

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ
ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

ШАГИ

/STEPS

Т.2. №4 2016

Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований



РАНХиГС
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Москва
2016

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

THE RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY
OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION
SCHOOL OF PUBLIC POLICY

SHAGI

/STEPS

Vol. 2.No.4 2016

The Journal of the School of Advanced Studies in the Humanities



РАНХиГС
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Moscow
2016

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

Главный редактор

С. Ю. Неклюдов (куратор направления «Теоретическая фольклористика»)

Редакция

М. В. Ахметова (зам. главного редактора)

М. И. Байдуж (зав. редакцией)

Н. П. Гринцер (куратор направления «Античная культура»)

М. Л. Майофис (куратор направления «Историко-культурные исследования»)

Д. С. Николаев (координатор редакции)

В. Ф. Спиридонов (куратор направления «Когнитивные исследования»)

Н. Ю. Чалисова (куратор направления «Востоковедение. Сравнительно-историческое языкознание»)

Е. П. Шумилова (координатор издательских программ ШАГИ)

Редакционная коллегия

Х. Баран, Университет Олбани (США)

Н. Б. Вахтин, Европейский университет в Санкт-Петербурге (Россия)

Л. М. Ермакова, Университет иностранных языков города Кобе (Япония)

А. Л. Зорин, Оксфордский университет (Великобритания); Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия)

С. Э. Зуев, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия)

С. А. Иванов, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Россия)

К. Келли, Оксфордский университет (Великобритания)

А. А. Кибрик, Институт языкознания РАН (Россия)

М. А. Кронгауз, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Россия)

С. Ловелл, Лондонский университет, Кингс Колледж (Великобритания)

В. А. Мау, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия)

Ю. Л. Слёзкин, Калифорнийский университет в Беркли (США)

Т. В. Черниговская, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия)

А. Шёнле, Лондонский университет королевы Марии (Великобритания)

Editor-in-Chief

S. Yu. Nekliudov (Responsible for Theoretical Folklore Studies Section)

Editorial Team

M. V. Akhmetova (Deputy Editor-in-Chief)

M. I. Baiduzh (Editorial Staff Manager)

N. Yu. Chalisova (Responsible for Oriental Studies and Comparative Linguistics Section)

N. P. Grintser (Responsible for Antique Culture Section)

M. L. Maiofis (Responsible for Historical and Cultural Studies Section)

D. S. Nikolaev (Editorial Coordinator)

E. P. Shumilova (Coordinator of Publication Programs of the School for Advanced Studies in the Humanities)

V. F. Spiridonov (Responsible for Cognitive Studies Section)

Editorial Board

H. Baran, University at Albany, State University of New York (USA)

T. V. Chernigovskaya, St. Petersburg State University (Russia)

L. M. Ermakova, Kobe City University of Foreign Studies (Japan)

S. A. Ivanov, National Research University "Higher School of Economy" (Russia)

C. Kelly, University of Oxford (Great Britain)

A. A. Kibrik, The Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences (Russia)

M. A. Krongauz, National Research University "Higher School of Economy" (Russia)

S. Lowell, University of London, King's College (Great Britain)

V. A. Mau, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia)

Yu. Slezkine, The University of California, Berkeley (USA)

A. Schönlé, Queen Mary University of London (Great Britain)

N. B. Vakhtin, European University at St. Petersburg (Russia)

A. L. Zorin, University of Oxford (Great Britain); The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia)

S. E. Zuev, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia)

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Механизмы культурной памяти: от фольклора до медиа

М. О. Гардер. Перспективы изучения «механизмов передачи» коллективной памяти.....	7
Е. В. Александрова. «Копии» Текстов пирамид: наблюдения над отличиями	18
Д. С. Николаев. Поэтические тексты в первых двух редакциях «Похищения быка из Куальнге»	30
А. В. Юдин. Марина Мнишек глазами российских историков XVIII–XIX вв.....	60
А. Д. Попов. Война и Мы: горизонты культурной памяти в мемориальных текстах позднего советского периода	96
А. А. Пригарин. «Народные предания» и «историография»: уровни исторического (со)знания липован	114
Д. С. Рыговский. «Ритуальная наррация»: практики трансляции памяти о сакральном ландшафте	150
Д. В. Мищенко. Пища в индивидуальной и культурной памяти	162
Е. В. Васильева, А. В. Козлова. «Тургеневские девушки»: социально-педагогические манипуляции loci communibus произведений И. С. Тургенева в советской и постсоветской культуре	173
С. Ю. Неклюдов. «Жестокая память» о прошлом и ее лирическое преодоление: трансформация темы в меморате и в песне	204
Е. Е. Левкиевская. Фольклорная модель и формы ее реализации в советском тексте (на примере песни «Давно не бывал я в Донбассе...»)	221
А. А. Кирзюк. «Большая семья» против «малой»: слухи о сыне Хрущева как прием и симптом	240
А. С. Архипова, А. А. Кирзюк. Лайк, репост, арест: фольклор под судом вчера и сегодня	251
Д. А. Радченко. Политическое высказывание праздника: «антисанкционная» Масленица	265
И. С. Душаква. Память и забывание в репрезентации территорий в интернет-СМИ.....	292
М. И. Байдуз. «Параллельная Тюмень»: визуальные манифестации локального текста.....	312

ЮБИЛЕИ

К юбилею Юрия Евгеньевича Берёзкина	339

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Д. А. Радченко. Право на память и право на забвение: практические следствия memory studies	341
А. К. Касаткина. Маклаевские чтения — 2016	347

CONTENTS

ARTICLES

Mechanisms of cultural memory: From folklore to media

M. O. GARDER. In search of the “mechanisms” of collective memory transmission.....	7
E. V. ALEXANDROVA. “Copies” of Pyramid Texts: Examining the differences.....	18
D. S. NIKOLAEV. The evolution of poetical texts in <i>Táin bó Cúailnge</i>	30
A. V. YUDIN. Marina Mniszek as viewed by Russian historians of the 17th — early 20th centuries.....	60
A. D. POPOV. War and We: Horizons of cultural memory in memorial texts of the late Soviet period	96
A. A. PRIGARIN. “Folk legends” and “historiography”: Levels of historical knowledge of the “Lipovans” (Old Believers)	114
D. S. RYGOVSKIY. “Ritual narration”: Practices of cultural memory transmission in sacred landscapes	150
D. F. MISHCHENKO. Food in individual and cultural memory	162
E. V. VASILYEVA, A. V. KOZLOVA. <i>Turgenevian girls</i> : Socio-educational manipulations of commonplaces from Turgenev’s works in Soviet and post-Soviet culture.....	173
S. YU. NEKLIUDOV. “Cruel memory” about the past and its lyrical surmounting: Transformation of a theme in memorate and song	204
E. E. LEVKIEVSKAIA. Folklore model and its realizations in the Soviet text (on the base of the song “It’s been a long time since I’ve been in the Donbass”).....	221
A. A. KIRZYUK. The “big family” against the “little” one: Rumors about Khrushchev’s son as a device and a symptom.....	240
A. S. ARKHIPOVA, A. A. KIRZYUK. Like, repost, arrest: Folklore on trial in the Soviet era and today	251
D. A. RADCHENKO. A holiday as political statement: <i>Maslenitsa</i> (Shrovetide) against sanctions	265
I. S. DUSACOVA. Remembering and forgetting in representation of territories in e-media	292
M. I. BAIDUZH. “Parallel Tyumen”: Visual manifestations of the local text.....	312

