежде всего, И.В. Лопухин) были склонны видеть в духоборчестве мистическую доктрину, толстовцы [Иникова 2000] и революционные демократы [Эткинд 1998] — реализацию исконного народного стремления к антиклерикальному утопическому анархизму. В дальнейшем экзотизации образа духоборцев послужила советская этнография, оттесняющая религиозное в сферу культуры, см. [Кормина, Штырков 2015].

Как ни удивительно, современные исследователи духоборцев продолжают подходить к их культуре со схожих позиций. Напри-

мер, С. А. Иникова, посвятившая статью духоборческим и молоканским съездам 1990-х гг., обсуждает возможность «возрождения» этих религиозных культур, фразеологически совпадая с саморепрезентацией самих информантов [Иникова 1998]. Более удачной альтернативой при изучении духоборцев мне представляется подход, предполагающий фокус на различных формах религиозных практик, см. [Панченко 2002: 63–96].

В этом контексте интересна та конфигурация, которая возникает при сочетании усвоенного информантами образа собственной культуры на уровне репрезентации с «практической религией». Первичной точкой удивления в таком случае становится разрыв между репрезентационными установками и практиками, который продуктивно рассматривать с точки зрения взаимодействия духоборческой культуры и интерпретирующей ее интеллектуальной традиции. В некотором смысле выбранное поле, вероятно, представляет собой пример, на котором можно рассуждать об эффективности взаимодействия методов исторического исследования с полевой работой.

В докладе будет представлена попытка рефлексии опыта полевой работы в общине закавказских духоборцев (д. Гореловка, р-н Самцхе-Джавахети, Грузия) в контексте существующей этнографической традиции. Доклад основан на материалах экспедиции 2016 г. в рамках магистерского исследования, выполненного на факультете антропологии ЕУСПб.

Литература

Иникова 1998 — *Иникова С.А.* Проблемы этноконфессиональных групп духоборцев и молокан. Фактор этноконфессиональной самобытности в постсоветском обществе / отв. ред. М.Б. Олкотт, А. Малащенко. М., 1998. С. 84–104.

Иникова 2000 — *Иникова С.А.* Роль «толстовства» и толстовцев в движении кавказских духоборцев 1890-х годов. Толстовский сборник-2000. Тула, 2000.

Кормина, Штырков 2015 — *Кормина Ж.В., Штырков С.А.* Строительство религии в постсоветском ландшафте: вопросы технологии и дизайна // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / ред. Ж.В. Кормина, А.А. Панченко, С.А. Штырков. СПб., 2015. С. 7–46.

Панченко 2002 — *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество. М., 2002.

Эткинд 1998 — *Эткинд А.М.* Хлыст: Секты, литература и революция. М., 1998.

**Устойчивость жанрово-стилевых
доминант как способ верификации
взаимодействия культур (на примере
юртовской и карагашской традиций
Астраханского края)**

В этномузыкологии в качестве способов верификации как типических (наддиалектных), характерных для того или иного этноса, так и диалектных признаков выступают устойчивые «музыкально-фольклорные типы» (термин И.И. Земцовского), жанрово-стилевые признаки, музыкально-стилевые доминанты локальных традиций, включающие в себя мелодические, ритмические, ладовые структуры.

Они же дают возможность обоснования процессов межэтнических взаимодействий, сложившихся и укрепившихся в контактных зонах в результате длительного историко-культурного взаимодействия. Одной из таких контактных зон является Астраханская область.

Юртовские татары и ногайцы-карагаши относятся к самобытным этническим группам тюркоязычного населения, предки которых жили в низовьях Волги еще в древности. В XVIII в. С.Г. Гмелин писал о юртовцах как о первых основателях Астрахани и как о потомках золотоордынских ногаев [Гмелин 1777]. Выходцами из Большой Ногайской Орды, оформившимися в специфическую группу, считает их современный историк В.М. Викторин [Викторин 1991: 46–50]. Отсчет заселения юртовскими татарами низовий Волги начался, согласно архивным данным, с 1580 г. [Кидирнязов 1999: 152]. Ногайцы-карагаши – выходцы из Малой Ногайской Орды, располагавшейся в Прикубанье, обосновались в Астраханском крае в XVIII в. [Сызранов 2007: 21–33].

Тесному контактированию на протяжении веков способствовал полукочевой (в степи, в юртах) образ жизни. Юртовских татар называли также ногаями / ногайскими татарами; ногайцев-карагашей – кундровскими татарами, что способствовало смешению их этнонимов и восприятию их иноэтническими группами как единой.

В процессе исторического развития юртовские татары контактировали с туркменами, со средневожскими татарами-переселенцами (казанскими, мишарями, кряшенами, касимовскими татарами). Ногайцы-карагаши, кроме юртовских татар, тесно контактировали с туркменами [Сызранов 2012: 12], с казахами [Керейтов 2000: 96].

В эпическом творчестве юртовских татар и ногайцев-карагашей бытовал общий жанр *хушаваз/кошаваз*, не характерный для татар и для ногайцев основных территорий расселений, что позволяет выделить этот жанр в качестве локального (диалектного), объединяющего музыкальные традиции этих двух групп. Исполнение эпических жанров как у юртовских татар, так и ногайцев-карагашей сопровождалось игрой на кылкобызе – разновидности струнного хордофона. Помимо сопровождения эпических жанров кобыз применялся в практике ногайских и казахских шаманов *бакши* при совершении магических ритуалов.

Юртовские татары и ногайцы-карагаши на протяжении долгого периода сохраняли общий для обеих этнических групп уникальный инструментальный жанр *сазда сойлэшу* – ‘разговор на сазе’. Однако, даже принимая во внимание тот факт, что юртовские татары заселили Астраханскую землю раньше, чем ногайцы-карагаши, нельзя утверждать первичную принадлежность жанра «разговора» к юртовской традиции, поскольку в практике исполнителей бытовали различные формы «разговора». Так, в юртовской свадебной традиции «разговор» мог дублировать плач невесты, а у ногайцев-карагашей бытовать в виде свадебных наигрышей, связанных с выражением особого праздничного настроения сватов. Жители юртовского села Три Протока вспоминали, что посред-

ством этого закодированного музыкального языка могли общаться не только влюбленные пары, но и подруги (с мансарды домов) и даже ссориться соседи. У ногайцев-карагашей «разговор» мог иметь конкретное название и носить приуроченный характер.

Типологически схожие явления в татарской, казахской и карагашской традициях прослеживаются в жанре свадебной песни *Яр-яр*. Отметим, что песни Яр-яр входят в песенную традицию ногайцев, туркмен основных территорий расселения [Карданова 1993: 60–76].

В данных локальных жанрах вокального и инструментального пластов юртовского и ногайско-карагашского фольклора объединяющими являются гemitонные (диатонические) структуры. Они выступают в качестве отличительных типологических признаков, характеризующих локальную традицию двух групп. К типологическим отличительным признакам относятся особенности ладоинтонационной организации напевов и наигрышей. Так, в интонационных словарях выделены группы интоном, обладающие свойствами типовых и выступающие в качестве стабильных компонентов. В то же время экспедиционные данные показывают, что интонационный словарь и ритмические структуры фольклора юртовцев и карагашей представляют разные ладоинтонационные системы, находящиеся в состоянии тесного контакта.

Таким образом, выявление жанрово-стилевых доминант как способов верификации, определение их общих контекстов бытования либо процессов взаимовлияния, а также соотношения бытования жанров с жанрами основных территорий расселения этносов, первичности принадлежности к той или иной этнической группе требует предельной от исследователя корректности.

Литература

Викторин 1991 – *Викторин В.М.* Интерстадиал (к перерыву постепенности этнического развития при присоединении Нижнего Поволжья к Российскому государству) // Материалы четвертой краеведческой конференции. Астрахань, 1991. Ч. 1. С. 46–50.

Гмелин 1777 – *Гмелин С.Г.* Путешествие по России для исследования трех царств природы. Ч. II. Путешествие от Черкаска до Астрахани и пребывание в сём городе: с начала августа 1769 года по пятое июня 1770 года. СПб., 1777.

Карданова 1993 – *Карданова Б.Б.* Обрядовые песни ногайцев (к характеристике жанров) // Вопросы искусства народов Карачаево-Черкесии: сб. науч. трудов / Ред. И.А. Шаповалова. Черкесск, 1993. С. 60–76.

Керейтов 2000 – *Керейтов Р.Х.* О культурном взаимодействии народов Юга России в этнической истории ногайцев // Развитие и взаимодействие национальных культур как фактор стабильности межэтнических отношений в полиэтническом регионе: материалы всеросс. науч.-практич. конференции. Астрахань, 2000. С. 96–98.

Кидирниязов 1999 – *Кидирниязов Д.С.* Ногайцы в известиях русских, западноевропейских и восточных авторов XV–XVIII вв. Махачкала, 1999.

Сызранов 2007 – *Сызранов А.В.* Ислам в Астраханском крае: история и современность. Астрахань, 2007.

Сызранов 2012 – Астраханские туркмены: история и современность / Сост. и отв. Ред. А.В. Сызранов. Астрахань, 2012.

**Классификация как язык описания,
или Когда традиционная терминология бывает бессильна**

В отечественной фольклористике отсутствует четкая классификация так называемой несказочной прозы – текстов традиционной народной культуры с установкой на достоверность. Имеющаяся в научном обиходе жанровая терминология, получившая отражение, в частности, в структуре действующих вузовских учебников по устному народному творчеству, во-первых, не покрывает всего многообразия текстов, бытующих в традиции, во-вторых, недостаточно четко определяет границы обозначаемых понятий («былички», «бывальщины», «легенды», «предания» и др.). Тем не менее, решение этой методологической проблемы представляется важным, так как классификация явлений сама по себе является способом их познания и верификации полученного знания: если классификация непротиворечива и способна охватить весь эмпирический материал, то это является свидетельством ее научной состоятельности.

Классификация предполагает выявление значимых, существенных характеристик объектов, по которым они могут быть последовательно противопоставлены. Ставший традиционным для устной прозы содержательный критерий, на мой взгляд, не является универсальным основанием для классификации текстов. Так, в соответствии с этим признаком тексты, отражающие демонологические представления, принято называть быличками (бывальщинами и др.), а тексты, отражающие представления, связанные с христианской религией, – легендами. Однако в реальной дискурсивной практике эти тематические области в традиции сосуществуют в единстве и соответствуют одной картине мира. Носитель традиции в высказывании может интерпретировать описываемое

событие как опосредованное и вмешательством высших сил, и духов-демонов. В одном и том же тексте могут одновременно находить отражение как демонологические, так и христианские представления (собственно, христианская религия предполагает существование падших духов, и идеологического противоречия здесь нет).

Сюжетные особенности текста в сочетании с тематическим критерием также не могут служить релевантным критерием определения жанра. Так, описание конкретного случая контакта человека с мифологическим персонажем, отмечаемое всеми исследователями как характерное именно для былички, наблюдается и в текстах с сакральными персонажами (например, в описаниях видений, предзнаменований и т. п.). Такие тексты в традиции бытуют, но исследователи либо избегают их квалифицировать – не относят ни к быличкам, ни к легендам, либо относят одновременно к тому и другому классу (ср.: термин «легенда-быличка» в исследовании Ю.М. Шеваренковой [Шеваренкова 2003]).

На мой взгляд, данный подход (классификация по «потусторонним» персонажам в зависимости от их статуса – сакрального или демонического) справедлив, если рассматривать только фабулаты – оформленные традиционные сюжетные тексты, отделенные от ситуации произнесения и не предполагающие включения рассказчика в ситуацию текста. В меморатах, эксплицируемых в ситуации спонтанного повседневного речевого общения, действуют иные принципы, и в этой сфере, видимо, можно говорить только о существовании речевых жанров, а не собственно фольклорных.

В сюжетных текстах-меморатах, помимо «потустороннего» персонажа, всегда присутствует человек, причем вполне реальный – рассказчик, и он проявляет себя в тексте на всех уровнях: как субъект речи, сознания, восприятия, дейксиса. Форма мемората предполагает обязательное наличие канонической речевой ситуации – ситуации, когда говорящий и слушающий находятся в одном времени и пространстве [Lyons 1977: 637; Падучева 1996:

259], причем говорящий произносит «свой собственный» текст, является его «автором» [Толстая 2010: 55], и мир текста позиционируется как невымышленный (совпадает с миром коммуникантов) [Падучева 1995].

Наблюдения показывают, что для таких текстов характерен речевой, а не нарративный режим употребления языковых единиц [Падучева 1996: 265] и дейксис текста ориентирован на говорящего и актуальную речевую ситуацию, – это первичный, а не вторичный дейксис, характерный для художественного нарратива [Падучева 1996: 265–271; Успенский 2011]. Все эти особенности сближают мемораты – как «демонического», так и «сакрального» содержания – с разговорной речью.

На основании изложенного кажется целесообразным в качестве основного критерия, описывающего тексты устной традиционной культуры, предложить признак личной и неличной формы, и далее уже в рамках каждой формы использовать тематический критерий.

Литература

Падучева 1995 – *Падучева Е.В.* В.В. Виноградов и наука о языке художественной прозы // Известия РАН. Серия литературы и языка. Т. 54. № 3. 1995. С. 39–48.

Падучева 1996 – *Падучева Е.В.* Семантические исследования. Семантика времени и вида в русском языке. Семантика нарратива. М., 1996.

Толстая 2010 – *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.

Успенский 2011 – *Успенский Б.А.* Дейксис и вторичный семиозис в языке // Вопросы языкознания. 2011. № 2. С. 3–30.

Шеваренкова 2003 – *Шеваренкова Ю.М.* Легенды-былички как жанровая разновидность фольклорной легенды // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Сер.: Филология. 2003. № 1. С. 52–57.

Lyons 1977 – *Lyons J.* Semantics. Cambridge, 1977. Vol. 2.

**«Жизненная ойкумена» в культуре
маргинальных сельских подростковых сообществ
(полевые методики выявления и описания)**

Молодежная культура в современном социуме представляет собой отдельную фольклорную традицию. Публикации, так или иначе касающиеся молодежной культуры, появились еще в 1930-е гг., однако всплеск интереса к этому феномену связан с протестными движениями конца 1950–1960-х гг., когда молодежь стала осознаваться как источник социальных проблем в обществах Запада [Щепанская 2014: 13]. Основная черта этой культуры — отказ от доминирующей культурной модели и закрытость обществ. Для исследования таких закрытых маргинальных зон наиболее подходит метод включенного наблюдения. Включенный метод, который предполагает умение исследователя становиться значимым и необременительным для других, дает возможность для системного сбора всего объема материала, изучения структурных звеньев самосознания [Мухина 2010: 159]. Этот метод применялся для собирания молодежного репертуара в д. Городецк Пинежского района Архангельской области. Записывать материал у подростков оказалось возможным, лишь сменив статус «чужого» на «своего». «Чужие» для них — мир взрослых, при контакте с которым они избирают совсем иную модель поведения, нежели в своем закрытом обществе, более традиционную. Но за пределами семьи, внутри своей культуры маргинальная зона четко структурирована и каждому отведена своя определенная роль.

Структурируя понятие молодежной культуры, можно выделить следующие критерии [Громов 2017]:

1. Молодежность (старший подростковый и младший юношеский возраст).

2. «Уличность» (основное время участники проводят, находясь на улице).

3. Участие в «группировке» (наличие самоидентификации себя как участника группы).