JUBILEES

To the anniversary of Yuri Evgen’evich Berezkin	339

ACADEMIC LIFE

D. A. RADCHENKO. The right to remember and the right to forget: Practical implications of memory studies	340
A. K. KASATKINA. The Miklouho-Maclay Conference — 2016.....	346

ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ «МЕХАНИЗМОВ ПЕРЕДАЧИ» КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТИ

Аннотация. Статья посвящена проблеме поиска механизмов передачи «культурной памяти», сформулированной С. Ю. Неклюдовым. На примере работ социологов, антропологов, историков и психологов-когнитивистов рассматриваются различные аспекты изучения коллективной памяти: конструируемый характер памяти коллектива и взаимодействие множества коллективно обусловленных памятей, «историческая точность» памяти и ее нарративная организация. Привлекаются данные нейропсихологических исследований, которые позволяют увидеть методику и границы экспериментального изучения трансформации памяти в коммуникации. Обсуждаются перспективы выявления мнемонических механизмов фольклорных текстов. Исследования коллективной памяти ограничены коммуникативными рамками (временным пределом нескольких поколений), а перспективы изучения предположительно более глубокой культурной памяти видятся в совокупном применении методов текстового анализа и социолого-антропологических исследований коллективной (коммуникативной, следуя определению Я. Ассмана) памяти.

Ключевые слова: коллективная и культурная память, исследование памяти, фольклористика

В рамках этой статьи предлагается сделать краткий обзор области, называемой коллективной памятью¹. Исходным запросом для составления обзора назовем проблему, которой посвящена статья С. Ю. Неклюдова, а именно:

¹ Граница между понятиями *культурная* и *коллективная память* едва ли определима, поэтому условимся, что в этой статье, если не сказано иначе, они употребляются как синонимы. Уточним, что, например, Алейда Ассман проводит различие между социальной и культурной памятью: «То, что можно реконструировать в качестве социальной памяти, не имеет прочной и стабильной формы, социальная память представляет собой динамичный процесс торга и согласований; а вот медиаторы культурной памяти характеризуются устойчивостью, закреплённой институционально» [Ассман 2014: 29]. Первый тип памяти Ян Ассман называет коммуникативной [Ассман 2004: 52–53].

...Постоянны не только темы как таковые (содержательный аспект текста, его семантика), но и их композиционная реализация (синтактика), диктуемая своими «управляющими программами», которые опять-таки не формулируются (~ не обязательно формулируются) в виде «инструктивных» сообщений; одним из важных факторов сохранения подобных программ, возможно, являются все те же «семантические перспективы» мотивопорождающих единиц. Без таких программ едва ли возможно и многократное копирование текстов с устойчивым сохранением инвариантных смыслов, противостоящим их чрезмерному «раскачиванию», которое в конечном счете должно привести к полной утрате идентичности предшествующих и последующих воспроизведений текста.

Дальнейшее изучение механизмов сохранения «культурной памяти» в устной традиции, как и связанных с этим закономерностей фольклорной текстуализации, по-видимому, должно происходить на междисциплинарном поле, с использованием инструментария общей психологии и физиологии высшей нервной деятельности [Неклюдов 2013: 15].

Я попытаюсь выделить набор тем, характерных для исследований коллективной памяти, и описать основные методы и парадигмы. К обзору будут привлечены некоторые работы социологов, историков и антропологов, а также несколько работ когнитивных психологов и нейропсихологов, посвященных механизмам памяти. Отмечу, что я пользовался обзорами [Olick, Robbins 1998] и [Zelizer 1995], к которым отсылаю для более информативного чтения по вопросам коллективной памяти. Поскольку моя статья нисколько не претендует на полное описание этой стремительно разрастающейся области, акцент ставится на общих методологических перспективах и ограничениях.

Как известно, начало изучению памяти как коллективного феномена положил М. Хальбвакс, споривший с З. Фрейдом, который понимал память как хранилище всех предыдущих опытов личности, а также с А. Бергсоном, который жестко разграничивал индивидуальное и социально обусловленное в психике [Хальбвакс 2007: 35, 73, 135–140]. Хотя монография Хальбвакса, как пишет С. Н. Зенкин, относится частично к психологии, а частично к «спекулятивно-теоретической социологии, переходящей к социальной философии» [Зенкин 2007: 8–9], она стала отправной точкой для исследователей коллективной памяти: в ней мы находим идеи о важности памяти для идентичности и неразрывной связи с ней [Хальбвакс 2007: 125], о рождении воспоминаний в какой-либо из «зон социальной жизни» [Там же: 153], о реконструируемом (в противоположность точному) характере воспоминаний [Там же: 71–72].

Несмотря на «трансдисциплинарность и отсутствие парадигмы» в изучении коллективной памяти [Olick, Robbins 1998: 106], набор проблем, обсуждаемых исследователями, довольно устойчив. Социологи, историки и антропологи показывают влияние коллективных идентичностей, кото-

рые диктуют или «правят» воспоминания и при этом обеспечивают наличие множества коллективно поддерживаемых памяти у каждого человека. Барбара Мишталъ посвятила свою теоретическую статью [Misztal 2005] уточнению функциональной парадигмы Дюркгейма, применяемой в социологических исследованиях групповой памяти и групповой идентичности. Подход Дюркгейма, по мнению Б. Мишталъ, существенно ограничивает то, что в его рамках, во-первых, коллективная память рассматривается в отрыве от индивидуальных мыслительных процессов, во-вторых, делается акцент прежде всего на навязывании памяти индивиду социально-политическими институтами (на исследования в этом направлении сильно повлияла работа Э. Хобсбаума об изобретении традиции), а также то, что памяти приписываются нормативная функция и роль групповой морали. Эти недостатки Мишталъ предлагает исправить с помощью интеракционистского подхода: через теорию личности Дж. Г. Мида и методику фрейм-анализа Э. Гоффмана она приходит к пониманию памяти как динамичного процесса — с этой точки зрения человек постоянно находится перед выбором, что вспоминать и как определить текущую ситуацию в зависимости от принимаемого образа самого себя. Безусловно, такое понимание феномена памяти предостерегает исследователя от излишних обобщений, перемещая фокус со схем и моделей воспоминания, валидных для группы, на сложно устроенное и не всегда поддающееся анализу динамическое состояние памяти отдельного человека.

«Редактируемость» текста, принадлежащего коллективной (институциональной) памяти, на примере генеалогий гонджа (северная Гана) показал Джек Гуди: согласуясь с делением государства гонджа, генеалогическое предание о его основателе Ндевури Джакпа сообщало, что тот разделил страну на семь частей по количеству своих сыновей. Такова была первая версия предания, записанная в начале XX в. британцами, когда их контроль распространился на территории гонджа. Но с прибытием британцев в территориальном делении земель гонджа произошли изменения, и крупных единиц, возглавляемых «потомками Джакпы», осталось только пять. Спустя 60 лет, когда предание было записано вновь, в нем речь шла уже о пяти сыновьях Ндевуры. На этом примере Гуди основывает утверждение о том, что функция генеалогий в бесписьменной культуре заключается не в фиксации и передаче исторически подлинной последовательности событий, а в констатации актуальной структуры общества (хотя всю «механику» этой несложной замены в устном тексте, как и распространенность самого текста среди гонджа, Гуди не описывает) [Goody, Watt 1963: 310].

Если мы перенесемся из северной Ганы в Европу и постсоветские страны, то здесь мы найдем множество доступных примеров сложно устроенных явлений из области коллективной памяти. Рассмотрим исследование Джеймса Вертша [Wertsch 2008] о конфликте вокруг переноса памятника «Бронзовый солдат» в Таллине. По словам Вертша, для обеих сторон памятник оказался воплощением двух разных историй, разных памяти о

прошлом, которые организованы в нарративы. Для эстонской стороны конфликта, одобряющей перенос, памятник был частью истории утраченной независимости, которая замалчивалась в советское время. Для российской стороны (под которой в своей статье Вертш имеет в виду только противников переноса) памятник символизировал непрерывность, истинность нарратива «об изгнании иноземного захватчика»; перенос «Бронзового солдата» был воспринят носителями этого нарратива как опровержение его правдивости и как знак принятия эстонцами стороны антагониста, фашистской Германии. Вертш показывает структурную устойчивость нарратива об изгнании: мирная Россия не вмешивается в дела других государств — враг вероломно вторгается в Россию — Россия едва не терпит полное поражение — Россия одерживает героическую победу, изгоняет врага и подтверждает статус великой державы. Эту структуру автор называет *нарративной схемой*, которая, в свою очередь, реализуется в множестве *специфических нарративов*. Последним присуща конкретика: цифры, определенный контекст, имена и т. п. Специфические нарративы сильнее подвержены изменениям, в то время как нарративная схема «глубинна», поскольку остается незаметной и естественной для носителя, она дает возможность «знать» события, участником которых человек не был. Так, по версии советских учебников истории, пишет Вертш, ведущую роль в «изгнании иноземного захватчика» во время войны сыграли партия и коммунисты. В учебниках по истории, выпущенных после перестройки, героическую роль вместо коммунистов и партии играет народ; смена идеологической модальности происходит относительно безболезненно при сохранении этой главной роли народа-победителя. В статье «глубина» нарративных схем и ключевые факторы в их формировании не рассматриваются — Вертш ограничивается указанием на их «глубокий эмоциональный резонанс» и фундаментальную значимость для групповой идентичности, хотя очевидно, что многим (особенно конкретными формулировками наподобие «вероломно») выделенная нарративная схема обязана тому нарративу, который по самым разным каналам централизованно транслировался государством.

В качестве примера более детального исследования приведем кейс из статьи Н. В. Петрова о деревенском празднике «День Исполина» [Петров 2016]. В работе рассматривается история сконструированного деревенского праздника, в основу которого легло знание локальной традиции о некоем Исполине — первопоселенце, «основателе» деревни Исполиновка. Имя Исполина (по-видимому, действительно существовавшего первого жителя деревни по фамилии Исполинов) закрепилось в памяти жителей благодаря самому названию деревни и существованию «дома Исполина» (так называли брошенное здание бывшего волостного правления). В конце 1990-х годов локальное знание оказалось востребованным: культработники придумали «обрядовую» программу праздника и назвали его Днем Исполина. Используя фольклорную модель, создали предание о выборе Исполином понравившегося места для дома и о происхождении названия

поселка Хозьино от имен выдуманных дочерей Исполина, Хозы и Миноры, и тем самым обосновали и статус праздника, и статус поселка — административного центра муниципального образования, в которое входит Исполиновка. На тему схематического предания, придуманного заведующим клубом (Исполин основал Исполиновку, в честь его дочерей Хозы и Миноры названо Хозьино), местные жители пишут стихи; один из текстов, опубликованных в местном сборнике, разворачивается в полноценное стилизованное предание в прозе, имея при этом поэтическую версию. К началу 2000-х годов праздник со сконструированной предысторией и символикой населенных пунктов (Хозьино — родина Исполина) становится локальным брендом, активно используемым для продвижения Хозьино и Исполиновки на туристическом рынке. Кроме того, полученные в ходе исследования источники сведения об Исполинове — наиболее вероятном прототипе Исполина — вместе со сведениями о времени происхождения «легенды об Исполине» легли в основу исторической хронологии, опубликованной на сайте администрации Хозьино.

Этот замечательный кейс наглядно демонстрирует составляющие того, что можно назвать коллективной памятью этих населенных пунктов: элемент устной истории, закрепленный в локальных топонимах (дом Исполина, Исполиновка), становится удобным инструментом пусть и не удрежнения поселений, но конструирования «исторического знания» до формата полноценного этиологического нарратива, предлагаемого деревенскому сообществу и работающего «на экспорт» в качестве бренда территории. Созданное активным меньшинством², новое знание начинает дополнять существовавшие элементы памяти (информант пытается вспомнить имя жены Исполина) [Там же: 407] и восприниматься как краеведческий источник [Там же: 428–429].

Механизм памяти было посвящено также несколько психологических работ. Ульрик Найссер посвятил статью экспериментам по социальной и контекстуальной обусловленности искажений памяти [Neisser 1997]. Эксперимент Эрика Айка и его коллег показал зависимость ретроспективной оценки пациентами уровня головной боли от ее интенсивности в момент оценивания. Для этого пациентов просили каждый час отмечать, насколько сильна боль, по десятибалльной шкале, а затем, во время визита психологов, указать ее интенсивность в данный момент и в определенные моменты периода наблюдений. Сравнение оценок показало, что характерным было общее завышение ретроспективных оценок у пациентов, испытывавших очень сильную боль, и, наоборот, занижение при относительно

² См. также цитату из Яна Филиппа Реемтсма у А. Ассман относительно создания мемориалов: «речь от первого лица множественного числа носит метафорический характер <...> Мемориалами — как и вопросом, зачем они сооружаются и что с ними будет, — также интересуется меньшинство людей. Но это то меньшинство, которое отстояло свои интересы таким образом, будто оно является активным большинством, хотя последнее на самом деле лишь попустительствовало произошедшему» [Ассман 2016: 26].

низком уровне боли. Другой эксперимент, в ходе которого пациенты отмечали интенсивность боли до лечения, а затем оценивали его ретроспективно после прохождения терапии, продемонстрировал занижение данных оценок — этот результат Найссер считает проявлением «имплицитных теорий», т. е. изначального представления пациента об эффективности пройденного лечения.

Далее Найссер приводит данные о верификации теории «ярких воспоминаний» (*flashbulb memories*, «воспоминаний-вспышек»), принадлежащей американским исследователям Роджеру Брауну и Джеймсу Кулику [Brown, Kulik 1977]. Согласно этой теории, новость о вызывающем удивление и влекущем значимые последствия событии не просто запоминается, а заставляет запомнить непосредственный контекст, в котором новость была воспринята. Высокие показатели перечисленных параметров события (удивление и важность) влияют на закрепление памяти об услышанной новости, что является результатом действия сформировавшегося нейробиологического механизма (который бихевиорист Р. Б. Ливингстон назвал «Печатай!» — это метафора для команды, выполняемой нервной системой при соответствующих обстоятельствах, т. е. когда ситуация или новость вызывает удивление и представляет непосредственную биологическую важность для индивида — влияет на вероятность выживания и продолжения рода). Испытуемым предлагалось ответить на вопрос «Помните ли вы обстоятельства, в которых вы впервые услышали о?...», далее следовал список из девяти новостей, а десятым пунктом было указано «личное шокирующее событие, смерть друга или родственника, несчастный случай, диагноз, подтверждающий смертельное заболевание...». Случаи, когда информант сообщал подробный контекст получения новостей (ощущения, место, окружающие люди, источник новости), определялись авторами как «воспоминания-вспышки». Найссер проверил эту теорию дважды: в ходе первого эксперимента на следующий день после крушения шаттла «Челленджер» информантов попросили описать обстоятельства, в которых они услышали о крушении. Проведя повторный опрос три года спустя (также о крушении шаттла), исследователи обнаружили, что многие воспоминания оказались замещенными: вместо изначального «услышал от друга» появлялись воспоминания о новостных передачах и т. п. Найссер предположил, что эта новость для многих людей оказалась недостаточно важной и эмоционально переживаемой, и совместно с коллегами провел другой эксперимент. Через несколько дней после землетрясения Лома-Приета в 1989 г. в двух калифорнийских городах, Беркли и Санта-Крузе, где толчки ощущались с разной степенью интенсивности, а также в Атланте, где о землетрясении люди узнали только из новостей, ученые попросили несколько десятков человек заполнить опрос. Информантам в Беркли и Санта-Крузе было предложено описать, что происходило во время землетрясения, и оценить свою эмоциональную реакцию, а людям в Атланте было необходимо ответить, как (в каких обстоятельствах) они