В ходе исследования были выделены критерии для дифференциации данных возрастных группировок. Прежде всего, наличие в каждой из них своего лидера. Также отмечено, что в рамках каждой группы имеется свой определенный локус, в котором подростки уединяются от взрослых, и время суток, в которое участники отрываются от семьи и собираются вместе. В рамках каждой группы доминируют свои установки и интересы. Часть доклада посвящена тем, кто находится на периферии данных закрытых возрастных групп, и тем, кто из этих групп вышел. Выявлена и ярко выраженная доминация городских детей над сельскими, стремление быть ближе к городской культуре, вовлеченность в популярные молодежные интересы через интернет и социальные сети.

Таким образом, в докладе будет предпринята попытка методологического анализа методики сбора фольклорно-этнографической информации в маргинальных закрытых сельских разновозрастных подростковых группах, полученной в результате экспериментального соединения в собирательской практике этного и эмного подходов. Материал, записанный от подростков, соотносится с общей сельской традицией, что в конечном итоге позволяет судить о том, встроен он в нее или же, напротив, самодостаточен.

Литература

Мухина 2010 — Мухина В.С. Метод включенного наблюдения в этнопсихологии // Развитие личности. 2010. № 2. С. 147–163.

Щепанская 2004 — Щепанская Т.Б. Система: тексты и традиции субкультуры. М., 2004.

Громов 2017 — Громов Д. «А че борзый такой?»: кто такие «пацаны» и как они появляются в городах // Бумага. 2017. 25 дек. URL: <https://paperpaper.ru/patsan/> (дата обращения: 09.04.2018).

**Драма или детектив? Массмедийное
сопровождение судебного процесса
над чиновниками (на примере
судебного процесса над Алексеем Улюкаевым)**

В эпоху информационного общества очевидна зависимость отношения к политике от той информации, которую общество получает через СМИ. Рассматривая одни вопросы и оставляя в тени другие, СМИ формируют политические приоритеты общества, среди которых и борьба с коррупцией.

Существует большое количество работ, предметом исследования которых являются СМИ, противодействующие коррупции. Однако исследователи освещают преимущественно задачи антикоррупционной политики, не углубляясь в анализ языковых средств для достижения поставленных задач. Наше исследование показывает, каким образом СМИ конструируют мир справедливости и неотвратимости наказания за коррупционные преступления на фоне стереотипов и схем, используемых журналистами, которые не позволяют аудитории сформировать собственное мнение.

Влияние массмедиа в данном исследовании изучается с опорой на теорию фрейм-анализа (Г. Бейтсон, И. Гофман, Р. Энтман и др.). Выявленные системы фреймов соотносятся с доминирующими медийными нарративами, а также рассматриваются в контексте правил построения детективных нарративов.

Целью данного исследования является построение фрейм-сценария медийного сопровождения судебного процесса над чиновниками на примере судебного процесса над А. Улюкаевым.

Исследовательский вопрос заключается в предположении существования маловариативного сценарного фрейма «новости о судебном процессе над чиновником», используемого СМИ для

конструирования неотвратимости наказания за коррупционные преступления.

Методологической основой исследования послужила теория каскадной активации фреймов Р. Энтмана. Использовались также метод контекстуального анализа для выделения фреймов, метод трансформации для выявления скрытых синтаксических связей языковых единиц, а также метод сравнительного анализа для выявления различий в использовании фреймов российскими СМИ.

Эмпирическую базу исследования составляют российские газеты: «РБК», «РИА Новости», «Газета.ru», «Lenta.ru», «Главное», «Коммерсантъ», «КПРФ Новости», «Новая Газета», «Вестник 24», «Заголовки.ru». Статьи отбирались по ключевым словам «А. Улюкаев», «арест», «уголовное дело», «экс-министр экономического развития РФ».

Материал собирался с ноября 2016 г., на данный момент объем эмпирической базы составляет 160 000 знаков с пробелами.

В докладе будет представлен комплекс фреймов, раскрывающий особенности действий различных СМИ, сопровождающих на каждом этапе судебный процесс, а создаваемый нарратив о судебном преследовании будет проанализирован в сравнении с правилами создания детективов.

Лекции и семинары

Оскорбление чувств, или Антрополог на грани нервного срыва

С момента своего зарождения антропология постоянно ставила перед учеными множество сложных морально-этических вопросов, связанных с взаимодействием между собирателями/исследователями и информантами. По мере развития дисциплины такого рода вопросов становилось не меньше, а больше. При этом общий интерес изучаемых к методам и результатам исследований неуклонно рос; всё чаще возникали ситуации, когда информанты, ознакомившись с научными работами «о себе», оставались ими недовольными и считали необходимым требовать их запрета и/или существенных корректировок.

Нередко непростыми были и отношения между антропологами и представителями власти, у которых недовольство могут вызывать как «нежелательные» темы исследования, так и выводы, полученные в ходе научной работы. Сложными и противоречивыми были отношения антропологов и представителей бизнеса, они могли варьироваться от продуктивного сотрудничества в русле прикладной антропологии до прямого антагонизма, в некоторые эпохи подпитываемого популярностью левых идей среди исследователей-гуманитариев. Наконец, все чаще возникают ситуации, когда работы антропологов вызывают критическую реакцию в различных слоях общества, когда одно и то же исследование одними читателями может быть раскритиковано как «оскорбление чувств верующих», в то время как другие читатели с негодованием видят там «пропаганду предрассудков и суеверий».

Развитие современных средств коммуникаций, резко облегчивших доступ к результатам работы исследователей всем желающим, дополнительно осложняет ситуацию, поскольку оскорбленные читатели теперь легко могут выразить свое негодование

напрямую автору, причем оскорбительные комментарии в социальных сетях являются далеко не самой неприятной формой подобного общения. Исследователь, особенно тот, кто занимается темами, которые болезненно воспринимаются в современном обществе (религия, миграция, гендерные вопросы и т.д.), постоянно рискует оказаться «на линии огня», стать жертвой цензуры или самоцензуры. Именно на этой стадии идеи и выводы исследования могут под внешним давлением претерпевать существенные изменения.

Экспериментальный семинар «Оскорбление чувств» направлен на то, чтобы в игровой форме разобрать наиболее типичные ситуации, в которых может оказаться современный исследователь, столкнувшийся с внешним давлением в процессе работы. Каждый участник семинара сможет почувствовать себя «антропологом на грани нервного срыва», которому в стрессовой ситуации срочно нужно будет разработать стратегию «выхода из кризиса». В то же время все выбранные проблемы будут рассматриваться с двух точек зрения: и со стороны «оскорбивших», и со стороны «оскорбленных». Можно предположить, что практические навыки, полученные на семинаре, будут полезными для молодых исследователей, особенно для тех из них, кто живет и/или работает в тех странах, где оскорбление чувств является уголовно наказуемым преступлением.

Геометрия образа, или Визуальные модели в иконографии

Любая иконографическая система как естественный язык базируется на собственной «грамматике» и «лексике», понимание которых необходимо для корректного прочтения визуального текста. В лекции речь пойдет о приемах и моделях, которые использовались в византийско-русской иконографии и позволяли кодировать необходимые иконописцам сообщения, выстраивая изображение как рассказ.

Нарративизация плоскостного образа без привлечения письменного текста – важнейшая задача восточно-христианского искусства, которое в постиконоборческий период стремилось наполнить изображение смыслами, эксплицирующими истинную/скрытую суть и символическую значимость изображенных событий (в Московской Руси эти задачи по-новому актуализировались в XVI в. и особенно в XVII в., что привело к резкому усложнению иконографического языка). Для того чтобы наполнить изображение необходимыми, зачастую сложно дополняющими друг друга смыслами, применялись как знаки – символы, маркеры, жесты – так и геометрические приемы. Последние относятся к уровню не «лексики», а «грамматики» визуального языка – это модели, которые позволяют выстроить изображение на уровне структуры, параллельно наполняя его необходимыми фигурами и, следовательно, конкретным содержанием.

Вопрос о том, как изображать, в восточнохристианской традиции не был прописан в виде текстовых инструкций – он решался благодаря копированию образцов (разрозненных или сведенных воедино, как в Лицевых подлинниках), усвоению визуальных знаков, моделей и множества неписаных правил. Реконструкция ико-

нографического языка в этом плане подобна работе над словарем и грамматикой языка естественного – экспликация закономерностей, формирование тезауруса, описание смысловесных единиц и моделей. При этом отдельную исследовательскую проблему представляет рецепция смыслов основными адресатами – зрителями-современниками и ближайшими потомками создателя образа. О том, насколько полно и корректно по отношению к авторскому замыслу изображение считывалось определенными людьми в определенные периоды, можно судить по историческим свидетельствам, зачастую весьма скудным, а начиная с XIX в. благодаря изучению устной традиции. В этом плане научная реконструкция смыслов позволяет восстановить не столько воспринимаемую/считываемую, сколько заложенную семантику, т. е. прочесть сообщение полнее, чем было способно большинство его зрителей в разные эпохи. В свою очередь, такая реконструкция позволяет сопоставлять исходное послание со вторичными вернакулярными интерпретационными моделями, изучая не только сам язык, но и его функционирование в социуме.

Геометрии христианской иконографии (геометрическому и семантическому синтаксису) посвящены монографии Б.А. Успенского [Успенский 2005] и Б.В. Раушенбаха [Раушенбах 2002], а также целый ряд специальных работ. Тем не менее, многое в этой области остается плохо описанным или вовсе не описанным. На лекции мы рассмотрим серию важнейших геометрических приемов, которые позволяли иконописцам и иллюминаторам кодировать смыслы в визуальный ряд:

- сочетание прямой, обратной перспективы и аксонометрии;
- аспектива;
- принцип суммирования для передачи движения;
- суммирование зрительских ракурсов при демонстрации объектов;
- способы отображения внутреннего пространства.

Литература

Раушенбах 2002 – *Раушенбах Б.В.* Геометрия картины и зрительное восприятие. СПб., 2002.

Успенский 2005 – *Успенский Б.А.* Семиотика искусства: Поэтика композиции. Семиотика иконы. Статьи об искусстве. М., 2005.

Ложная оппозиция: язык описания vs. реальность «поля»

Это лекция о том, почему само противопоставление процедур верификации идее «теоретического языка описания» является ложным и каково происхождение этой оппозиции. Мы кратко коснемся проблемы онтологической и эпистемической верификации, а также ключевого для социологической методологии тезиса о контингентности знания и мира.

Как работает «язык описания»?

В этой лекции мы попытаемся на конкретных кейсах разобрать несколько «операторов», заложенных в исследовательской оптике социологов. Отдельно остановимся на проблеме «перевода» и «трансфера» концептов из одной аналитической рамки в другую.

Когда объекты дают сдачи: кейс по военной истории идей

Как в современной философии и социологии знания решается проблема агентности объекта исследования и какие альтернативы «ползучему эмпиризму» и «книжному априоризму» были предложены в социологической теории конца XX — начала XXI в.

Историко-культурный контекст сожжения книг в Берлине 10 мая 1933 года

В последние годы существования Веймарской республики на волне глобального экономического кризиса и политической дезориентации подавляющего части населения активизируются радикально настроенные силы как левого (Коммунистическая партия Германии), так и правого (Национал-социалистическая рабочая партия Германии) толка. Но если для коммунистов, ориентированных на прогрессивную социально-политическую модель будущего, прошлое необходимо было преодолеть и отвергнуть, то для националистов идеализированный и мифологизированный образ об историческом пути Германии и германства (*Deutschtum*) стал одним из ключевых идеологических императивов.

После прихода к власти национал-социалисты начинают вести политику подчинения всех сфер жизни государства собственной идеологии. Процесс установление контроля над всеми общественными и политическими институтами, получивший название *Gleichschaltung* [Штолляйс 2017], не только проходил на законодательном уровне, но и включал в себя ритуально-символические действия, ориентированные на укрепление одних мифологических конструкций и демифологизацию других. В частности, это нашло свое отражение в борьбе с антинемецкими проявлениями в искусстве и литературе и провозглашении возврата к исконным немецким идеалам, к германскому духу и ценностям.

Именно в этой логике необходимо рассматривать одно из ключевых событий первых месяцев нахождения нацистов у власти — сожжение книг перед Берлинским университетом 10 мая 1933 года. Это был жест, преследовавший как минимум две цели:

- 1) на практическом уровне — подчинение университетов и контроль за академическим и студенческим сообществом;
- 2) на символическом уровне — «очищение» германской науки, искусства и литературы от «чуждых» ей элементов.

Предметом рассмотрения доклада является прослеживание и анализ ритуально-символического содержания этой акции, которая, как представляется, имела отсылку к созданному классической немецкой историографией XIX столетия мифологическому образу Мартина Лютера как непримиримого борца и героического носителя немецкой религиозной глубины и противника усиления западного влияния. В данном случае, вслед за В.Н. Топоровым, «уместно понимать миф скорее как ту смыслостроительную конструкцию, которая вполне может быть осознана, понята и использована в контексте мифо-ритуального целого, где в архаичной триаде мысль — слово — дело как бы снимается противопоставление составляющих ее членов, и которая приобретает статус некоей общезначимой парадигмы — как сознания, так и поведения». [Топоров 1995: 476–477].

Мифологические представления о Мартине Лютере, бросившем в огонь в 1520 г. папскую буллу, в которой осуждались его действия и проповеди, вдохновили немецкое студенчество на воспроизведение этого жеста сначала в 1817 г. — «Вартбургское празднество» [Hardtwig 1992], а затем и в 1933 г. [Verweyen 2000].

Таким образом, эта акция, с одной стороны, провозглашала преемственность немецкого исторического пути от М. Лютера к А. Гитлеру, а с другой — должна была отсылать к истокам немецкой культурной самобытности и подчеркивать исключительность немецкой культуры, а не свидетельствовать о варварстве. Иными словами, этот жест не был разрывом с немецкой культурной традицией, а был ее логичным продолжением, что, в свою очередь, приносило дополнительную легитимизацию режиму и, кроме того, актуализировало архаичные по своей сути практики прошлого.

В этом смысле рассмотрение данной темы также напрямую затрагивает теоретические и методологические установки истори-

ческой науки, в частности, проблему символической репрезентации прошлого, коммеморативных практик, исторических мифов и национальной идентичности, что является одними из наиболее востребованных и обсуждаемых направлений последних лет в мировой историографии [Репина 2011].

Литература

Репина 2011 — *Репина Л.П.* Историческая наука на рубеже XX–XXI вв.: социальные теории и историографическая практика. М., 2011.

Топоров 1995 — *Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995.

Штолляйс 2017 — *Штолляйс М.* История публичного права в Германии: Веймарская республика и национал-социализм. М., 2017.

Hardtwig 1992 — *Hardtwig W.* Zivilisierung und Politisierung. Die studentische Reformbewegung 1750-1818. // Darstellungen und Quellen zur Geschichte der deutschen Einheitsbewegung im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Bd. 14., 175 Jahre Wartburgfest. Studien zur politischen Bedeutung und zum Zeithintergrund der Wartburgfeier. Heidelberg, 1992. S. 31–61.

Verweyen 2000 — *Verweyen T.* Bücherverbrennungen. Heidelberg, 2000.

Материал лингвистических исследований и языковые выборки

На лекции мы обсудим проблему выбора достоверного материала в исследованиях, связанных с лингвистической типологией – наукой, занимающейся выявлением наиболее общих закономерностей языков, не связанных генетически и не контактирующих друг с другом.

Сначала мы рассмотрим собственно материал типологических исследований. Поскольку язык нам не дан в непосредственном наблюдении, лингвисты при выявлении языковых законов используют как тексты, в том числе корпуса, и метод анкетирования, так и грамматики языков. Однако грамматики существуют лишь для 15–20% языков мира, причем описанные языки часто распределены неравномерно на языковой карте. Кроме того, многие грамматики, написанные несколько десятилетий назад, не отражают важной для адекватного описания информации.