услышали новость. Спустя полтора года опрос был проведен с теми же людьми повторно: в отличие от информантов в Атланте, жители Беркли и Санта-Круза довольно точно повторили сообщенное в ходе первого опроса. Учитывая тот факт, что многие участники первого опроса в Беркли и Санта-Крузе отмечали невысокий уровень эмоциональных переживаний, а некоторые и вовсе указали, что не заметили землетрясение, Найссер отверг гипотезу о влиянии на запоминание именно стресса. По его мнению, ключевую роль сыграла неординарность события (землетрясение Лома-Приета нанесло весьма ощутимый ущерб Калифорнии, было несколько десятков погибших), которая заставила людей непрерывно пересказывать произошедшее, в особенности сам момент землетрясения. Таким образом, делает вывод Найссер, социальная ситуация, интерес сообщества к нарративу о землетрясении обусловил его закрепленность в памяти и не позволил воспоминаниям заместиться.

Исследование, проведенное американскими нейропсихологами [Chan, LaPaglia 2013], описывает условия, необходимые для замещения фрагментов декларативной памяти. Эксперимент заключался в показе испытуемым фильма и последующей попытке заместить воспоминание об одном кратком фрагменте памятью о новом (ложном) фрагменте. Результат показал, что долгосрочное замещение возможно, только если демонстрация ложного фрагмента происходила в короткий временной промежуток (*окно реконсолидации*) и только при условии предварительной активации воспоминания испытуемого о первоначальном фрагменте. Если период между активацией воспоминания и демонстрацией ложного фрагмента выходил за предполагаемые рамки окна реконсолидации, замещения не происходило. Поскольку реконсолидация, или закрепление воспоминания, происходит именно в результате его активации, демонстрация ложного фрагмента при отсутствии этапа активации воспоминания также не приводила к замещению. Кроме того (хоть это и кажется очевидным), устанавливается важность категории информации, предлагаемой на замену: так, если при соблюдении прочих условий (наличие фазы реактивации и соблюдение временных рамок окна реконсолидации) в эпизоде «террорист нейтрализует стюардессу» возможна замена шприца на электрошокер, то представление нерелевантной информации не влияет на последующее корректное воспроизведение памяти о фрагменте.

Наконец, в завершение хотелось бы обратиться к памяти текстуальной. Основательное исследование мнемотехнических механизмов, действующих в ритмизованных поэтических фольклорных текстах, принадлежит Дэвиду Рубину [Rubin 1995], резюме — [Rubin 2009]. Он подробно рассматривает механизмы внутренней организации текста с точки зрения мнемотехники: тексты трех жанров (считалок, баллад и эпических текстов) обладают широким спектром инструментов, ограничивающих исполнителя. Наиболее сильно (благодаря краткости, рифме, ритмической и аллитерационной организации) ограничивает возможности для замен счи-

талка, хотя она наиболее лояльна к смысловым заменам. Баллады также обладают целым набором ограничений, среди которых, разумеется, рифма и ритмическая организация, а кроме того — использование в основном коротких, одно-двусложных, слов, оперирование максимально конкретными образами (отсутствие рассуждений или абстрактных описаний) и преобладание в сюжете динамики над статикой [Rubin 1995: 251, 278–279]. Весьма скрупулезное и последовательное исследование Рубина демонстрирует структуру ритмизованного поэтического текста, которая такова именно благодаря устной природе передачи такого текста. Эти выводы, однако, мало применимы к исследованию устных нарративов: непозитические (и не имеющие статус сакральных, разумеется) тексты в разы слабее ограничивают исполнителя в применяемых языковых средствах.

Этим обзором я не стремился охватить всю разнородную область исследований коллективной/культурной памяти — едва ли это возможно. Приведенные примеры, на мой взгляд, дают представление об имеющихся в нашем распоряжении средствах: именно коллективная коммуникативная (по Яну Ассману) память, охватывающая не более нескольких поколений, представляет собой объект изучения во множестве работ социологов, антропологов и историков (которые иногда оказываются частью изучаемого объекта, указывая ориентиры в этой области). Методология когнитивной психологии основывается на экспериментальных исследованиях процессов запоминания и воспроизведения с применением количественных методов, хотя У. Найссер, кажется, наиболее близко подошел в изучении памяти к междисциплинарности. В целом перспективным направлением видится именно совмещение текстового анализа в широких рамках, предлагаемых социологией, антропологией и историей.

Литература

- Ассман 2004 — *Ассман Я.* Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Ассман 2014 — *Ассман А.* Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика / Пер. с нем. Б. Хлебникова. М.: Нов. лит. обозрение, 2014.
- Ассман 2016 — *Ассман А.* Новое недовольство мемориальной культурой / Пер. с нем. Б. Хлебникова. М.: Нов. лит. обозрение, 2016.
- Зенкин 2007 — *Зенкин С. Н.* Морис Хальбвакс и современные гуманитарные науки // Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М.: Нов. изд-во, 2007. С. 7–24.
- Неклюдов 2013 — *Неклюдов С. Ю.* Культурная память в устной традиции: историческая глубина и технология передачи // Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов: Сб. науч. ст. / [Сост. и науч. ред. Н. Е. Котельникова]. М.: Гос. респ. центр рус. фольклора, 2013. С. 9–15.

- Петров 2016 — *Петров Н. В.* Дело об исполине: история нарратива, человека и праздника // *Genius Loci*: Сб. ст. в честь 75-летия С. Ю. Неклюдова / Сост. М. В. Ахметова, Н. В. Петров, О. Б. Христофорова (отв. ред.). М.: Форум, 2016. С. 404–434.
- Хальбвакс 2007 — *Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти / Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М.: Нов. изд-во, 2007.
- Brown, Kulik 1977 — *Brown R., Kulik J.* Flashbulb memories // *Cognition*. Vol. 5. Iss. 1. 1977. P. 73–99.
- Chan, LaPaglia 2013 — *Chan J. C. K., LaPaglia J. A.* Impairing existing declarative memory in humans by disrupting reconsolidation // *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. Vol. 110. No. 23. 2013. P. 9309–9313
- Goody, Watt 1963 — *Goody J., Watt I.* The consequences of literacy // *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 5. No. 3. 1963. P. 304–345.
- Misztal 2005 — *Misztal B. A.* Memory and the construction of temporality, meaning and attachment // *Polish Sociological Review*. No. 149. 2005. P. 31–48.
- Neisser 1997 — *Neisser U.* The ecological study of memory // *Philosophical Transactions: Biological Sciences*. Vol. 352. No. 1362. 1997. P. 1697–1701.
- Olick, Robbins 1998 — *Olick J. K., Robbins J.* Social memory studies: From “collective memory” to the historical sociology of mnemonic practices // *Annual Review of Sociology*. Vol. 24. 1998. P. 105–140.
- Rubin 1995 — *Rubin D. C.* Memory in oral tradition: The cognitive psychology of epic, ballads and counting-out rhymes. New York: Oxford Univ. Press, 1995.
- Rubin 2009 — *Rubin D. C.* Oral traditions as collective memories: Implications for a general theory of individual and collective memory // *Memory in Mind and Culture* / Ed. by P. Boyer, J. V. Wertsch. New York: Cambridge Univ. Press, 2009. P. 273–287
- Wertsch 2008 — *Wertsch J. V.* Collective memory and narrative templates // *Social Research*. Vol. 75. No. 1. 2008. P. 133–156.
- Zelizer 1995 — *Zelizer B.* Reading the past against the grain: The shape of memory studies // *Critical Studies in Mass Communication*. Vol. 12. No. 2. 1995. P. 214–239.