Поскольку исследовать все 7000 языков, существующих на земле, не представляется возможным (кроме того, по оценке [Bakker 2011], существующие в настоящее время языки представляют около 3% языков, которые когда-либо существовали), для получения объективных знаний о языках лингвисты используют языковую выборку.

Первые выборки, созданные для изучения универсальных явлений в языке, датируются началом второй половины XX в., ср. [Greenberg 1963]. Несмотря на несбалансированность этих выборок, значительная часть результатов исследований, основанных на них (в частности работ о порядке слов), остается актуальной до сих пор. Уже в это же время ученые обратили внимание на типы смещений, которых следует избегать при формировании выбор-

ки. В первую очередь лингвисты обращали внимание на генетический и ареальный фактор.

В последующих работах был рассмотрен ряд более дискуссионных факторов, которые лингвист должен учитывать при формировании репрезентативной выборки, таких, например, как типологическое смещение (языки с одинаковыми значениями некоторых параметров типологического варьирования), библиографическое смещение (следует ли выбирать наиболее описанные языки в каждой группе или нет), культурное смещение (ряд исследователей считает, что некоторые фрагменты языковой системы, например, морфемная структура числительных, могут быть обусловлены влиянием культурных факторов, ср., например, [Bakker 2011]).

Далее мы рассмотрим способы формирования выборок и выделим те, которые обеспечивают наиболее достоверные результаты. Мы изучим произвольные выборки, вероятностные выборки, выборки наибольшего разнообразия языков и выборки по группам. Для последнего типа выборок мы рассмотрим принципы отбора групп, количества представителей в каждой группе и их состава, изучим алгоритмы формирования выборок, предназначенные для избегания генетического смещения, ср. [Rijkhoff et al. 1993; Rijkhoff & Bakker 1998; Bickel 2008], рассмотрим зависимость размера выборки от исследуемого параметра языкового варьирования. В заключение мы обсудим, каким образом отбираются языки для проведения исследований по внутригенетической типологии.

Литература

Bakker 2011 – *Bakker D.* Language Sampling // *The Oxford Handbook of Linguistic Typology* / Ed. by J.J. Song. Oxford, 2011.

Bickel 2008 – *Bickel B.* A refined sampling procedure for genealogical control // *STUF – Language Typology and Universals*. 2008. № 61. P. 221–233.

Greenberg 1963 – *Greenberg J.H.* Some Universals of Grammar with Particular Reference to the Order of Meaningful Elements // *Univer-*

sals of Human Language / Ed. by J.H. Greenberg. Cambridge, 1963. P. 73–113.

Rijkhoff et al. 1993 – *Rijkhoff J., Bakker D., Hengeveld K., Kahrel P.* A method of language sampling // *Studies in Language*. 1993. № 17.1. P. 169–203.

Rijkhoff & Bakker 1998 – *Rijkhoff J., Bakker D.* Language sampling // *Linguistic Typology*. 1998. № 2. P. 263–314.

История идей как наука о формах

Слово «идея» может означать весьма различные объекты: не только содержательные тезисы, пропозиции или алгоритмы практических действий (вплоть до политических лозунгов или технических чертежей), но также понятия и философские концепты, абстрактные логические формы, служащие для построения конкретно-содержательных мыслей. Эти абстрактные формы представляют особый вызов для исторического исследования: в силу своей обобщенности они должны были бы быть и вневременными, но на самом деле поддаются исторической датировке. Их можно исследовать чисто формально, безотносительно к акту их высказывания, безотносительно к их истинности или практической эффективности (эти критерии вообще неприменимы к столь абстрактным объектам), зато существенно, что они трансдискурсивны и трансмедиальны, способны включаться в различные (даже конкурирующие) дискурсы, получать вербальные, образные и даже действенные манифестации. В таком бескорыстно-«художественном» состоянии мышления, где с трудом проводится граница между идеей и метафорой, можно зато разыскивать некоторые особо продуктивные интеллектуальные формы, которые не просто образуют «умственный инструментарий» той или иной культуры, но способны оплодотворить умственную жизнь последующих эпох. Их потенции, возможно, не исчерпаны и ныне, и в этом пункте история идей смыкается с исторической герменевтикой.

**Сюжет как симптом,
или Как фольклористы интерпретируют
городские легенды**

В статьях 1970-х гг. Алан Дандес упрекал фольклористов за исключительное внимание к устройству фольклорных текстов и настаивал на необходимости изучать не только то, что текст собой представляет, но также интерпретировать его значение, то есть пытаться понять, почему он распространяется в данной группе [Dundes 1971; Дандес 2003]. Эта идея стала практически общим местом в urban legend studies, где почти каждый исследователь рассматривает сюжет легенды как некое «спрятанное сообщение» [Karferer 1987], которое он должен расшифровать для понимания причин ее существования.

На лекции предполагается рассмотреть несколько вопросов, связанных с производством интерпретации городских легенд, в частности, показать, как устроен процесс этого производства, продемонстрировать лежащие в его основе теоретические допущения и обсудить достоверность результатов, а также выделить основные объяснительные модели.

Теоретики urban legend studies выделяют несколько подходов к объяснению современных легенд, в том числе психоаналитический: в разных типологиях с ним могут соседствовать, например, «социологический» [Renard 1999] или «лингвистический» подходы [Brunvand 2012]). Представителями психоаналитического подхода считаются авторы, использующие в своих работах фрейдистскую терминологию (Алан Дандес, Майкл Кэрролл и несколько французских исследователей). Я собираюсь показать, что любая интерпретация легенды, отвечающая на вопрос «почему», а не «как», является «психоаналитической» по своим герменевтическим

установкам и степени научной достоверности. Во-первых, все такие интерпретации руководствуются характерной для психоанализа «герменевтикой подозрения». Они исходят из убеждения, что текст легенды представляет собой закодированный месседж о психологическом состоянии распространяющей его группы (психоаналитик видит такие закодированные сообщения в снах, навязчивых действиях и соматических симптомах пациента). Смысл этого месседжа неочевиден для взгляда не-исследователя и принципиально недоступен носителю сюжета, он обнаруживается и декодируется исследователем. Так же, как пациент не понимает значения своего симптома без помощи психоаналитика, так, например, и распространители т.н. «Орлеанского слуха» (циркулирующей по нескольким провинциальным французским городам истории о том, будто хозяева модных магазинов вовлекают девушек в проституцию), и подумать не могли, что, рассказывая друг другу эту историю, они на самом деле выражали страх утраты контроля за молодежью [Karpferer 1987: 111]. Во-вторых, как и психоаналитические толкования, такие интерпретации легенд не фальсифицируемы (что, согласно концепции Карла Поппера [Поппер 1983], лишает их статуса научности). Сталкиваясь с разными версиями интерпретации одного и того же сюжета, мы не можем опровергнуть ни одну из них. Например, нам сложно решить, кто из интерпретаторов известной городской легенды «Runaway Grandmother» (истории о загадочной пропаже трупа внезапно умершей бабушки) прав: Линда Дег, считающая, что в легенде отразился страх перед возвращением ходячего покойника [Dégh 1968], или Алан Дандес, утверждающий, что сюжет воплощает тайное желание молодых избавиться от хлопот со стариками и их трупами [Dundes 1971].

Как получаются такие разные ответы на вопрос, почему возникает и живет сюжет легенды? Отвечая на него, исследователь обычно проделывает две операции. Сначала (1) он ищет (и обязательно находит) социальные факторы, создающие в обществе психологический дискомфорт — вызывающие агрессию, страх,

тревогу, нереализуемые желания. Затем (2) он показывает, как именно легенда позволяет обществу справиться с ними. На этом втором этапе, при определении механизма функционирования легенды, и начинаются различия (и проблемы с верификацией). Одни исследователи считают, что функция легенды состоит в артикуляции дискомфортных эмоциональных состояний и именно в этом видят ее терапевтический эффект: в символической и индизобразительной форме легенда формулирует проблему, которую группа не в состоянии вербализовать другим способом. Таким образом Бест и Хориучи [Best, Horiuchi 1985] объясняют популярность легенды об отравленных хэллоуинских лакомствах, пугавшей американцев в конце 1960-х — начале 1970-х гг. Другие исследователи обнаруживают, что легенда предлагает аудитории символическое решение некоторой проблемы — компенсирует чувство коллективной вины или реализует подавленные желания группы (в этом ключе, как правило, интерпретирует фольклорные сюжеты Алан Дандес). Третьи полагают, что легенда дает обществу психологически эффективный способ сопротивления некоторым угрожающим его спокойствию реалиям (так Диана Голдштейн [Goldstein 2004] объясняет нарративы о ВИЧ-инфицированных иголках, подстерегающих людей в разных общественных местах).

В каких случаях мы можем говорить о более или менее достоверных интерпретациях? Существуют сюжеты, к которым одинаково легко применяются все три способа объяснения, при этом ни одно из них не выглядит убедительнее прочих (не поддается опровержению, по Попперу). В этом случае очевидно, что выбор одной из трех перечисленных объяснительных моделей задан исключительно оптикой исследователя. Однако, находятся и сюжеты, в которых легко обнаружить, например, артикуляцию социальных проблем, но даже при большом желании сложно увидеть их символическое решение.

Литература

Дандес 2003 — *Дандес А.* Проекция в фольклоре: в защиту психоаналитической семиотики // Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М., 2003. С. 72–107.

Поппер 1983 — *Popper K.* Предположения и опровержения. Рост научного знания // Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы. М., 1983.

Brunvand 2012 — *Brunvand J.* Encyclopedia of Urban Legends. Updated and expanded edition. Santa-Barbara, 2012. Vol. 1.

Dégh 1968 — *Dégh L.* The Runaway Grandmother // Indiana Folklore. 1968 (1). P. 68–77.

Dundes 1971 — *Dundes A.* On the Psychology of Legend // American Folk Legend: A Symposium / ed. by D. Wayland. Berkeley and Los-Angeles, 1971. P. 21–36.

Goldstein 2004 — *Goldstein D.E.* “Banishing All the Spindles from the Kingdom”: Reading Needle-Prick Narratives as Resistance // Goldstein D.E. Once Upon A Virus. University Press of Colorado, Utah State University Press, 2004.

Kapferer 1987 — *Kapferer J.-N.* Rumeurs: Le plus vieux média du monde. Paris, 1987.

Renard 1999 — *Renard J.-B.* Rumeurs et légendes urbaines. Paris, 1999.

Русский язык в Москве и в Санкт-Петербурге, или Всё ли мы знаем про «поребрик»?

В марте 2018 г. исполнится 100 лет, как Москва стала столицей, а Петербург, тогда Петроград, утратил статус имперского центра. При этом петербургская речь до сих пор престижна, в отличие от других региональных вариантов русского языка, на которых говорят, скажем, в Краснодаре, Екатеринбурге или Тюмени – при всем уважении к их жителям. До сих пор не умолкают споры-переклички о забавных различиях между московской и петербургской речью. Существует очень ограниченный набор региональных пар-символов (*поребрик* vs. *бордюр*, *пышка* vs. *пончик* и др.), который широко известен и используется как своего рода опознавательный знак в общении между петербуржцами и москвичами. Однако в действительности различия между петербургской и московской речью не исчерпываются этими парами и в целом устроены несколько тоньше, чем мы привыкли думать. В лекции будут обсуждаться два тезиса.

Во-первых, между петербургской и московской речью гораздо больше лексических различий, чем слов в символическом списке. Например, все москвичи так или иначе слышали про *бадлон*, но немногие сталкивались с истинно петербургским словом *гипрок*.

Во-вторых, в совокупности различия между речью двух городов носят гораздо менее жесткий характер, чем принято считать. Как правило, различия скорее количественные (разные слова имеют разную частотность), чем качественные (в одном регионе используется одно слово, в другом – другое). Второе обстоятельство заставляет лингвиста применять количественные методы при сборе и анализе данных. Соответственно, в лекции мы будем обсуждать, откуда можно брать количественные данные об использовании

тех или иных лексических единиц в регионах и как их потом анализировать.

Наконец, мы обсудим несколько мифов о петербургской речи. Один из них состоит в том, что петербургская речь самая правильная, то есть близкая к литературной норме. На примере глагола *ехать* мы увидим, что это не всегда верно.

Схожесть мифологических традиций: география или родство?

В исследования по сравнительной фольклористике довольно регулярно встречаются утверждения о том, что какая-то мифологическая традиция близка или далека от какой-то другой мифологической традиции. В случае близких традиций такого рода утверждения в достаточной степени тривиальны, однако в случае более отдаленных традиций, например, когда говорится, что мифологии Амазонии имеет сходство с меланезийской, данное высказывание становится куда более нетривиальным. Представляется, что интересно было бы разработать инструмент, который позволил бы формализовывать подобные утверждения.

В своем докладе я попытаюсь на материале каталога мифологических мотивов Ю.Е. Березкина (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>) формализовать поиск ответа на вопрос, чего больше в сходстве мифологических традиций — сходств, вызванных контактами и географической близостью этносов, или же сходств, связанных с древним родством этих традиций. Выбор в качестве материала каталога Ю.Е. Березкина связан с его большой полнотой и разнородностью по сравнению с более локальными указателями. Хотя следует отметить, что, несмотря на огромный и не имеющий равных охват данных, каталог ни в коем случае нельзя считать исчерпывающим и полным, это обстоятельство отчасти является препятствием для простого статистического анализа — в большинстве случаев мы ничего не можем сказать про факты отсутствия чего бы то ни было: мы не знаем, обусловлено ли это случайностью, и в реальности у традиции существует некоторый мотив; связано ли это с проблемами с записью этой традиции или же это действительно факт, и данного мотива в данной традиции действительно нет. С другой стороны, из-за огромного объема каталога учет только ко-

личества сходств между традициями может ввести в заблуждения: так, многие небольшие традиции демонстрируют наибольшее количество сходств с русской лишь в силу того, что русская традиция содержит одно из самых больших количеств мотивов. В связи с этим автор в качестве формальной меры сходства решил использовать так называемый коэффициент связности.

Результаты проведенного анализа оказались в каком-то смысле противоречивыми: так, если взять все традиции, носители которых сейчас говорят на языках, относящихся к алтайской языковой семье, и построить на основании количества общих мотивов своего рода дерево мифологий, оно окажется довольно близко к тому, что получается по результатам анализа языковых данных, с другой стороны, если строить не дерево, а связный граф, то он будет иметь скорее общее с географическим распределением традиций, а кроме того, не удастся выделить ни одного мотива, специфичного для этой языковой семьи.

В докладе также пойдет речь о том, какие существуют препятствия для передачи мотивов, ведь хотя в большинстве случаев в соседних традициях наблюдается значительная общность мотивов, существуют и исключения из этого.

Можно ли построить идеальное «дерево» языков

В смежных с лингвистикой дисциплинах принято принимать как своего рода данность то, что существует некоторое объективное представление о языковом родстве, которое имеет довольно большое значение для решения вопроса о степени близости культур. Что точно известно: какие языки более родственны друг другу, а также какие языки между собой совсем неродственны.

Однако с точки зрения сравнительно-исторического языкознания это, как кажется, не вполне так. Во-первых, идея языкового дерева при всей ее естественности является не единственной. Родство языков вполне может быть представлено и в форме более сложного графа, например, включающего разного рода изолинии.

Во-вторых, даже если предполагать, что древесная модель оптимальна для описания языкового родства, встает вопрос, на основании чего следует строить дерево. Разные исследователи по-разному отвечают на него: так, можно учитывать грамматические и лексические параллели, а также пытаться установить порядок произошедших с праязыком изменений.