IN SEARCH OF THE “MECHANISMS” OF COLLECTIVE MEMORY TRANSMISSION

Garder, Mikhail O.

*Postgraduate Student, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies,
Russian State University for the Humanities
Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusskaya Sq., 6
Tel.: + 7 (495) 250-69-31
E-mail: mike.garder@gmail.com*

Abstract. The paper discusses theoretical grounds for the search of mechanisms underlying the transmission of “cultural memory,” a problem posed in S. Yu. Nekliudov’s paper. Several studies in sociology, anthropology, history and cognitive psychology serve as the basis for considering such facets of investigating “collective memory” as the constructed nature of

group memory and the interaction between numerous group-defined memories, the “historical accuracy” of memory and its narrative organization. We consider the results of research in neuropsychology that allow us to view the methods and limits of experimental investigation into the way memory transforms in communication. Based on D. Rubin’s study, the prospects of studying mnemonic mechanisms in folklore texts are discussed. “Collective memory” research appears to be limited communicatively to studying memory in several generations at most, while it appears that the investigation of the purportedly deeper “cultural memory” would involve a joint application of text analysis and sociological-anthropological methods of collective (“communicative”, following J. Assman) memory research.

Keywords: collective and cultural memory, memory studies, folklore studies

References

- Assman, A. (2014). *Dlinnaia ten' proshlogo: Memorial'naia kul'tura i istoricheskaja politika* [The long shadow of the past: Memorial culture and historical policy] (Transl. from: Assmann, A. (2006). *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: C. H. Beck). Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Assman, A. (2016). *Novoe nedovol'stvo memorial'noi kul'turoi* [The new discontent with memorial culture] (Transl. from: Assmann, A. (2013). *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München: C. H. Beck). Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian)
- Assman, Ia. (2004). *Kul'turnaia pamiat': Pis'mo, pamiat' o proshlom i politicheskaja identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural memory: Writing, memory of the past and political identity in ancient high cultures] (Transl. from: Assmann, J. (1992). *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck). Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury.
- Brown, R., Kulik, J. (1977). Flashbulb memories. *Cognition*, 5(1), 73–99.
- Chan, J. C., LaPaglia, J. A. (2013). Impairing existing declarative memory in humans by disrupting reconsolidation. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110(23), 9309–9313.
- Goody, J., Watt, I. (1963). The consequences of literacy. *Comparative Studies in Society and History*, 5(3), 304–345.
- Khal'bvaks, M. (2007). *Sotsial'nye ramki pamiat'i* [The social frameworks of memory] (Transl. from: Halbwachs, M. (1952). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France). Moscow: Novoe izdatel'stvo. (In Russian).
- Misztal, B. A. (2005). Memory and the construction of temporality, meaning and attachment. *Polish Sociological Review*, no. 149, 31–48.
- Neisser, U. (1997). The ecological study of memory. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 352(1362), 1697–1701.
- Nekliudov, S. Yu. (2013). *Kul'turnaia pamiat' v ustnoi traditsii: istoricheskaja glubina i tekhnologii peredachi* [Cultural memory in oral tradition: Its historical depth and transmission

- technology]. In N. E. Kotel'nikova (Ed.). *Navstrechu Tret'emu Vserossiiskomu kongressu fol'kloristov* [Towards the Third All-Russian Congress of Folklorists], 9–15. Moscow: Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora. (In Russian)
- Olick, J. K., Robbins, J. (1998). Social memory studies: From “collective memory” to the historical sociology of mnemonic practices. *Annual Review of Sociology*, 24, 105–140.
- Petrov, N. V. (2016). Delo ob ispoline: istoriia narrativa, cheloveka i prazdnika [The case of the giant: a history of the narrative, the person and the festival]. In M. V. Akhmetova, N. V. Petrov, O. B. Khristoforova (Eds.). *Genius Loci: Sbornik statei v chest' 75-letiiia S. Yu. Nekliudova* [Genius Loci: A collection of essays in honor of S. Yu. Nekliudov on the occasion of his 75th birthday], 404–434. Moscow: Forum. (In Russian)
- Rubin, D. C. (1995). *Memory in oral traditions: The cognitive psychology of epic, ballads, and counting-out rhymes*. New York: Oxford Univ. Press.
- Rubin, D. C. (2009). Oral traditions as collective memories: Implications for a general theory of individual and collective memory. In P. Boyer, J. V. Wertsch (Eds.). *Memory in Mind and Culture*, 273–287. New York: Cambridge Univ. Press.
- Wertsch, J. V. (2008). Collective memory and narrative templates. *Social Research*, 75(1), 133–156.
- Zelizer, B. (1995). Reading the past against the grain: The shape of memory studies. *Critical Studies in Mass Communication*, 12(2), 214–239.
- Zenkin, S. N. (2007). Moris Khal'bvaks i sovremennye gumanitarnye nauki [Maurice Halbwachs and contemporary humanities]. In M. Khal'bvaks. *Sotsial'nye ramki pamiati* [Social frameworks of memory], 7–24. Moscow: Novoe izdatel'stvo. (In Russian).
- GARDER, M. O. (2016). IN SEARCH OF THE “MECHANISMS” OF COLLECTIVE MEMORY TRANSMISSION. *SHAGI / STEPS*, 2(4), 7–17

Е. В. АЛЕКСАНДРОВА

Александрова Екатерина Владимировна

кандидат культурологии

помощник ученого секретаря,

Русский фонд содействия образованию и науке;

сотрудник Египтологического центра им. Б. А. Тураева
Россия, 119435, Москва, Малая Пироговская ул., 13, стр. 1

Тел.: +7(964) 552-66-73

E-mail: al-katerin@yandex.ru

«Копии» Текстов пирамид: НАБЛЮДЕНИЯ НАД ОТЛИЧИЯМИ

Аннотация. Статья обращена к вопросу о применимости принципов копирования и регулируемой вариативности для понимания механизмов трансляции традиции сакральной литературы в Древнем Египте. На примере четырех изречений Текстов пирамид и их более поздних «копий» показано, как структура и содержание сакрального текста, оставаясь узнаваемым, изменяется с развитием теологической мысли и со сменой ритуального контекста.