Одними из основных методов, применяемых сегодня для установления генеалогической классификации языков, являются методы, основанные на учете сходств и различий на материале относительно короткой выборки слов, относящихся к базисной лексике. В этом случае деревья генерируются автоматически в той или иной программе, причем далеко не всегда исследователь полностью контролирует эту программу. Это создает ряд очевидных трудностей, поскольку, во-первых, разные методы могут давать различные результаты на одних и тех же данных. Во-вторых, в силу природы самих данных один и тот же процент межъязыкового сходства может соответствовать довольно различному расстоянию от праязыка.

В лекции предполагается рассмотреть, во-первых, основные методы, используемые для построения языковой классификации, показать, как представление об этом менялись в течение времени со времен построения первых деревьев в Средние века. Во-вторых, показать, как деревья зависят от полноты данных и от выбора программы для анализа, а также от возникающих в процессе работы погрешностях. И в-третьих, затронуть вопрос о границах применимости классификации языков и поговорить о том, в каких случаях языковая структура не может быть установлена, а родство доказано или опровергнуто имеющимися на сегодняшний день методами.

Рекомендуемая литература

Бурлак С.А., Старостин С.А. Сравнительно-историческое языкознание: учебник для студ. высш. учеб. заведений. М., 2005.

Бюджет времени православного священника

Семинар основан на полевых материалах исследования «Священник в церкви и обществе: анализ бюджетов времени». Исследования представляло собой наблюдение и проведение интервью с современными российскими священниками с целью определить их роли и идентичности на основе времязатрат.

Задача конкретного семинара — дать участникам представление о том, как в одном исследовании совмещаются данные разного рода: визуальные, интервью, включенное наблюдение, фиксация бюджета времени. И как такие полевые наблюдения соотносятся с внешним дискурсом о священниках.

Семинар представляет собой смоделированную ситуацию работы с полевыми данными. В самом начале будет дан краткий обзор существующих в социологии религии классификаций современных православных священников (требоисполнители и душепопечители, консервативные и либеральные, сельские и городские и т.д.).

Работа на семинаре будет проходить в малых группах. Каждая группа получит пакет полевых материалов (каждая свой собственный). В пакет материалов будут входить разного рода полевые записи: фотографии храма, отрывок записи бюджета времени в течение одного дня, отрывок из интервью, отрывок из дневника наблюдения.

Рассмотрев материалы, группа должна будет составить портрет священника, предположить его характеристики на основе существующих концепций и свои собственные.

Ход семинара

Рассказ о проекте. Краткое описание того, как появилась идея исследования и как строилась выборка.

Рассказ о современных концепциях классификации священников. Будут перечислены основные концепции и то, с какой целью их авторы классифицируют священников.

Деление на группы, объяснение задания. Желательно чтобы в семинаре принимали участие 3–4 группы по 5–7 человек.

Выполнение задания в группах. Презентация заданий в группе. Представитель группы вкратце рассказывает о том, какие материалы они получили и к каким выводам пришли на их основе.

Подведение итогов.

В конце каждая группа получит портрет священника, составленный во время проведения исследования, и сможет сверить свои догадки с наблюдениями во время проекта.

**Язык описания «народной религиозности»:
терминология как отражение герменевтики
(на примере русской и польской научных школ)¹**

В лекции будет рассмотрен процесс формирования и эволюции терминов, обозначающих такой феномен, как «народная религиозность», в русском и польском научных языках с конца XIX до начала XXI в. Сравнение двух терминологических систем отражает не только разницу научных взглядов, но и конфессиональные особенности «работы» церкви с традиционной культурой в православной и католической средах. Изменение в течение примерно полутора веков терминологического аппарата, обозначающего всю совокупность проявлений религиозности в повседневной деятельности католиков и православных, репрезентирует изменение герменевтических подходов к данному явлению, включая его границы, его соотношение с канонической религией, с одной стороны, и с национальной традицией, с другой, а также его характерные признаки. Под «народной религиозностью» мы понимаем проекцию канонической религии на всю сферу повседневной деятельности разных групп общества, проявляющуюся в конкретных практиках и текстах [ср.: Панченко 1998: 11–12].

Основная особенность герменевтики «народной религиозности» в истории отечественной науки заключается в том, что исследование этого феномена происходило исключительно в рамках светских научных дисциплин (фольклористики, позже — этнолингвистики и культурной антропологии), в связи с чем «народную религиозность» принято рассматривать как часть фольк-

¹ Работа выполнена в рамках проекта Российского научного фонда, проект № 14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

лорной традиции, в большинстве своем как особенность традиционной, т.е. в основном крестьянской культуры. Можно указать на почти полное отстранение от обсуждения этой проблемы со стороны канонического православного богословия, которое до сих пор отказывается видеть в «народной религиозности» целостную, воспроизводящуюся систему и в полном соответствии с «теорией пережитков» рассматривает ее как «отдельные проявления язычества», с которыми следует не взаимодействовать, а бороться.

Подобная точка зрения отразилась в отечественной научной терминологии XIX — начала XX в. Характерные для этого периода термины «народные суеверия», «народные верования», во-первых, содержали в себе явные оценочные коннотации (суеверие — ‘заблуждение’, ‘ложное верование’), а во-вторых, представляли данное явление не как систему, а как отдельные «пережитки», все еще сохраняющиеся среди низших, необразованных слоев общества, преимущественно крестьян, на что указывало определение «народный».

Еще более сильные оценочные смыслы содержит термин «двоеверие», активно употреблявшийся для описания неканонических форм религиозности в работах отечественных фольклористов вплоть до 60–70 гг. XX в. (этот термин в своих работах использовали А.Н. Веселовский, Е.В. Аничков, Вяч. Вс. Иванов, Н.И. Толстой и др.). Сами слова «двоеверец», «двоеверие» пришли в научный язык из средневековых нравоучительных текстов, где первоначально обозначали православного христианина, склоняющегося к какой-либо другой вере, например к католицизму или к ереси.

В своих работах отечественные фольклористы, как правило, ограничивались исследованием данного феномена в рамках лишь православных традиций, отсюда термины «народное православие», «бытовое православие». Лишь на рубеже XX–XXI вв. им на смену приходят термины с более широким значением — «народная религиозность», «народное христианство».

Основная особенность отношения к исследуемому феномену в истории польской науки заключается в том, что он являлся и яв-

ляется в большей степени объектом изучения со стороны польского Костела и официальной католической теологии и в меньшей степени со стороны светских дисциплин. Таким образом, в польских гуманитарных дисциплинах «народная религиозность» осмыслиется скорее не как часть фольклорной традиции, а как прямое, хотя и не вполне каноническое продолжение католической веры в широком круге внецерковной жизни, центром которой является Костел. Поэтому в течение всего XX в. теоретическое описание этого явления и круг терминов вырабатывались в первую очередь католическими священниками-теологами, работавшими в Католическом университете в Люблине. К их числу относится и Стефан Чарновский [Czarnowski 1982: 366–401], впервые предложивший термин “*religijność ludowa*” («(просто)народная религиозность»), обозначивший границы этого понятия и его характерные черты. Важно, что Чарновский описал неканоническую религиозность не как механическое соединение христианских и нехристианских элементов, а как операционную систему, представляющую собой «отпечаток» всей совокупности элементов жизни данного общества на канонической религии. В польской, как и в русской науке, первоначально интересующий нас феномен рассматривался только в рамках крестьянской традиции (ср. значение *ludowy* ‘простонародный’). К числу его релевантных характеристик относятся: связь с повседневной жизнью; чувственный и практический характер такого типа религиозности; преобладание обрядовых форм над доктринальными; преобладание этических норм над богословскими постулатами; коллективный, общественный характер такой религиозности; отсутствие интеллектуальной рефлексии над философской стороной своей веры.

На рубеже XX–XXI вв. под влиянием западных исследований в области культурной антропологии на смену термину “*religijność ludowa*” в польской науке пришел термин “*religijność przetrzymywania*” («проживаемая религиозность»), близкий понятию «повседневная религиозность» и противопоставленный «религии посту-

латов». Эта смена терминов означала и смену научных взглядов на исследуемое явление, которое перестало ассоциироваться лишь с традиционной крестьянской культурой и расширило свои границы до всех социальных страт данного общества.

Литература

Панченко 1998 — *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

Czarnowski 1982 — *Czarnowski St.* Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego // *Wybór pism socjologicznych.* Warszawa, 1982. S. 366–401.

Дополнительная литература

Недзьведзь А. От «народной религиозности» к «проживаемой религии»: дискуссия в польской антропологии религии // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2016. № 3. С. 172–188.

Królikowska A.M. Elementy “ludowe” w religijności współczesnej? // *Opuscula sociologica.* 2014. № 4. S. 5–15.

Religijność ludowa: ciągłość i zmiana / red. W. Piwowarski. Lublin, 1983.

**Житейское vs. научное психологическое знание:
сходство, различия, взаимодействие**

Психологи довольно часто сталкиваются с ситуациями, когда житейские представления о себе и собственных психических процессах отличаются от тех научных моделей, которые предлагают исследователи. Особо остро встает этот вопрос в процессе подготовки начинающих специалистов, когда студенты, решившие стать психологами, сталкиваются с многочисленными противоречиями собственного житейского опыта и того, что предлагает психологическая наука. Еще острее и досаднее подобные противоречия проявляются в ходе междисциплинарных столкновений, когда представители других научных дисциплин при обсуждении психологических и околопсихологических вопросов транслируют либо собственные житейские убеждения, либо устаревшие научные модели, вышедшие из употребления около столетия назад.

При этом для того, чтобы объяснить студентам сходства и различия между их житейским опытом и наукой, старшие коллеги смогли предложить некоторые конвенциональные решения. Во-первых, при описании житейских знаний делается акцент на их конкретности в сравнении с более обобщенным научным знанием. Во-вторых, житейский опыт носит интуитивный характер, в то время как научные модели рациональны и вполне осознанны. В-третьих, передача житейского знания значительно затруднена, а научного — нет. В-четвертых, важным отличием являются источники получения житейского знания. В случае житейского знания к основным источникам относятся собственные наблюдения и размышления, а в случае научного — еще и эксперимент. Ну и наконец, пятое отличие связано с преимуществом научной психологии в том, что она располагает уникальным и обширным факто-

логическим материалом, недоступным носителям житейской психологии (см., напр., [Петухов, Столин 1989; Гиппенрейтер 2002]).

Однако подобные решения совершенно не подходят для ситуации междисциплинарного столкновения. С одной стороны, просто потому что сама психологическая наука устроена значительно сложнее и разнообразнее, чем рассказывают первокурсникам. С другой стороны, потому что серьезное обсуждение соотношения житейского и научного знания сопряжено с экспликацией дисциплинарных решений фундаментальных проблем демаркации научного знания, соотношения теории и факта и определения правил легитимизации используемого методического инструментария. В лекции будут рассмотрены основные современные решения проблемы соотношения житейской и научной психологии, а также ключевые научные исследования житейской психологии.

Литература

Гиппенрейтер 2002 — *Гиппенрейтер Ю.Б.* Введение в общую психологию. М., 2002. С. 6–11.

Петухов, Столин 1989 — *Петухов В.В., Столин В.В.* Психология: метод. указ. М., 1989. С. 5–11, 18–21.

Эксперимент в науках о поведении

Эксперимент является гипотетико-дедуктивным методом и широко используется в первую очередь в естественных науках как основной способ выявления причинно-следственных взаимосвязей. Логика построения экспериментального исследования позволяет не только оказывать заранее выбранное экспериментатором воздействие на изучаемое явление или предмет, но также измерять результат именно этого воздействия. Такой эффект достигается за счет контроля всех других возможных причин получаемого результата. Именно с этим фактом связаны как основная сложность построения и использования эксперимента, так и его основные преимущества.

Доклад будет посвящен эксперименту как методу получения знаний и основным особенностям экспериментального планирования. В докладе будут раскрыты такие понятия, как зависимая переменная, независимая переменная, побочная переменная, экспериментальная группа, контрольная группа. Будут приведены примеры для каждого из этих понятий, а также рассмотрены основные экспериментальные планы и наглядно продемонстрированы сложности их построения.

Основной сложностью в планировании эксперимента является учет всех побочных переменных, которые могли повлиять на результат совместно с зависимой переменной. Контроль побочных переменных позволяет установить какой именно вклад, в получаемый эффект вносит интересующая нас переменная. Как правило изучаемые явления имеют сложный характер: на них оказывает свое влияние большое количество факторов. И только используя экспериментальный метод, можно оценить, какое влияние оказывает каждый из этих факторов на изучаемое явление.

Всю совокупность побочных переменных, с которыми исследователям приходится сталкиваться в экспериментах, можно разделить на два типа. Первый тип включает в себя побочные переменные, связанные именно с самой экспериментальной процедурой и с особенностями ее проведения. Здесь насчитывается большое количество так называемых эффектов, т.е. таких особенностей экспериментальной процедуры, которые прямо или косвенно оказывают определенное влияние на результаты эксперимента. В качестве примера можно привести «галло-эффект», который заключается в воздействии общего впечатления о чем-либо (явлении, человеке, вещи) на восприятие его частных особенностей. Еще одним примером может служить «эффект тестирования»: люди, выполняющие одно и то же тестовое задание, во второй раз выполняют его лучше, чем в первый, даже если между этими тестовыми заданиями был значительный перерыв во времени. Эти и другие эффекты, связанные с экспериментальной процедурой, будут также рассмотрены в докладе.

Второй тип побочных переменных включает в себя возможные интерпретации полученных результатов, которые отличаются от изначального предположения, для проверки которого и был задуман конкретный эксперимент. Как известно, одни и те же результаты можно объяснить исходя из разных теорий. Однако экспериментальный метод позволяет проверить альтернативные объяснения результатов, для установления наиболее вероятного из них.

Конечно, эксперимент не является идеальным методом, как и любой метод, он имеет свои минусы и ограничения. Очень важным моментом является связь эксперимента с теорией. Хороший эксперимент не существует в отрыве от теории, так как, будучи гипотетико-дедуктивным методом, эксперимент как раз и направлен на проверку теоретических предположений.

**Теория относительности фольклорного факта,
или Что мы, собственно, изучаем¹**

В лекции обсуждаются некоторые эпистемологические аспекты получения фольклорно-антропологического знания. Особенности данного предмета обусловлены целым рядом факторов, каждый из которых не обязательно узко специфичен только для фольклора — они могут характеризовать объекты изучения в разных научных дисциплинах (по-видимому, как гуманитарных, так и естественных), однако подобные общенауковедческие проблемы здесь обсуждаться не будут.

(1) Природа объекта изучения фольклористики — почти исключительно устная, без участия каких-либо фиксированных форм. Это позволяет непосредственно соприкоснуться с устным текстом любого типа лишь в момент его исполнения/изложения, и только подобная естественная манифестация данного объекта заслуживает названия фольклорного факта как такового. Сколь угодно подробно транскрибированные и технически обеспеченные записи (а исследователь работает именно с ними) принципиально недостаточны и исключают охват предмета во всех его измерениях, что обычно хорошо (а иногда — весьма остро) осознается фольклористами-«полевыми». Соответственно, синкретический устный текст может остаться в памяти наблюдателя в виде комплексного впечатления, но в лабораторию ученого попадает не он, а его транскрипции, разные формы его фиксации и «замеры», сделанные в экспедиционных условиях.

(2) Сближение устного текста с письменным (видимо, неизбежное для человека книжной культуры, каковым является любой ис-

¹ Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда, проект № 14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

следователь) провоцирует отношение к этому тексту как к «конечному продукту», подобному литературному произведению, тогда как он представляет собой лишь звено в коммуникативной цепи традиции и в этом смысле является «промежуточной» формой. Даже в рамках относительно устойчивых жанровых структур (например, эпических) никакое фольклорное исполнение не может претендовать ни на «полноту», ни на «окончателность» устного текста — мы всегда имеем дело только с одной из его манифестаций в череде возможных вариантов, спроецированных в прошлое и в будущее. Все прочее является лишь реконструкцией, а не эмпирической данностью.

(3) Фольклорная традиция складывается из «текстов» (в широком, семиотическом смысле этого слова, не только из вербальных). Однако данное утверждение является истинным только в первом приближении. «Культурный текст» — лишь внешняя репрезентация традиции, в основу которой, недоступную прямому наблюдению, входят, с одной стороны, представления данного общества о природе, человеке и социуме («картина мира» в ее мифологическом, аксиологическом и прочих аспектах), а с другой — коммуникационные и генеративные программы, обеспечивающие трансмиссию «сообщений», управляющие порождением «культурных смыслов» и самих «текстов культуры». Следует учитывать, что эти сущности, скрытые в «черном ящике» традиции, описываются скорее как модели, чем как сама познаваемая реальность.

(4) Наконец, количество имеющихся в наличии фольклорных записей может характеризовать не «плотность» традиции и интенсивность ее бытования, а степень освоенности региона собирателями, что надо иметь в виду не только при использовании статистических данных, которые в этом плане не всегда безусловно репрезентативны, но и при сравнительном анализе разных традиций, в одной из которых сюжет может быть представлен единственной случайной записью, а в другой, лучше обследованной, — десятком зафиксированных вариантов.

Одним из важнейших факторов доказательности исследования (да и его общей успешности) является отрефлексированность самого познавательного процесса. При этом весьма существенно, насколько исследователь отдает себе отчет в природе того материала и тех данных, с которыми он работает, того инструментария, который он использует, и тех продуктов анализа, которые он получает в результате.

Дмитрий Опарин
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
Музей М.А. Булгакова

Одержимость и экзорцизм в миграционном мусульманском контексте Москвы. Вопросы медицины, этики, методологии и концептуализации

Данный доклад является промежуточным этапом исследования мусульманских практик изгнания джинов в рамках московского миграционного контекста. В течение последних месяцев я регулярно наблюдаю религиозную работу двух таджикских мулл, проводящих обряды изгнания джинов в Москве и ближайшем Подмосковье. Как антрополог, я не задаюсь вопросом: действительно ли джины проникли в пациентов этих мулл. В фокусе исследования представления одержимых о своем недуге, их интерпретации случившегося и их методы избавления от нечистых духов. К тому же меня интересует мотивация мулл в выборе данной маргинальной религиозной специализации.

Работы по мусульманскому экзорцизму в миграционном западном контексте чаще всего пишутся в рамках медицинской антропологии, в рамках исследований по ментальному здоровью мигрантов, которые, как заключают авторы, не имеют адекватного доступа к профессиональной психологической помощи. Мне кажется, данная парадигма упрощает сложность и многофакторность явления и не дает возможности ответа на более глубокие антропологические вопросы.

Как сами информанты объясняют свой недуг, как их религиозная интерпретация своей беды коррелирует с их зачастую позитивистской позицией и медицинскими научными представлениями, в каком социальном, экономическом, культурном и правовом контекстах существуют муллы и их клиенты, как соотносятся

практики экзорцизма с ортодоксальным исламом, традиционным исламом, интеллектуальным исламом? Меня интересуют и механизмы данных мусульманских практик — как пациенты или их родственники находят мулл, сколько они им платят, если вообще платят, как они оценивают прогресс от проведения обрядов экзорцизма?

Особенное внимание я бы хотел обратить на вопросы методологии полевой работы и этики. Работа с людьми, попавшими в беду, страдающими, иногда находящимися на грани отчаяния или даже суицида, требует значительных пояснений и ставит вопросы, на которые, на мой взгляд, нет ответа, однако которые исследователь не может не задавать себе и научному сообществу.

Рекомендуемая литература

Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992

Басилов В.Н. Два варианта среднеазиатского шаманства (к изучению этнической истории региона) // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. М., 1991.

Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.

Лашкарбеков Б.Б. Практика изгнания джинов чтением сакральных текстов в исламе // Религиозная жизнь народов центральной Евразии. М., 2012.

Озудин В.Л. Магия в бытовом исламе // ЭО. 2002. № 4.

Rasanayagam J. Healing with spirits and the formation of Muslim selfhood in post-Soviet Uzbekistan // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2006. № 12.

Cieslewska A. Transforming the Social Role of Female Religious Professionals in Tajikistan // Asian Studies Review. 2016. 40:4.

Laheer S., Ally Ya. South African Muslim Faith Healers Perceptions of Mental Illness: Understanding, Aetiology and Treatment // Journal of Religious Health. 2008. № 47

Sultana Farhat. Ethnicity and Healing Rituals in Gwadar, Balochistan, Pakistan // The Journal of the Middle East and Africa. 2013. № 4.

Rozario Santi. Allah is the scientist of the scientist: Modern medicine and religious healing among British Bangladeshis // Culture and Religion. 2009. 10:2.

Eneborg Yusuf Muslim. The Quest for Disenchantment and the Modernization of Magic // Islam and Christian-Muslim Relations. 2014. 25:4.

Eneborg Yusuf Muslim. Ruqya Shariya: Observing the rise of a new faith healing tradition amongst Muslims in east London // Mental Health, Religion and Culture. 2013. 16:10.

Dieste Josep Lluís Mateo. “Spirits are like microbes”: Islamic revival and the definition of morality in Moroccan exorcism // Contemporary Islam. 2015. 9.

Никита Петров
Российский государственный
гуманитарный университет
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
Московская высшая школа социальных и экономических наук

На что указывают указатели?¹

В многочисленных указателях сюжетов и мотивов мировой литературы, начиная с Aarne A. Verzeichnis der Maerchentypen. Helsinki, 1910 и Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature. 6 vols. Copenhagen; Bloomington, 1955–1958, затем в различных региональных указателях (см. список в [Jason 2000]) содержательные единицы — тип, сюжет, мотив — имеют разные по структуре названия и метатекстовое наполнение. Несмотря на наличие уникального инструмента, который представляют собой указатели (да, мы очень много описали в своей области и знаем, где можно найти почти любой фольклорный и не только сюжет/мотив/тип), его использование и построение научных концепций на основании такой работы влечет за собой ряд проблем (см. критику, которая подробно сформулирована в работе Алана Дандеса [Dundes 1997]).

Начинающему исследователю довольно сложно, во-первых, по метаформулировке мотива найти его номер в указателях, во-вторых, понять, что за текст / набор текстов находится за его описанием. Сложившуюся ситуацию можно охарактеризовать как ситуацию стихийного произвола. В результате накопленных за 100 лет массивов метатекстовых данных, чтобы разобраться в том, на что указатели указывают, нужно либо проделать всю работу заново, идя от указателя к тексту, либо использовать презумпцию доверия к фольклористам, описывающим традиции.

¹ Работа выполнена в рамках проекта Российского научного фонда, проект № 14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

В первом случае зачастую оказывается, что создатели указателей описывают то, что им в данный момент необходимо или что представляется им важным в том или ином тексте, оставляя за кадром детали, и тем самым формируют на основе субъективного опыта «объективное» знание о традиции. Дело осложняется и другим обстоятельством: если проходить по ссылкам на источники в указателях, некоторые из них ведут на исследовательские работы, в которых не тексты, а их описания. В результате, если не развешивать метатекстовые данные, мы время от времени имеем дело с симулякрот традиции. А после проделанной работы по схеме — от содержательной единицы к тексту — мы должны вносить существенные коррективы в описание единицы анализа и менять ее место в указателях, особенно в структурно-семиотических. Вероятно, такое положение дел неизбежно: фольклорные тексты не нормализованы (записаны зачастую в диалектных вариантах), а выстроить алгоритм, вытаскивающий из них семантику, оказывается сложным делом.

Во втором случае, доверяя описывающему традицию и пользуясь ее слепком в виде указателя, мы ритуально ставим ссылки на номер сюжета или мотива, констатируя факт его наличия/отсутствия в указателе и в определенных региональных традициях. Такое указание помимо наличия сомнительных в типологическом плане параллелей к исследуемому материалу не дает ничего нового для читателя научного продукта. После работы Фолгерта Карсдорпа, Мартена ван дер Мёлена, Тео Медера и Антала ван ден Босха [MOMFER 2015] и создания ими поисковой машины по мотивам указателя Стита Томпсона мы можем анализировать мировой фольклор на предмет наличия в нем не только мелких содержательных единиц, но и более сложных сущностей — например, узнать, какие цвета преобладают в фольклоре, где распространен концепт (как это называют авторы) «монстр». Игра по поиску того, что есть в мировом фольклоре, увлекательна и дает иллюзию системного знания.

Сложность состоит и в регионоцентричности определенных указателей, отсутствии плохих записей, которые по каким-либо

причинам не попали в поле зрения составителя. Кроме того, постоянно дискутируемым оказывается следующее положение: можем ли мы быть уверены, что этого мотива/сюжета/типа нет в той или иной традиции? Возможно, его просто не записали.

Только накопление большого массива данных (как в указателе Ю.Е. Березкина <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>) с учетом описанных корректив дает возможность увидеть, что представляют собой региональные традиции. Ошибки в целом нивелируются, так как для анализа используется много разноплановых данных. Но и в этом случае оказывается, что, пользуясь указателем, мы переносим в научные работы то, что описали составители метаформулировок, но не все то, что находится в текстах.

В этом смысле проблему может решить гайд по описанию текстов и переводу их на метатекстовый уровень, которым пользовались бы все фольклористы.

Литература

Dundes 1997 — *Dundes A. The Motif-Index and the Tale Type Index: A Critique* // *Journal of Folklore Research*. 1997. Vol. 34. No. 3. P. 195–202.

MOMFER 2015 — *Folgert Karsdorp, Marten van der Meulen, Theo Meder & Antal van den Bosch. MOMFER: A Search Engine of Thompson's Motif-Index of Folk Literature, Folklore*. 2015. 126:1. P. 37–52. URL: <http://www.momfer.ml/> (дата обращения: 15.04.2018).

Jason 2000 — *Jason H. Motif, Type and Genre: A Manual for the Compilation of Indices and a Bibliography of Indices and Indexing*. Helsinki, 2000.

*Александр Пиперски
Российский государственный
гуманитарный университет
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»*

Корпусная лингвистика

Лингвистические корпуса, т. е. большие собрания текстов, снабжённые разметкой и, возможно, визуальным интерфейсом для поиска, приобретают всё большую популярность в лингвистике. Именно благодаря лингвистическим корпусам у исследователей появилась возможность проверить свою интуицию и узнать, как на самом деле пишут и говорят люди в естественных условиях. На семинаре мы поговорим о том, какие методы корпусной лингвистики могут быть полезны в работе антрополога и фольклориста: в частности, обсудим методы извлечения ключевых слов из больших текстов и меры сходства текстов.

Авторка, поэтка, фольклористка: феминитивы между наукой и жизнью

Вопросы гендерного (не)равноправия в языке активно начали обсуждаться в 1970-е гг., начиная с работ [Key 1975; Lakoff 1975]. Исследователи (а точнее, по большей части исследовательницы) продемонстрировали, что язык в основе своей патриархален, то есть отражает андроцентричную модель мира. Борьба с проявлениями патриархальности в языке оказалась чрезвычайно важным пунктом феминистской повестки в разных странах, затрагивая всевозможные аспекты языка, наиболее существенным из которых является обозначение профессий и родов деятельности.

В европейских языках, в грамматике которых различаются по крайней мере мужской и женский род, часто складывается ситуа-

ция, когда представители и представительницы некоторой профессии по умолчанию обозначаются словом мужского рода. Особенно хорошо это заметно во множественном числе: например, к группе смешанного пола по-русски можно обратиться *Уважаемые студенты*, а по-немецки – *Liebe Studenten*, но нельзя – *Уважаемые студентки* или *Liebe Studentinnen*.

На лекции мы обсудим, какие стратегии для изменения этой ситуации используются в разных языках. Выделяются два основных подхода: один из них предполагает невыражение гендера (напр., использовать англ. *chairperson* ‘председатель(-ница)’ вместо *chairman* или *firefighter* ‘пожарный(-ая)’ вместо *fireman*); другой подход, напротив, призывает к регулярному и явному выражению гендера (англ. *chairman* ‘председатель’ и *chairwoman* ‘председательница’, рус. *автор* и *авторка*, нем. *Liebe StudentInnen* = *Liebe Studentinnen und Studenten* ‘дорогие студентки и студенты’ для смешанных групп). Чаще всего использование второго подхода приводит к образованию так называемых феминитивов – женских вариантов названий профессий. Пары слов мужского и женского рода, возникающие таким образом, в зависимости от словообразовательной структуры их членов могут быть проанализированы в терминах привативных и эквиполентных оппозиций [Trubetzkoy 1939]; в большинстве случаев образуются именно привативные оппозиции (т. е. такие, в которых один из членов пары формально произведен от второго), что вызывает сомнения в том, что такие пары действительно пригодны для выражения идей равноправия.

Литература

Key 1975 – Key M.R. *Male/Female Language*. Metuchen, N.J., 1975.

Lakoff 1975 – Lakoff R. *Language and woman's place*. New York, 1975.

Trubetzkoy 1939 – Trubetzkoy N. *Grundzüge der Phonologie*. Prague, 1939.

Цифровая антропология между Беллсторфом и Миллером

Мы обсудим один из ключевых сюжетов цифровой антропологии: границу между онлайн и оффлайн.

— Можно ли называть «онлайн» — пространством?

— Изменяется ли поведение людей при «переходе в онлайн»? Сложные отношения оффлайн и онлайн: от тотальной автономии до окончательного размытия границ.

— Как изучать поведение людей онлайн — изнутри (находясь онлайн, как Беллсторф, который изучал игру Second Life, будучи одним из персонажей) или снаружи (находясь оффлайн, как Миллер и его команда, 15 месяцев проводившие интервью о практиках пользования интернетом в китайском поселке, индийской IT-деревне и патриархальном английском городке)?

— Во втором случае — можно ли это все еще называть «цифровой» антропологией? В первом — какие опасности для исследователя это сулит? В обоих случаях — какие проблемы цифровая антропология наследует у классической, а какие — создает впервые?

**Как мы выделяем мотивы:
проблемы создания указателя народных песен**

Создание указателя — дело непростое, тем более если материалом становятся народные песни, которые в большинстве своем не имеют развернутого сюжета или сюжета вообще. Тем не менее фольклористы не теряют надежду упорядочить этот материал и пытаются создавать разного рода указатели: и сюжетные, и мотивные (подробный обзор см. в [Рычкова 2016]). Однако примеров песенных указателей не так много, тем более нет таких, которые бы стали полноценным помощником для других исследователей этого жанра: обычно они теряются на страницах статей и существуют скорее для того, чтобы каждый следующий ученый включил их в обзор литературы. Интересен еще один момент, в каждом новом указателе одна и та же песня может быть препарирована по-разному: попасть в разные группы, иметь разное количество составных элементов (мотивов), которые будут названы по-разному (см., например, сравнение двух указателей А.В. Кулагиной и Н.П. Копаневой в [Рычкова 2016: 81–83]). Такая ситуация обусловлена тем, что в фольклористике не существует единого определения для операциональных элементов «сюжет» и «мотив» (см. обзор используемых определений мотива в [Силантьев 1999]); каждый автор выбирает удобное для себя, во-первых, не всегда следует ему в процессе работы, во-вторых, не дает определений вовсе, в-третьих. Почему так происходит и можно ли создать мотивный указатель народных песен, полезный для всего фольклористического сообщества?