Ключевые слова: Тексты пирамид, сакральный текст, трансляция традиции

Тексты пирамид, созданные во второй половине III тысячелетия до н. э., являют собой самую раннюю развернутую письменную фиксацию религиозных представлений Древнего Египта. Эти тексты высечены на стенах внутренних помещений пирамид египетских царей и царниц конца эпохи Древнего царства, воздвигнутых в некрополе Саккара. Сравнение с текстами более поздних эпох выявляет удивительную сохранность ритуальных текстов на протяжении всей истории египетской культуры. Так, некоторые изречения Текстов пирамид воспроизводятся на папирусах XXII династии практически дословно, несмотря на промежуток почти в тысячу лет [Hauss 2002: 155]. Изречения, впервые зафиксированные в Текстах пирамид, преодолевают не только временные границы, но и выходят за рамки собственно заупокойной литературы, входя в храмовый ритуал. За пределы сугубо царских текстов эти изречения выходят уже в эпоху Среднего царства, появляясь на саркофагах вельмож. С одной стороны, подобные факты показывают, что границы, традиционно проводимые между

комплексами древнеегипетской заупокойной литературы, весьма пронитаемы [Mathieu 2004: 247–262]. С другой — интересен сам механизм воспроизводства этих текстов.

Обозначение текстов более поздних эпох, в той или иной мере соответствующих изречениям Текстов пирамид, как «копий» (например, [Allen 2006]) лежит в русле египтологической текстологии [LÄ (6), 459–462]. В самом издании Текстов пирамид К. Зете [PT]¹, которому в организации изречений следует и «Конкорданс Текстов пирамид» Дж. Аллена [Allen 2013], сопоставление текстуальных параллелей рассматривается как предпосылка успешной интерпретации памятника: «Многие пассажи повторяются в той или иной пирамиде и тем самым образуют параллели. <...> Хотя как-то понять смысл текста можно только путем сравнительного исследования, сопоставляя те или иные пассажи между собой» (цит. по: [Четверухин 2000: 186]).

Тем не менее рассмотрение текстов отдельных пирамид в целом демонстрирует существенные различия в организации каждого корпуса:

Сходство в расположении и содержании текстов между корпусами, как кажется, показывает, что использовался некий шаблон; с другой стороны, различия в расположении и, в частности, в содержании свидетельствуют, что даже при наличии шаблона тексты были персонализированы, чтобы соответствовать предпочтениям владельца. Изречения добавлялись, исключались и изменялись, в результате чего каждый корпус становился индивидуальным и в некоторых случаях довольно существенно отличным от других [Hellum 2014: 128].

Памятники более поздних эпох демонстрируют такую же вариативность:

Изготовители заупокойных папирусов намеренно стремились индивидуализировать каждый список, сделать его непохожим на другие <...> они свободно владели материалом и были вольны вносить в него некоторые изменения. И это в условиях, как мы привыкли думать, жесткого канона [Лаврентьева 2012: 71].

Представляется, что подобные факты заставляют несколько иначе взглянуть на бытование сакральной традиции в Древнем Египте: деятельность «Домов Жизни» [Gardiner 1938; Коростовцев 2001; Лаврентьева 2012] безусловно обеспечивала удивительную сохранность определенного массива сакральной литературы и самой религиозной традиции. Однако памятники, например, заупокойной литературы, доступные нашему изучению и создаваемые в «Домах Жизни», соотносятся между собой не как копии единого протографа — за ними стоит живая традиция составления религиозных текстов на основе существующих моделей и формул. В этом

¹ Изречения Текстов пирамид цитируются в статье по этому изданию.

смысле отдельные памятники соотносятся между собой скорее не как копии, а как варианты фольклорного текста: «текст фольклорного произведения динамичен. Словесные воплощения, в которых он воспроизводится исполнителями, варьируют по отношению друг к другу, а не к какому-то вымышленному “исходному” или “нормальному” тексту» [Чистов 2005: 78–79]. Этим, в частности, объясняется и тот факт, что проект поиска такого «нормального» текста, на который ориентировано в своей основе издание К. Зете, оказался непродуктивным [Матье 2000: 372–373].

Древний Египет — одна из первых письменных цивилизаций, и количество дошедших до нас древнеегипетских памятников поистине огромно. В этой ситуации сопоставление египетской традиции с традицией устной может показаться парадоксальным, однако активное использование письменности в Древнем Египте не подразумевало столь же широкого распространения феномена письменного текста в нашем понимании. Я. Ассман отмечает, что своим уникальным постоянством египетская культура обязана скорее обрядовой, нежели текстовой когерентности:

Канонизация изобразительного искусства и лежащая в ее основе грамматика правил служат повторяемости, а не открытости к продолжению (т. е. регулируемой вариативности). Здесь перед нами особый случай обрядовой культуры, опирающейся на письмо и тексты. Этим и объясняется тот факт, что эта культура в позднюю эпоху, когда ей [...] пришлось защищаться против ассимиляционного давления господствующей чужеземной культуры, приняла форму не книги, а храма: храма как прибежища обрядовой когерентности, на которой эта культура была основана [Ассман 2004: 192].

Применительно к сакральной литературе можно сказать, таким образом, что устойчивость ритуально-мифологической структуры обряда определяла устойчивость авантекста, на основе которого создавался тот или иной памятник. Именно существование «грамматики правил», а не трансляция канона, определяло повторяемость и воспроизводимость сакральных текстов.

Мы хотим остановиться на одном примере и рассмотреть действие этих механизмов в случае изречений РТ 25 и РТ 34–36 Текстов пирамид и их «копий» более поздних периодов [Allen 1950; 2006; 2013]. Предметом нашего внимания станет последовательность богов, появляющаяся в начале изречения РТ 25 и в различных вариантах воспроизводимая в других изречениях и в более поздние периоды.

Структура рассматриваемых изречений в Текстах пирамид характеризуется единообразием, опирающимся, по-видимому, именно на обрядовую когерентность, поскольку они являются частью блока жертвенных текстов. Эти тексты, будучи записанными во внутреннем помещении царской гробницы, все же сохраняют довольно тесную связь с обрядом — текстовые формулы в них дополняются названием совершаемых подношений и ри-

туальных действий, что позволило при помощи иероглифики запечатлеть единство вербального и акционального плана жертвенного культа. Сам состав жертвоприношений отчасти соответствует уже ставшему к концу V династии стандартным списку приношений, но предваряется новым списком, который впервые зафиксирован именно в пирамиде Униса (жертвенные списки типа А и В по классификации В. Барты [Barta 1963]). Изречения РТ 25 и РТ 34–36 как раз составляют начало этого списка, который сопровождает переходный обряд «отверзания уст и очей».

Надо отметить, что эти изречения в достаточно целостном виде сохранились в трех (РТ 25 и РТ 34–35) и четырех (РТ 36) из семи пирамид, при этом в пирамиде Униса РТ 25 встречаются трижды, в пирамидах Пепи II и царицы Нейт — по два раза, РТ 34–36 в каждой пирамиде встречаются по одному разу.

Итак, рассмотрим начало изречения РТ 25:

<i>is isi ḥnꜥ k3.f</i>	Идет идущий с двойником-ка его.
<i>is ḥr ḥnꜥ k3.f</i>	Идет Хор с двойником-ка его.
<i>is stš ḥnꜥ k3.f</i>	Идет Сетх с двойником-ка его.
<i>is ḏḥwty ḥnꜥ k3.f</i>	Идет Тот с двойником-ка его.
<i>is ḥr ḥnꜥ k3.f</i>	Идет Хор с двойником-ка его.
<i>is wsir ḥnꜥ k3.f</i>	Идет Осирис с двойником-ка его.
<i>is ḥnty-irty ḥnꜥ k3.f</i>	Идет Хенти-Ирти с двойником-ка его.