Мы постараемся ответить на этот вопрос в конце семинара, на котором я предлагаю участникам попробовать себя в роли разработчика такого указателя. Я предложу песни, в которых необходи-

мо выделить мотивы и составить мотивный список. Затем мы сравним полученные результаты: нас будут интересовать константные и вариативные элементы для всей группы участников.

Каждый участник попробует описать ход своих действий: как он начал выделять мотивы? Разбил тексты на какие-то фрагменты, потом сформулировал определение мотива или сначала выбрал определение мотива, а затем нашел подходящие элементы в материале? Какие еще мыслительные операции можно зафиксировать во время такой работы?

Кроме того, мы поразмышляем, возможно ли автоматическое, то есть с помощью определенной программы, выделение мотивов песенных текстов. Подумаем, в чем специфика этого материала по сравнению с быличками или сказками.

Литература

Рычкова 2016 — *Рычкова Н.Н.* Городская песня в деревне: функция, структура, сюжет (на примере Хакасско-Минусинской котловины): дис. ... канд. филол. наук. М., 2016.

Силантьев 1999 — *Силантьев И.В.* Теория мотива в отечественном литературоведении и фольклористике. Очерк историографии / отв. ред. Е.К. Ромодановская. Новосибирск, 1999.

*Анна Соколова
Институт этнологии и антропологии РАН,
Сергей Мохов
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»*

Языки описания смерти

Несмотря на то, что смерть является онтологическим и закономерным итогом жизни каждого человека, социальные науки долгое время избегали данной темы. Как отмечает Иоганес Фабиан, антропологи и социологи просто не знали, как говорить и писать о том, что ждет каждого из нас, вместо этого предпочитая описывать похоронные ритуалы далеких сообществ. Однако начиная с 1970-х гг. данное табу было нарушено, и антропология смерти и умирания интенсивно развивается, включая в себя все новые и новые аспекты, становясь междисциплинарной областью знания.

Тем не менее для российской академической среды тема смерти и умирания по-прежнему остается темой маргинальной. Наиболее изученной стороной смерти в российской науке являются различные аспекты изучения похоронной обрядности, что напоминает старую европейскую этнографию. В сравнении с западной академической традицией, где этот спектр тем гораздо шире и включает в себя различные аспекты изучения смерти и умирания, такие как теория горя и скорби, памяти и коммеморации, некрополитики и цифровых технологий.

Цель нашей лекции показать, насколько разными могут быть подходы к изучению смерти и умирания. Мы постараемся представить ретроспективный взгляд на развитие *death studies*, обозначить круг вопросов и основных исследовательских парадигм. В конце лекции мы попытаемся понять, возможен ли слом языковых барьеров и как можно начать изучать смерть.

Игры со словами

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.

Я предлагаю поиграть в игры со словами и участникам Школы. В этом году игры будут состоять из двух частей: одна — собственно лингвистическая, в основном построенная на данных Национального корпуса русского языка, а другая — литературная. Никаких специальных лингвистических знаний не нужно, главное в них — не победа, а удовольствие от процесса, так что не пропустите!

Задачный семинар 1: как языки классифицируют реальность

Русский язык накладывает на нас определенные ограничения и заставляет делать выбор: говорить о ноже как о мужчине, а о вилке — как о женщине, говорить о роботе как о живом, а о дубе — как о неживом и т.п. Другие языки накладывают на своих носителей другие ограничения, например, заставляя по-разному согласовывать глаголы с круглыми объектами и с вытянутыми.

На семинаре, решая лингвистические задачи, мы познакомимся с тем, как разные языки классифицируют реальность и вынуждают нас распределять по группам окружающие нас объекты.

Задачный семинар 2: задачи про зверей

Как устроены названия животных в разных языках — и в русском в том числе? Как в разных языках выражается противоп-

ставление самцов, самок и их детенышей и что такое «сексуальная парадигма»? Ответы на эти вопросы мы попробуем получить, решая лингвистические задачи.

Язык родной, дружи со мной

В текстах СМИ и научных статьях нередко встречается выражение «родной язык». Казалось бы, оно совершенно понятно и очевидно, однако на самом деле разные авторы вкладывают в это понятие совершенно разные смыслы. На лекции мы обсудим различные понимания термина «родной язык» и обсудим ряд проблем — лингвистических, социокультурных и исторических, — связанных с этим понятием.

Чем могут помочь эксперименты в гуманитарных науках?

1. Различие естественных и гуманитарных наук и соответствующих методов исследования, введенное неокантианцами и очень популярное около 100 лет назад, утратило свою остроту в связи с определенным «взаимоопылением» названных форм научного знания. Уже никого не удивляют такие гибриды, как экспериментальная археология или математическая лингвистика. Однако кажется, что есть еще нереализованные и очень интересные зоны взаимного сближения. Одна из них расположена в области строгого и точного изучения человеческого поведения и сознания экспериментальными методами.

2. Что изучают психологи, и как они это делают. Предметом психологии с равным основанием можно считать психику (сознание) человека и его поведение. Это тесно связанные между собой явления. Что очень важно, поскольку анализ поведения позволяет нам многое узнать об устройстве сознания человека. В прямые методы анализа собственного сознания человеком психологи верят не слишком сильно.

3. Что такое поведение, с точки зрения психолога? Психологическая традиция изучения поведения не такая почтенная, как исследования индивидуального сознания, но и здесь выработаны устойчивые методы и правила описания. Развитие области шло от анализа простых форм поведения (в работах И.П. Павлова и классических бихевиористов) к сложным (у необихевиористов). За счет использования экспериментальных методов вторые открывают путь и к последовательному изучению сознания.

4. Не только описание. Использование названных методов открывает путь не только к описанию сложных явлений, но и к их

объяснению, проверке нетривиальных (в том числе причинно-следственных) гипотез.

5. Возможные пути сближения. Кажется, что подобные возможности экспериментальных методов могут быть важны не только для психологов, но и для широкого круга гуманитариев, в определенных случаях работающих с «живым» поведением; с воспроизведением «живых» текстов, следованием «живым» ритуалам и т.п. Таким образом, создаются условия для трансфера уже существующих методов и процедур с целью их применения в других областях исследования.

Полевая работа далеко и близко: проблемы верификации

Длительная полевая работа, особенно в труднодоступных далеких районах, отрывает исследователя от научного сообщества. Приобретая тонкие настройки изучаемого сообщества, такой антрополог/фольклорист перестает держать руку на пульсе своей научной среды. Между тем научная судьба куда больше зависит от оценок коллег по цеху, чем от глубины проникновения в исследуемую культуру. Поле, в котором отношения не сложились, можно сменить на другое, тем более что ключевое правило нашей профессии — понимать язык носителя изучаемой культуры — ныне, похоже, практически отменено. В благополучных странах, где есть хорошее финансирование молодых ученых, распространена схема стационарного выезда на год-полтора в период магистратуры или/и аспирантуры, и точечные недолгие выезды потом — как правило, со сменой поля. Чем поле дальше, труднодоступнее и затратнее во всех смыслах, включая лингвистические, климатические, эпидемиологические факторы, тем выше риск утраты контакта с академической повседневностью. В оценке работы полевого и достоверности его полевого материала часто первую скрипку играют люди, не тратящие много времени на поле и изучение языков. Те, кто вообще в поле не работает, также имеют право голоса — иногда решающего.

Правда-ложь

Индонезист П. Меткальф, утомленный постмодернизмом, лукаво предложил: раз уж правдивость антропологических работ, равно как и информантов, подвергается столь сокрушительной критике, не лучше ли заняться антропологией лжи [Metcalf 2002]?

Откинем простейшие случаи намеренной дезинформации со стороны информанта и притягивания фактов исследователем. Ча-

сто дело не в правде-лжи, а в переключении кодов [Станюкович 2001, 2015; Yurchak 2005; Касаткина 2014], в защите сакральной информации [Гринцер 1988; Станюкович, Козинцев 2016]. Взаимодействие с носителем культуры всегда в какой-то мере лицедейство с обеих сторон, хотя бы потому, что вольная и невольная ложь, уклонения, сокрытие фактов и намерений — неотъемлемая часть поведения любого человека. И здесь идет речь не о человеческой порочности, а об отличии человека от робота. Модели поведения культурно специфичны, в них надо вникать, а не судить о них по своим критериям, а то получится как у К. Гирца в «Религии Явы»: если для представителя западной культуры естественен вопрос, почему человек солгал, то для яванца — скорее наоборот [Geertz 1960: 246].

Методы верификации и объективность

Стремление «подтянуть» гуманитарные науки до уровня физики/математики порождают страсть к статистике, графикам и экспериментам. Применение этих инструментов в наших областях чаще обусловлено догоняющей стратегией, чем логикой исследования. Догнать никогда не удастся, это игра на чужом поле. Мне ближе подход С.Ю. Неклюдова, который достаточно резко выступил против таких понятий, как «контроль за знаниями», «риторическая стратегия» и «адекватное представление» *per se*: оценка текста меняется в зависимости от целей исследования; вне задач исследования никакого «адекватного представления» о предмете вообще не существует [Неклюдов 2005: 74].

Навык «пищу слуху давать и работу — зренью» позволяет опытному полевику быстро определить, хорош ли информант. С плохим надо распрощаться, с хорошим — определить уровень понимания, доверия и стремиться его повысить. Процесс взаимен: информант испытывает антрополога, решает, можно ли ему доверять. Умение чувствовать информанта для антрополога столь же необходимо, как музыканту — слух. Это качества отчасти врожденно-интуитивные, хотя и развиваемые. Глухота в обоих случа-

ях не лечится никакими формальными или статистическими методами — они разве что помогают ее скрыть.

На следующем этапе, при анализе полевых материалов и превращении результатов в научный текст, формальные методы в своем праве. Однако ворох инструментов не гарантия качества исследования, и уж совсем не годится, когда инструменты заслоняют материал, а обилие наисовременнейших терминов становится критерием качества исследования.

Мир меняется, происходит пресловутая урбанизация и глобализация. Антропология пытается очиститься от клейма колониальной науки. Объектом исследований все чаще становятся страны первого мира, городское население, доминируют темы, методы и приемы исследования «близкого» во всех отношениях поля, где затраты на изучение языков и пространственные перемещения минимальны. Это позволяет работать большими группами, проводить массовые опросы. Я ни в коем случае не нападаю на изучение собственных культур, городскую антропологию, интернет-опросы, исследования мигрантов в Европе. Я только хочу напомнить, что в Азии, Океании, Африке, Латинской Америке еще сохранились сообщества, в которых сегодня происходит утрата и трансформация архаичной традиционной культуры. Это очень существенная часть человечества. Многие этнические группы еще не имеют антропологов и фольклористов, вышедших из своей среды, а ряды исследователей извне редуют, маргинализация этой группы специалистов в нашем профессиональном сообществе — объективная реальность. Между тем критерии верификации полевых материалов вырабатываются большинством, работающим совершенно в других условиях.

Рекомендованный список литературы

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

Выдрин В.Ф. Созерцание vs воздействие: Исследователь, объект исследования и информант в полевой работе лингвиста // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 27–49.

Гринцер П.А. Тайный язык «Ригведы». М., 1998.

Касаткина А.К. На Филиппины с лингвистами. Экспедиция лета 2014 г. // Материалы полевых исследований МАЭ РАН / отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб., 2015. Вып. 15. С. 260–279.

Неклюдов С.Ю. Исследователь и объект исследования // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 70–74.

Неклюдов С.Ю. «Этнографический факт» и его фольклорные экспликации // Фольклор и этнография. К 90-летию со дня рождения К.В. Чистова. СПб., 2011. С. 40–47.

Станюкович М.В. Когда мужчины-жрецы обращаются к духам-помощникам шаманок: эпос, любовная магия и национальные выборы на Филиппинах // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: Материалы междунар. конгресса, Москва, 7-12 июня 1999 г. М., 2001. С. 177–192.

Станюкович М.В. Идеологизированный информант и «архивный юноша»-фольклорист // Антрополог глазами информанта / Информант глазами антрополога / под ред. А.С. Архиповой, Н.Н. Рычковой. М., 2015. С. 38–58.

Станюкович М.В. Полевые методы в экспедициях на Филиппины: общий язык и как с ним бороться // Методы и концепции в фольклористике и культурной антропологии (конец XX — начало XXI века): материалы XVI Междунар. школы-конференции / сост.: А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов, Д.С. Николаев, Н.Н. Рычкова. М., 2016. С. 71–73.

Станюкович М.В., Козинцев А.Г. Крестики и нолики = кролики. О некоторых элементах тайного языка похоронных сказаний ят-тука, Филиппины // Радловский сборник. СПб., 2016. С. 267–275.

Geertz C. The Religion of Java. Glencoe, Illinois, 1960.

Geertz C. “From the native’s point of view”: on the nature of anthropological understanding // Basso, K., Selby, H., eds., Meaning anthropology, Albuquerque, 1976.

Metcalf P. They Lie, We Lie: Getting on with Anthropology. London & New York, 2002.

Jean-Pierre Olivier de Sardan. For an Anthropology of Gaps, Discrepancies and Contradictions // Antropologia. Vol. 3. No. 1 n.s., marzo 2016. P.111–131.

Yurchak A. Everything was forever until it was no more. The last Soviet generation. Princeton University Press, 2005.

Габриель Тард и языковые игры: фольклористика на переднем крае социальной науки¹

Переоткрытие теоретического наследия Тарда в начале XXI века [Latour 2002; Candea 2009 и др.] было связано с исследованиями науки и техники, с дискуссиями вокруг вопросов, казалось бы, далеких от задач фольклористики — но именно для последних «поворот к Тарду» означает, в большой степени, возвращение к собственным давно привычным сюжетам и, тем самым, возможность внести свой вклад в более широкую дискуссию в социальных науках.

Одним из следствий более ранних, «до Тарда», программных заявлений акторно-сетевой теории, стало признание заслуг и возможностей традиционной антропологии дописанных обществ, не «испорченной», в отличие от социологии современности, жестким разделением «общества» и «природы» [Латур 2006]. Авторы-антропологи, как Дескола и Виейруш ли Кастру, оказались заметными участниками последующего поворота к новым онтологиям в социальных науках. Похожим образом «ренессанс Тарда» возвращает интерес к фольклористике, которая, наряду с археологией, сравнительной мифологией и сравнительной лингвистикой, внесла свой вклад в становление и обоснование тардовской теории.

Традиционный предмет фольклористики, множественные варианты текстов, ритуалов, образов и др., которые создаются и поддерживаются в циркуляции от человека к человеку, хорошо

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ, проект № 16-06-00286 А «Мониторинг актуального фольклора: база данных и корпусный анализ».

совпадал с предложенной Тардом проблематикой «подражаний» и «изобретений», но с потерей интереса социологов к тардовскому направлению выпал из их интереса до рубежа XX–XXI вв., когда реалии такого рода были заново открыты под названием «поток» [Mol, Law 1994; Ло 2006 и др.]. Практически тогда же широкое распространение социальных интернет-сетей и связанные с ними массивы “больших данных” создали новые технические возможности, с одной стороны, для возвращения исследовательской программы Тарда [Latour 2009], с другой — для количественного анализа динамики современных фольклорных сюжетов, в том числе с помощью идей тардовской теории.

Модели, основанные на теоретических подходах Тарда, в фольклористике будут конкурировать за нишу, которую в предыдущие десятилетия занимали объяснения на основе психоанализа (см., напр., [Дандес 2003]), меметики Докинза и Блэкмор [Oring 2014a; 2014b], эпидемиологической концепции культуры Спербера. Общим для всех объяснений подобного типа можно считать их интерес к механизмам передачи фольклорных текстов, к микроуровню единичных взаимодействий. Отличия тардовской теории [Тард 2011; Тард 2014; Тард 2015 и др.] состоят в том, что она делает акцент не на конфликте индивида или организма с культурной «цензурой», как во фрейдовской модели [Фрейд 1991], а на столкновении различных социальных влияний; что основной действующей единицей признаются не культурные фрагменты (мемы), а люди, включенные в волнообразные процессы заимствований и изобретений.