Как видно, эта часть изречения РТ 25 в Текстах пирамид основана на последовательном появлении шести персонажей (Илл. 1), которые могут быть объединены в три пары (ср. обозначение парного взаимодействия божеств термином «конstellляция» в [Ассман 1999: 31–32]) по порядку: Хор/Сетх, Тот/Хор, Осирис/Хенти-Ирти ((Бог)-с-глазами-на-челе). При этом Хор в первой и второй парах изображается разными иероглифами (о знаке «сокола на штандарте» см.: [Beaux-Grimal 2004]).



Илл. 1. Имена богов РТ 25

В изречении РТ 34 упоминается первая из этих пар: подношение под названием *семин* (о приношениях *семин* и *натрон* см. [LÄ (4): 358–359]) определяется как «плевок Хора» и «плевок Сетха», а далее — как «полнота сердца Двух владык» (Илл. 2).



Илл. 2. Имена богов РТ 34

В изречениях РТ 35–36 участвуют две пары из изречения РТ 25 — Хор/Сетх и Тот/Хор. При этом соответствующие фрагменты изречений РТ 35 и РТ 36 различаются только названием приношения:

РТ 34

<i>išw hr smin</i>	Плевок Хора — <i>семин</i> .
<i>išw stš smin</i>	Плевок Сетха — <i>семин</i> .
<i>tt-ib nbwy smin</i>	Полнота сердца (двух) владык — <i>семин</i> .

РТ 35/36

<i>bd/sntṛ r:k</i>	<i>bd/sntṛ r hr</i>	<i>Намрон</i> /ладан тебе — <i>намрон</i> /ладан Хору.
<i>bd/sntṛ r:k</i>	<i>bd/sntṛ r stš</i>	<i>Намрон</i> /ладан тебе — <i>намрон</i> /ладан Сетху.
<i>bd/sntṛ r:k</i>	<i>bd/sntṛ r dhwtj</i>	<i>Намрон</i> /ладан тебе — <i>намрон</i> /ладан Тоту.
<i>bd/sntṛ r:k</i>	<i>bd/sntṛ r hr</i>	<i>Намрон</i> /ладан тебе — <i>намрон</i> /ладан Хору.

Характерной чертой этого блока жертвенных текстов (жертвенный список «типа В» по классификации В. Барты [Barta 1963: 78]) является наличие эпитетов к приношениям, характеризующих их как северные/южные или темные/светлые. Так, изречение РТ 34 сопровождает приношение пяти зернышек южного натра, а РТ 35 — северного. Таким образом, и на уровне приношений проявляется бинарность рассмотренных пар божеств, которая указывает на контекст их взаимодействия: Хор и Сетх олицетворяют Северный и Южный Египет, а Тот и Хор представляют собой ночное и дневное светило.

Здесь важно отметить, что сам жертвенный культ мифологически понимается как поднесение покойному, т. е. Осирису, Ока Хора, которое является собирательным образом всех заупокойных жертв:

РТ 93

šsp.n.k t.k pn im irt hr Получил ты хлеб свой этот в качестве Ока Хора.

Три пары персонажей, которые появляются в начале изречения РТ 25, воплощают ключевые моменты истории обретения Оком Хора свойств воскрешающей жертвы: ослепление Хора Сетхом, восполнение Ока Тотом, преподнесение воскрешающей жертвы Осирису [Александрова 2012: 16–17]. Вероятно, это объясняет важную роль данного изречения во всем жертвенном ритуале Текстов пирамид, поскольку оно появляется несколько раз на разных стадиях обряда.

Первое, что обращает на себя внимание в вариантах изречения РТ 25 в Текстах саркофагов [Allen 2006: 5–8], — это замена бога Хенти-Ирти ((Бог)-с-глазами-на-челе) на Мехенти-н-Ирти ((Бог)-без-глаз-на-челе) [Junker 1942; LÄ (1): 926–930; LGG (3): 394–396], а также появление божества Дун-Ануи [LÄ (1): 1152–1153; LGG (7): 525–526] в паре Тот/Хор на месте Хора. Учитывая, что, как уже говорилось, принесение Ока Хора

является ключевым элементом заупокойного жертвенного культа, подобная замена божеств, на первый взгляд, кажется удивительной. Мехенти-н-Ирти и Дун-Ануи появляются уже в Текстах пирамид, при этом в изречении РТ 230 встречается и другое описание «слепого бога»:

РТ 230

šn.t ntr šp tp.f Окружен бог, слепой-головой-его

В данном случае выражение «слепой-головой-его» является эпитетом, в то время как в Текстах саркофагов (СТ 132) оно употребляется уже как имя, дополненное детерминативом божества (варианты имени «слепого» бога см. в [LGG (7): 46–47]). Таким образом, сравнение этих двух корпусов текстов показывает, как к эпохе Среднего царства эпитеты, характеризующие Хора в различные этапы его ослепления и излечения, кристаллизуются в имена и начинают восприниматься как самостоятельные мифологические персонажи. В вариантах последовательности РТ 25 Мехенти-н-Ирти и Дун-Ануи появляются, видимо, только в Среднем царстве. В эту эпоху образ бога Мехенти-н-Ирти как солнечного божества, теряющего и восстанавливающего свое Око, получает более подробную разработку. Итак, трехчастная история об утрате и восстановлении Ока Хора, которая реконструируется для этого изречения в Текстах пирамид, в Текстах саркофагов уже может маркироваться одним персонажем (об имени бога как маркере мифологического сюжета см.: [Чегодаев 2001]).

Как мы видели, структура изречения из трех бинарных пар в Текстах пирамид поддерживалась и составом приношений, сопровождавших другие изречения. В Текстах саркофагов связь этого блока изречений с жертвенным ритуалом теряется — только в саркофаге ВНЗС сохраняется последовательность жертвенных изречений, фактически идентичная текстам пирамиды Униса, в которой также сохраняются и бинарные эпитеты к приношениям. В целом же четкая структура этого изречения в Текстах саркофагов размывается.

Боги РТ 25 в Текстах саркофагов

ВН1С	Хор/Сетх; Тот/Дун-Ануи; Осирис/Мехенти-н-Ирти	6
ВН6С	Хор/Сетх; Тот; Мехенти-н-Ирти/Хор; Осирис	6
ВН1Ох(а)	Хор/Сетх; Тот/Осирис; Хор/Мехенти-н-Ирти	6
В2Во(а)	Хор/Сетх; Дун-Ануи/Мехенти-н-Ирти; Осирис N	5
В2Во(б)	Хор/Сетх; Тот; Дун-Ануи/Мехенти-н-Ирти	5
ВНЗС	Хор/Сетх; Тот; Хор/Хенти-Ирти	5
Т2Ве	Хор/Сетх; Тот; Дун-Ануи/Хенти-Ирти	5
ВН1Ох(б)	Хор/Сетх; Тот/Хор	4
Т1С	Хор/Сетх; Тот/Дун-Ануи	4
Т9С	Хор/Сетх; Мехенти-Ирти/Осирис	4
ВН2Ох	⟨...⟩/Осирис; Мехенти-н-Ирти/Хор	3 (?)

Как представляется, эта роль Тота как медиатора интересным образом проявилась в храмовом ритуале XXII династии. Вначале мы уже ссылались на наблюдение Х. Хейса, которое он делает при сравнении изречения РТ 34 с Берлинским папирусом (pBerlin 3055 см. [Moret 1902]): «Какой бы ни была история его трансляции, ритуал, представленный текстами этих двух периодов, превосходит временную дистанцию между Древним царством и Новым царством, создавая ситуацию текстуальной синхронии, несмотря на временную диахронию» [Haas 2002: 155]. Тем не менее при сравнении этих текстов сразу обращает на себя внимание то, что в Берлинском папирусе Сетх заменяет Тот. Притом то, что изначально эту валентность занимал Сетх, проявляется в написании «Двух владык» через знаки Хора и Сетх (Илл. 4), кстати, отличным от их написания в Текстах пирамид (Илл. 2). Возможно, это удаление Сетх из последовательностей отражает определенные подвижки в мифологической системе — Сетх исчезает, например, и в версиях изречения РТ 25, записанных в погребальных камерах в Поздний период (например, [ASAE (I): 239, 273; (II): 107; (V): 78–79]). Представляется существенным, что «текстуальная синхрония» проявляется здесь в поразительной устойчивости той самой обрядовой «грамматики правил», диктующей структуру изречения, но наполнение ее оказывается весьма вариативным.