Шутки и анекдоты (jokes) как один приоритетных объектов фольклорного анализа оказываются подходящим испытательным стендом для тардовской теории изобретений [Тард 2014; Тард 2009 и др.]. Тардовская модель «логических поединков» позволяет объяснить, в частности, почему из множества тематических интерпретаций, возникающих в связи с определенным событием, некоторые оказываются самыми популярными и/или устойчивыми в течение определенного периода. Примерами выступит

фольклорная реакция на актуальные события последних лет: уничтожение санкционных продуктов (2015), победа Трампа на президентских выборах (2016) и др. по данным проекта «Мониторинг актуального фольклора».

Литература

Дандес 2003 — Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М., 2003.

Латур 2006 — Латур Б. Нового времени не было. СПб., 2006.

Ло 2006 — Ло Дж. Объекты и пространства // Социология вещей / под ред. В. Вахштайн. М., 2006. С. 223–243.

Тард 2009 — Тард Г. Социальные законы. М., 2009 [Репринт издания 1901 года].

Тард 2011 — Тард Г. Законы подражания. М., 2011.

Тард 2014 — Тард Г. Социальная логика. М., 2014 [Репринт издания 1901 года].

Тард 2015 — Тард Г. Общественное мнение и толпа. М., 2015 [Репринт издания 1902 года].

Фрейд 1991 — Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному // Фрейд З. «Я» и «Оно»: Труды разных лет. Кн. 2. Тбилиси, 1991. С. 406.

Candea 2009 — The Social After Gabriel Tarde: Debates and Assessments / ed. by M. Candea. London, 2009.

Latour 2002 — Latour B. Gabriel Tarde and the End of the Social // The Social in Question: New Bearings in History and Social Sciences / ed. by P. Joyce. London, 2002. P. 117–132.

Latour 2009 — Latour B. Tarde's Idea of Quantification // The Social After Gabriel Tarde / ed. by M. Candea. London, 2009. P. 145–162.

Mol, Law 1994 — Mol A., Law J. Regions, Networks and Fluids: Anaemia and Social Topology // Social Studies of Science. 1994. Vol. 24. No. 4. P. 461–671.

Oring 2014a — Oring E. Memetics and Folkloristics: The Theory // Western Folklore. 2014a. Vol. 73. No. 4. P. 432–454.

Oring 2014b — Oring E. Memetics and Folkloristics: The Applications // Western Folklore. 2014b. Vol. 73. No. 4. P. 455–492.

**От «этно» языка описания до «эмного» киноязыка:
поиски и эксперименты в визуальной антропологии¹**

Визуальная антропология — одна из субдисциплин социокультурной антропологии, зародившаяся в начале XX в., но оформившаяся как научное направление во второй половине столетия. Начавшись как проект по созданию и использованию этнографических фильмов, включая аналитическое сопровождение этого процесса, в настоящее время визуальная антропология имеет дело с широким кругом проблем, касающихся всей сферы визуальных проявлений культуры (от петроглифов и рисунков на шаманских бубнах до семейных фотоальбомов, home video и видеоблогинга). В силу ряда обстоятельств (недолгая история субдисциплины, нюансы полевой работы и производства знания, стимулирующие методологическую рефлексию, особый характер получаемого «продукта») визуальная антропология может быть рассмотрена как удобная модель для понимания процессов, происходящих в «большой» антропологии, характерных для последней сомнений, поисков и вопросов.

В лекции будут рассмотрены два блока проблем:

(1) Эволюция языка описания в антропологическом кино и сопровождающей его научной литературе: выбор темы и объекта исследования, его теоретический и идеологический контекст, характер представления культуры (аудио и видеоряд, включая дикторский текст, планы и ракурсы съемки), взаимные позиции авторов и героев фильма.

(2) Эксперименты в области визуальной антропологии:

¹ Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда, проект № 14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

- как сделать фильм аналитичным? От дикторского текста и ссылок на литературу в титрах у М. Мид (1950-е) до предложений студии DER (с 1968) — стоп-кадры и study guides;
- проект С. Уорта и Дж. Адэра с индейцами навахо (1966), казымский и балканский проекты А. Баликси (1990-е): от поисков «эмного» киноязыка до «биодокументального» кино;
- проект MACOS (серия «Эскимосы-нетсилик») (1960-е) и «Дилемма Дуки» (2000): исчезнуть нельзя появиться, или попытки снять барьеры между героями и зрителями.

Лекция будет сопровождаться фрагментами антропологических фильмов, некоторые из них будут продемонстрированы полностью во время вечерних показов.

Рекомендуемая литература

Хайдер К. Этнографическое кино / пер. с англ. М., 2000.

Христофорова О.Б. Риторика антропологического фильма // Материальная база сферы культуры: науч.-информ. сб. Вып. 4. М., 1999.

Rethinking Visual Anthropology / ed. by M. Banks, H. Morphy. L., 1997.

Bateson G., Mead M. Balinese character: A photographic analysis. Special Publications of the New York Academy of Sciences. Vol. 2. N.Y., 1942.

The construction of the viewer. Media ethnography and the anthropology of audiences. Proceedings from NAFA 3 / ed. by P.I. Crawford, S.B. Hafsteinsson. Høijbjerg, 1996.

The Principles of Visual Anthropology / ed. by P. Hockings. Princeton, 1994.

Loizos P. Innovations in Ethnographic Film. Manchester, 1995.

Reichlin S., Marshall J. «An argument about a marriage»: the study guide. Sommerville, Mass., 1974.

Reichlin S. «Bitter melons»: a study guide. Sommerville, Mass., 1974.

Tomaselli K.G. Appropriating images. The semiotics of visual representation. Hojbjerg, 1996.

Worth S., Adair J. Through Navajo eyes: An exploration in film communication and anthropology. Bloomington, 1972.

Революция digital humanities: трансформация науки независимо от вашего желания

В начале XXI в. начал приобретать особую популярность термин *digital humanities* («цифровые гуманитарные науки», далее – DH). Сам по себе спорный – как будто отделяющий «просто humanities» от «digital». Некоторые считают этот термин неким *buzzword*, данью моде, за которой не стоит нового содержания. Вероятно, в некоторых ситуациях его роль можно охарактеризовать именно так. Кроме того, с приходом DH связан и интересный социально-психологический феномен: гуманитарии, которые долго ощущали свою недостаточную «научность» по сравнению с представителями точных/естественных наук, смогли «реабилитироваться», присвоив новый (технический, компьютерный, количественный) научный аппарат и при этом обособившись от «обычных» гуманитариев. А поскольку эпоха DH по понятным причинам синхронна переходу всего общества в цифровую эпоху, то сам ярлык DH на гуманитарном проекте очень положительно сказался на «монетизации», иными словами, обеспечил более лёгкое/успешное получение научных грантов. В итоге все эти перипетии личных амбиций отдельных учёных или фандрайзинговой деятельности научных коллективов часто отвлекают внимание на себя, и гуманитарии начинают воспринимать такую картину как саму суть перемен.

Тем не менее, несомненно, самые революционные изменения связаны вовсе не с природой инструментария и тем более не с использованием в названии проекта слов «цифровой», «электронный» или оформлением научных результатов (с красивыми визуализациями, веб-приложениями и т. п.), а с трансформацией «природы» исследуемого материала. В науке прошлого нам нужно

было доверять исследователю, используя его результаты для своей работы. Частым методом в гуманитарных науках была интроспекция, анализ отдельных наблюдений, субъективно оцениваемых исследователем как типовые или маргинальные. Сейчас же абстрактные «материалы» превращаются в данные. Данные, которые легко опубликовать в электронном виде. И так же легко *переисследовать*. У этого факта оказываются два следствия. Первое, безусловно, положительное – проекты, основанные на данных (а именно – структурированной машиночитаемой информации), гораздо легче продолжить, если работа была прервана (дополнить словарь, расширить исследование на большую территорию, охватить больше информантов). Второе – проблема стыка «бумажной» и «цифровой» эпох: в результате переисследований может оказаться, что трактовка фактов в работе учёного, на которую потрачены годы, неверна, что в публикации оригинальных материалов вкрались ошибки, которые породили целую цепь неверных выводов при дальнейшем изучении. Это, несомненно, полезно для науки, но может быть очень неприятным для конкретных людей (восприниматься как «нечестные» нападки на личность из-за того, что делаются на поле, незнакомом исследователю).

Кроме этого, сам по себе *цифровой поворот* из-за лёгкости публикации данных создал этические (и далее юридические) проблемы: гуманитарные науки, в отличие, к примеру, от физики, изучают не взаимодействие частиц, а взаимодействие людей, соответственно нередко их данные «привязаны» к личностям, которые имеют право на приватность. Впрочем, такого рода коллизии – это побочный эффект, который не повлияет на общую ситуацию.

На лекции-семинаре планируется обсудить проблемы цифровой трансформации гуманитарных наук на примерах конкретных проектов, при этом сосредоточить внимание не столько на философской проблематике смены научной парадигмы, сколько на практических вопросах. Докладчик надеется на дискуссию о проблемах формализации данных (текстовых, визуальных, звуко-

вых, геопространственных и пр.) в различных гуманитарных областях, а также на тему выбора инструментария для наиболее эффективной реализации проектов слушателей. В качестве типовых кейсов предлагается рассмотреть такие виды ДН-проектов, как текстовый корпус, аудиокорпус, словарь, ГИС и обсудить средства для анализа и визуализации данных (Excel, Tableau, языки программирования общего назначения).

Современный гуманитарий, безусловно, вовсе не обязан погружаться в сферу computer science и промышленной разработки ИТ-проектов, однако необходимо получение некоего бэкграунда в области *digital literacy*, который поможет исследователю успешно руководить проектом с ДН-составляющей или участвовать в нём. Кроме того, правильный выбор инструмента – это залог эффективности работы. Можно по-разному оценивать дискурс вокруг digital humanities, но игнорировать эту область знаний нельзя по той причине, что именно в ней создаются инструменты и методики, которые могут ускорить работу с материалом в разы или даже в десятки, сотни раз. К тому же, даже скептику стоит обратить внимание на ДН: возможно, именно сейчас формируются базы данных по теме, создаются инструменты для их анализа. Если упустить момент, то можно превратиться из специалиста в наблюдателя, который не понимает, что происходит. Но всё же, как кажется, для оптимизма пока больше поводов: «бессмертные» проекты, которые всегда в актуальном состоянии, больше доверия к результатам, быстрый доступ.

Этнографическое кино

Фильм «Разделенные границей»

Не будет оленей – не будет нас [ДСА].

Данный фильм снят на основе экспедиционных материалов, записанных сотрудниками Музея Кочевой Культуры в тувинской и монгольской высокогорной тайге, в рамках экспедиций к оленеводам данного региона.

В 1944 г. Тыва добровольно присоединилась к Советскому Союзу. Граница разделения прошла прямо по территории расселения дукха–оленоводов горной тайги. Люди, оставшиеся на территории Тувы, в Тодже, получили название *тувинцев-тоджинцев*, а оказавшиеся в Монголии – *цаатанов*, оленного народа. И культура когда-то одного народа начала «обрастать» всевозможными различиями. Тувинцы-тоджинцы ходят в русской одежде, а цаатаны – в национальной монгольской. Первые говорят на тувинском языке, вторые – на монгольском. Тоджинских оленеводов всего 15–16 семей, а цаатанов – около 200 человек. О тувинцах-тоджинцах знают этнографы и жители Тувы, а к цаатанам каждый год приезжает около 500 туристов, обеспечивающих дополнительный заработок оленеводам. Но цаатанов и тоджинцев по-прежнему объединяет главное: без оленей они исчезнут как народ.

В первую очередь, хотелось бы рассмотреть, какое влияние оказывает внешняя среда на различные сферы культурной жизни этноса, провести сравнение экономической и социальной ситуации у каждого из этносов (цаатаны и тувинцы-тоджинцы). Крайне интересны и вопросы, касающиеся самоидентификации и терминов родства в обществе.

Различные источники отражают самоназвания дукха или цаатанов. Так, венгерский лингвист Дьосжежи утверждал, что тувин-

цы на западе от Хубсугула называют себя *тоха* или *тохалар*; другой же венгерский исследователь, археолог М. Габори несколько позже заявляет, что они предпочитают название *урянхай*. Монгольские источники сообщают о саянских оленеводах как о *сойот-урянхаях* или *тайгийн иргед* (жители тайги), *ойн иргед* (жители леса).

Венгерский монголовед Отто Фаркас отмечает, что некоторое время после социалистической революции в Монголии цаатаны все еще именовались тувинцами-тоджинцами, по сути ими и являясь. В современной литературе термины дукха или цаатан являются наиболее употребляемыми, хотя и с этими терминами не все так просто: например, сообщается, что ранее термин цаатан имел обценное значение для дукха, воспринимавших этот монгольский термин как оскорбление. Кровные родственники по ту сторону российско-монгольской границы – это в некоторых случаях тоже дукха. Но об этом сами информанты говорят с меньшей степенью уверенности. Вдобавок тувинцев-тоджинцев, даже родичей, нельзя назвать цаатанами.

[Что будет, если семья уедет в город? Они останутся дукха? А цаатанами?]

Дукха останутся, цаатанами – нет.

[А если семья из Улан-Батора сюда переберется, они будут цаатанами?]

Нет, халха останутся. Будут цаамалчин.

[Есть в Хатгале такие с оленями люди, которые не ваши?]

Есть. Они здесь оленей купили. Это цаамалчины [ЭРД].

Информанты

ДСА – Дёмкина Светлана Алексеевна, 1964 г.р., район у с. Ий Тоджинского района, Республика Тыва, 2015 г.

ЭРД – Эрденечимег, район Дархатской котловины (Дархадын хотгор), Хувсгел аймак, Монголия, 2014 г.

«Благодетели и археографы»

В основу фильма «Благодетели и археографы» (2009) легли полевые материалы, снятые в нескольких экспедициях к староверам-поморцам Верхокамья в 1994–2000-х гг. О Верхокамье за 45 лет исследований написано уже более 250 научных работ, включая монографии и альбомы [Поздеева 2018], а из огромного массива полевых видеосъемок (более 300 часов) смонтировано 14 антропологических фильмов. Верхокамье — небольшая территория в Предуралье, место раннего расселения старообрядцев-беспоповцев, потомки которых, пережив раздел во второй половине XIX в., гонения, коллективизацию и раскулачивание, в значительной степени утратили свои религиозные традиции к началу века XXI. Но в 1993 г., когда к экспедиции присоединились визуальные антропологи, возможность снимать староверов обеспечили в первую очередь долгосрочные взаимоотношения с исследователями, и только затем постепенное размывание местной традиционной культуры с характерным смягчением разного рода запретов.

Фильм включает несколько эпизодов взаимодействия участников экспедиций со старообрядцами (которых на истфаке по традиции зовут благодетелями) в ситуациях подготовленных, организованных съемок и во время повседневного спонтанного или мотивированного общения. Исходным посылом при сборке материалов в фильм было желание показать изменение не только системы личных отношений исследователей с героями, но стратегии поведения в поле. В 1990-е гг. подходил к завершению цикл экспедиций, целями которых были описание и приобретение старопечатных книг и рукописей. В этих первых для нового поколения археографов выездах в Верхокамье многие начинающие исследователи получили устойчивый иммунитет к необходимости

отъема книг у населения, а заодно и к методам целевого взаимодействия со старообрядцами. В поисках другого пути в 2000-е гг. экспедиции стали всесезонными, часто индивидуальными, иногда — длительными. «Археографы», которыми могли быть филологи, антропологи, музыковеды, старались останавливаться в домах у своих героев, привозили из поля большой массив аудио- и видеозаписей. Возможность совместной жизни увеличила степень доверия благодетелей к археографам, помогала увидеть, часто — зафиксировать мельчайшие нюансы повседневности, проследить за развитием эмоциональных отношений между родственниками, соседями, подругами, членами общины. Сокращение дистанции, с одной стороны, увеличило степень осторожности в использовании полевых материалов, с другой, изменило точку зрения. Стало понятно, что многие элементы повседневности, которые прежде казалось неэтичным демонстрировать, для наших героев — простая и естественная жизнь.

Фильм начинается с ранних съемок с участием известного исследователя, основателя археографической школы истфака и первооткрывателя Верхокамья, И.В. Поздеевой. Ирина Васильевна, с ее просветительской манерой поведения в кадре, «под камеру» описывает книги, хранившиеся в то время в деревне Кулизени у одной из самых грамотных наставниц Верхокамья Е.А. Чадовой. В свою очередь Евдокия Александровна защищает свои книги от возможных претензий собирателя. Обе женщины через камеру сознательно обращаются к зрителю, каждая объясняет свою позицию в отношении книг, краткий эпизод сопровождается внутреннее напряжение.

Е.А. Чадова: И в снегу, и под крышами, где только их не хранили, эти книги, наши предки. А сейчас нам достались. А после нас не знаю, кому достанутся. Но я, пока жива, из рук не отдаю.

И.В. Поздеева: Чрезвычайно был популярен Ефрем Сирий. И вот к этой книге сделано совершенно замечательное послесловие издателей, где написано, что даже если жестоко-

сердный прочитает эту книгу, умилился душою и раскается. <...> Эта книга не только принадлежала Борису Ивановичу Морозову, но и была положена им в свою вотчину. <...> Вот, что значит, книги на свою память вкладывать, дарить, через столько лет Бориса Ивановича вспомнили!

Следующий эпизод — фрагмент жизни двух археографов — Н.В. Литвиной и О.Б. Христофоровой — в доме у той же Е.А. Чадовой весной 2000 г. Основной целью было наблюдение за повседневностью череды хозяйственных дел и домашних молитв, свободное общение и совместное проживание. Евдокия Александровна занимается домашней работой, попутно рассуждает о последних временах, отвечает на вопросы о запрете на фотографирование, подшучивает над живущей с ней крестницей Юлей.

Е.А. Чадова: Я не знаю, чё-то раньше запрещшали шибко. В школу я ходила, нас в классе фотографировали. Деньги бедно были. Три рубля просили за фотографию. Мама не дала деньги. Так бы стяс интересно посмотреть. Первый класс.

Затем, в следующем году, Евдокия Александровна учит нашего студента чтению по книге Духовных стихов, привычно комментируя и правила чтения, и смысловые акценты. Завершает фильм ужин с участием американского антрополога Д. Роджерса, жившего у староверов более года и Ф.Ф. Кочкиной, дочери наставницы из села Сепыч. Дуглас чистит картошку, Фаина Фадеевна готовит ужин, вдет шутливый разговор, слегка поддевая Дугласа.

Ф.Ф. Кочкина: Я бы любила чё-нибудь такое, чисто мужскую работу. У баб на нервах поиграть, организовать бы на какое-нибудь...

Д. Роджерс: Была бы мужик у тебя, спился бы.

Ф.Ф. Кочкина: Чё? Который мужик спился бы? Я бы не спилась бы, неет. Во мне энергия кипит, вот у тебя половина нету энергии, сколько во мне ее. Я свою энергию никому не

отдам. Мне ешо самой ее мало.

Д. Роджерс: Даа, это я давно понял. <...>

Ф.Ф. Кочкина: То бы счас я была, как у Христа за пазухой! То ли дело мой фон-барон: напился и ничё ему не надо, спит! Мой я вот тут посуду, исть готовь я, корову дой я. А то бы корову не доить, можно и сутки, и двое, и ничё бы ведь. Мужик-ку ничё не надо ведь.

Для предлагаемого обсуждения помимо логики развития и содержания эпизодов представляется существенным учитывать и возраст археографов и благодетелей, и повод к созданию фильма (юбилейная конференция).

Индрек Яатс
Эстонский национальный музей,
Сергей Минвалеев
Институт языка, литературы и истории
Карельского научного центра РАН

**«Через землю вепсов: 50 лет спустя»
(документальный фильм)**

«Через землю вепсов: 50 лет спустя» (эст. *Läbi vepslaste maa: 50 aastat hiljem*) — фильм Эстонского национального музея об экспедиции к вепсам Ленинградской области в 2015 г., в которой приняли участие эстонские и российские ученые. Картина рассказывает о современной жизни вепских деревень, демонстрирует изменение самосознания народа и его языка в наши дни. Остаться вепсом несмотря ни на что, или слиться с общей культурной массой? Радеть за родной язык или перейти на язык большинства — русский? В поисках ответов ученые путешествуют по земле вепсов теми же тропами, что и их предшественники ровно 50 лет назад. В фильме показывается Троица на кладбище в д. Пелуши, вепский праздник «Древо жизни» (вепс. *Elon pu*) в с. Винницы и др. Общение с местными жителями, воспоминания предшественников, а также старые фотографии коллег помогают ученым сопоставить картину современной жизни вепского народа с той, которую полвека назад зафиксировали первые участники экспедиций Эстонского национального музея. Фильм основан на полевых исследованиях автора Индрека Яатса, проведенных среди вепсов в 2010, 2014 и 2015 гг., в фокусе которых были советская национальная политика и современные этнические процессы (регистрация национальности в удостоверяющих личность документах и при переписи населения, этническое самосознание, ассимиляция и попытки этнической мобилизации).

Рекомендуемая литература

Jääts I. Illegally denied: manipulations related to the registration of the Veps identity in the late Soviet Union // Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity. 2017. No. 45(5). P. 1–17. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00905992.2017.1315393> (дата обращения: 27.03.2018).

Список участников Школы-конференции

- Akdogan Oya** — стажер кафедры этнологии и антропологии, Русская антропологическая школа, РГГУ, Москва
- Александрова Екатерина Владимировна** — научный сотрудник, Центр Египтологии им. Б.А. Тураева, Москва
- Алексеевский Михаил Дмитриевич** — кандидат филологических наук, руководитель Центра городской антропологии «КБ «Стрелка», Москва
- Антонов Дмитрий Игоревич** — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и теории культуры, РГГУ, старший научный сотрудник, Школа актуальных гуманитарных исследований, ИОН РАНХиГС, Москва
- Байдуж Марина Иннокентьевна** — старший научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики, Школа актуальных гуманитарных исследований, ИОН РАНХиГС, Москва
- Боклер Анна Анатольевна** — магистрант Центра типологии и семиотики фольклора, РГГУ, Москва
- Брюханова Мария Анатольевна** — магистрант филологического факультета, Пермский государственный национальный исследовательский университет, Пермь
- Вахштайн Виктор Семёнович** — кандидат социологических наук, заведующий кафедрой теоретической социологии и эпистемологии РАНХиГС, профессор факультета социальных наук МВШСЭН, Москва
- Вершинская Ольга Юрьевна** — магистрант Центра изучения религий, РГГУ, Москва
- Власова Татьяна Александровна** — магистрант Центра типологии и семиотики фольклора, РГГУ, Москва
- Воробьева Ольга Владимировна** — независимый исследователь, Санкт-Петербург

Воронцова Елена Владимировна — старший научный сотрудник археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. Ломоносова, Москва

Горицкая Ольга Сергеевна — докторант, доцент кафедры общего языкознания Минского государственного лингвистического университета, Минск

Доронин Дмитрий Юрьевич — преподаватель Лаборатории теоретической фольклористики, Школа актуальных гуманитарных исследований ИОН РАНХиГС, Москва

Женин Илья Алексеевич — доцент кафедры всеобщей истории ИОН РАНХиГС, Москва

Заика Наталья Михайловна — старший научный сотрудник Лаборатории типологического изучения языков Института лингвистических исследований РАН, старший преподаватель Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург

Зенкин Сергей Николаевич — доктор филологических наук, главный научный сотрудник, РГТУ, Москва; профессор, НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург

Игнатъев Даниил Дмитриевич — студент, НИУ ВШЭ, Москва

Кирзюк Анна Андреевна — кандидат философских наук, научный сотрудник Центра исследований фольклора и антропологии города МВШСЭН; старший научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики, Школа актуальных гуманитарных исследований ИОН РАНХиГС, магистрант Центра типологии и семиотики фольклора, РГТУ, Москва

Кисткина Юлия Михайловна — студент факультета иностранных языков, Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарёва, Саранск

- Козлова Ирина Владимировна** — кандидат филологических наук, заведующая кабинетом традиционной культуры кафедры русской литературы филологического факультета, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург
- Коношенко Мария Борисовна** — кандидат филологических наук, доцент Учебно-научного центра лингвистической типологии Института лингвистики, РГГУ, Москва
- Коровина Евгения Владимировна** — младший научный сотрудник отдела урало-алтайских языков, Институт языкознания РАН, Москва
- Котельников Артём Валерьевич** — студент кафедры этнографии и антропологии Института истории, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург
- Крихтова Татьяна Михайловна** — научный сотрудник Лаборатории социологии религии, Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный университет, Москва
- Кузнецова Екатерина Александровна** — магистрант Центра типологии и семиотики фольклора, РГГУ, Москва
- Куприянова Арина Сергеевна** — студентка факультета гуманитарных наук, НИУ ВШЭ, Москва
- Кучерова Ирина Алексеевна** — младший научный сотрудник отдела европейских и американских исследований, Институт этнологии и антропологии РАН, Москва
- Ларионова Анна Игоревна** — экскурсовод Музея кочевой культуры, магистрант Центра типологии и семиотики фольклора, РГГУ, Москва
- Левкиевская Елена Евгеньевна** — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, профессор учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора, РГГУ, Москва

Липатова Антонина Петровна — научный сотрудник Управления научно-исследовательской и инновационной деятельности, Ульяновский государственный педагогический университет им. И.Н. Ульянова, Ульяновск

Литвина Наталья Викторовна — старший научный сотрудник Лаборатории компьютерных технологий Архива РАН, заведующая межкафедральной археографической лабораторией исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва

Логинов Никита Иванович — научный сотрудник Лаборатории когнитивных исследований факультета психологии, ИОН РАНХиГС, Москва

Макаров Алексей Алексеевич — учитель обществознания школы «Интеллектуал», сотрудник архива, Международное историко-просветительское, благотворительное и правозащитное общество «Мемориал», Москва

Малая Елена Константиновна — аспирант Центра типологии и семиотики фольклора, РГГУ, Москва

Минвалеев Сергей Андреевич — исполняющий обязанности младшего научного сотрудника, Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, Петрозаводск

Морозов Максим Игоревич — научный сотрудник лаборатории когнитивных исследований ИОН РАНХиГС, Москва

Моррис Мария-Валерия Викторовна — кандидат юридических наук, соискатель Центра типологии и семиотики фольклора, РГГУ, Москва

Мохов Сергей Викторович — координатор Лаборатории социальных исследований смерти и умирания (ЦНСИ), главный редактор журнала «Археология русской смерти», аспирант школы социологических наук, НИУ ВШЭ, Москва

Наумова Юлия Николаевна — аспирант Центра типологии и семиотики фольклора, РГГУ, Москва

Неклюдов Сергей Юрьевич — доктор филологических наук, профессор Центра типологии и семиотики фольклора, РГГУ, Москва

Нурмагомедова Анастасия Рафаэлевна — магистрант кафедры археологии и этнологии, Уральский федеральный университет, Екатеринбург

Опарин Дмитрий Анатольевич — старший преподаватель кафедры этнологии исторического факультета, МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва

Петров Никита Викторович — кандидат филологических наук, заведующий Лабораторией теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований, ИОН РАНХиГС; доцент Центра типологии и семиотики фольклора, РГГУ, Москва

Петрова Наталья Сергеевна — кандидат филологических наук, научный сотрудник Центра типологии и семиотики фольклора, РГГУ, Москва

Пиперски Александр Чедович — кандидат филологических наук, доцент Учебно-научного центра компьютерной лингвистики Института лингвистики, РГГУ, Москва

Попович Алексей Игоревич — студент филологического факультета уральского гуманитарного института, Уральский федеральный университет, Екатеринбург

Поспелова Александра Андреевна — магистрант филологического факультета, Санкт-Петербургский государственный университет

Радченко Дарья Александровна — директор Центра исследований фольклора и антропологии города, Московская высшая школа социальных и экономических наук, Москва

- Рычкова Надежда Николаевна** — кандидат филологических наук, научный сотрудник Центра типологии и семиотики фольклора, РГГУ, Москва
- Рябов Владимир Викторович** — магистрант Центра типологии и семиотики фольклора, РГГУ, Москва
- Соколова Анна Дмитриевна** — кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела русского народа, Институт этнологии и антропологии РАН, Москва
- Сомин Антон Александрович** — научный сотрудник Лаборатории социолингвистики Института лингвистики, РГГУ, Москва
- Спиридонов Владимир Феликсович** — доктор психологических наук, профессор, декан факультета психологии, ИОН РАНХиГС, Москва
- Станюкович Мария Владимировна** — кандидат исторических наук, заведующая отделом Австралии, Океании и Индонезии, Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург
- Сульжицкий Илья Станиславович** — преподаватель кафедры социологии и специальных социологических дисциплин, Гродненский государственный университет имени Янки Купалы, Гродно, Республика Беларусь
- Тамбовцева Светлана Георгиевна** — аспирант, старший лаборант Центра антропологии религии факультета антропологии, Европейский университет в Санкт-Петербурге
- Титков Алексей Сергеевич** — кандидат географических наук, доцент философско-социологического факультета, ИОН РАНХиГС, МВШСЭН, Москва
- Усманова Аделия Рустьямовна** — кандидат искусствоведения, преподаватель кафедры теории и истории музыки, Астраханская государственная консерватория, Астрахань

- Христофорова Ольга Борисовна** — доктор филологический наук, директор учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора, РГГУ, Москва
- Черванёва Виктория Алексеевна** — кандидат филологических наук, доцент кафедры теории, истории и методики преподавания русского языка и литературы, Воронежский государственный педагогический университет, Москва
- Чеснокова Елена Геннадьевна** — аспирант Института этнологии и антропологии РАН, Москва
- Чубукова Дарья Геннадьевна** — аспирант Центра этнополитических исследований, Институт этнологии и антропологии РАН, Москва
- Шляпникова Елизавета Алексеевна** — студентка филологического факультета, МГУ им. Ломоносова, Москва
- Якупова Карина Рустамовна** — магистр факультета гуманитарных наук, НИУ ВШЭ, Нижний Новгород
- Якушева Полина Владимировна** — студентка факультета гуманитарных наук, НИУ ВШЭ, Москва
- Янченко Любовь Владимировна** — преподаватель Института русского языка и культуры, МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва
- Яскевич Алексей Аркадьевич** — научный сотрудник отдела информационных компьютерных технологий, Белорусский научно-исследовательский центр электронной документации, Минск

Для заметок

Научное издание

**Наука как процесс: верификация знания
и/или языки описания**

*Сборник тезисов и материалов
XVIII Международной школы-конференции*

Составители:

*Наумова Юлия Николаевна
Петрова Наталья Сергеевна
Рычкова Надежда Николаевна*

Корректоры: *Ю. Наумова, Н. Рычкова*
Дизайн и компьютерная верстка *Д. Николаев*