Илл. 4. Имена богов в варианте РТ 34 в Берлинском папирусе (pBerlin 3055, XXXIV 2–6)

Приведенных данных самих по себе, конечно, недостаточно, чтобы делать заключения об изменениях принципов составления заупокойных текстов или религиозных представлений в тот или иной период, но это и не было целью данной работы. Как представляется, эти случаи все же позволяют заметить, что тексты, воспринимающиеся как копии, иногда могут обладать довольно тонкими и красноречивыми различиями. Кроме того, интересно отметить, что в ряде изречений Текстов саркофагов (СТ 354, 528, 821, 936) Дун-Ануи встречается в последовательностях, близких или идентичных рассмотренным выше. Однако они входят в изречения, которые являются настолько переработанными, что уже не классифицируются современными исследованиями как «копии» соответствующих изречений Текстов пирамид.

Рассмотренные отличия при этом вовсе не похожи на ошибку переписчика — можно говорить скорее об осмысленном изменении структуры изречений, о формировании и влиянии новых традиций, о новой интерпре-

тации сакральных текстов (хотя это, конечно, не исключает и появления ошибок в иных случаях). Структура изречений поразительным образом может оставаться узнаваемой на протяжении примерно двух тысяч лет, но в каждый период ее наполнение происходит исходя из актуальной религиозной ситуации и соотносится с развитием мифологической картины мира. Таким образом, представляется перспективным различение в египетской сакральной традиции двух уровней — авантекста, или «грамматики правил», по выражению Я. Ассмана, и их вариативных текстуальных воплощений. Параллельное сопоставление конкретных памятников сразу на двух этих уровнях позволит более ясно увидеть их сходства и различия.

Сокращения

- ASAE — *Annales du Service des antiquités de l’Egypte*. Le Caire: Le Service, 1900–1987.
- CT — *The Egyptian Coffin Texts*. 7 vols. / A. de. Buck ed. Chicago: University of Chicago Press. 1935–1961.
- LÄ — *Lexikon der Ägyptologie*. 7 Bds. / Hrsg. W. Helck, E. Otto, W. Westendorf. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1972–1992.
- LGG — *Lexikon Der ägyptischen Götter Und Götterbezeichnungen*. 7 Bds. / Hrsg. D. Budde, C. Leitz. Dudley, MA: Peeters, 2002.
- PT — *Sethe K. Die Altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums*. Bd. 1 / Hrsg. J. C. Leipzig: Heinrichs’sche Buchhandlung. 1908.

Литература

- Александрова 2012 — Александрова Е. В. Мифологический сценарий: миф в раннем религиозном тексте // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики (Тамбов). 2012. № 6 (20). С. 16–18.
- Ассман 1999 — Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М.: Присцельс, 1999.
- Ассман 2004 — Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Коростовцев 2001 — Коростовцев М. А. Писцы Древнего Египта. СПб.: Журнал «Нева»; «Летний Сад», 2001.
- Лаврентьева 2012 — Лаврентьева Н. В. Роль древнеегипетского «Дома Жизни» в сохранении сакральной традиции // Искусство Востока. Вып. 4: Сохранность и сакральность / Отв. ред. и сост. Е. А. Сердюк. М.: ГИИ, 2012. С. 59–74.
- Матъе 2000 — Матъе М. Э. Тексты пирамид — заупокойный ритуал // Тексты пирамид / Под общ. ред. А. С. Четверухина. СПб.: Журнал «Нева»; Летний Сад, 2000. С. 369–414.

- Чегодаев 2001 — *Чегодаев М. А.* Хор-Без-Глаз-На-Его-Челе (опыт интерпретации имени) // Древний Восток: общность и своеобразие культурных традиций. М.: ИВ РАН 2001. С. 24–32.
- Четверухин 2000 — *Четверухин А. С.* Публикации, переводы и смысл Текстов Пирамид по высказываниям исследователей // Тексты пирамид / Под общ. ред. А. С. Четверухина. СПб.: Журнал «Нева»; Летний Сад, 2000. С. 185–368.
- Чистов 2005 — *Чистов К. В.* Фольклор, текст, традиция. М.: ОГИ, 2005.
- Allen 1950 — *Allen T. G.* Occurrences of Pyramid Texts with cross indexes of these and other Egyptian mortuary texts. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1950.
- Allen 2006 — *Allen J. P.* The Egyptian coffin texts. Vol. 8: Middle Kingdom copies of Pyramid Texts. Chicago: The Oriental Institute, 2006.
- Allen 2013 — *Allen J. P.* A. New concordance of the Pyramid Texts: 5th and 6th Dynasty. [N. p.]: Brown Univ., 2013. URL: https://www.dropbox.com/sh/0xo88uy04urnz0v/o16_ojF8f_.
- Barta 1963 — *Barta W.* Die altägyptische Opferliste, von der Frühzeit bis zur griechisch-römischen Epoche. Berlin: B. Hessling, 1963.
- Beaux-Grimal 2004 — *Beaux-Grimal N.* La marque du “divin”. Comparaison entre deux corpus funéraires : les Textes des Pyramides et les Textes des Sarcophages // D’un monde à l’autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages, Actes de la Table ronde “Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages”, 24–26 septembre 2001 / Ed. by S. Bickel, B. Mathieu. Le Caire: IFAO, 2004. P. 43–56.
- Gardiner 1938 — *Gardiner A. H.* The house of life // The Journal of Egyptian Archaeology. Vol. 24. No. 2. 1938. P. 157–179.
- Hays 2002 — *Hays H. M.* The worshipper and the worshipped in the Pyramid Texts // Studien zur altägyptischen Kultur. No. 30. 2002. P. 153–168.
- Hellum 2014 — *Hellum J.* Toward an understanding of the use of myth in the Pyramid Texts // Studien zur Altägyptischen Kultur. No. 43. 2014. P. 123–142.
- Junker 1942 — *Junker H.* Der sehende und blinde Gott (Mhntj-irtj und Mhntj-n-irtj). München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1942.
- Mathieu 2004 — *Mathieu B.* La distinction entre Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages est-elle légitime? // D’un monde à l’autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages, Actes de la Table ronde “Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages”, 24–26 septembre 2001 / Ed. by S. Bickel, B. Mathieu. Le Caire: IFAO, 2004. P. 247–262.
- Moret 1902 — *Moret A.* Le rituel du culte divin journalier en Égypte, d’après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Sêti 1er, à Abydos. Paris: E. Leroux, 1902.

“COPIES” OF PYRAMID TEXTS: EXAMINING THE DIFFERENCES

Alexandrova, Ekaterina V.

PhD (Candidate of Culturology)

*Aide to the scientific secretary of the Russian Endowment for Science and Education
Research Fellow of the B. A. Turayev Center for Egyptology*

Russia, 119435, Moscow, Malaya Pirogovskaya, 13/1

Tel.: +7(964) 552-66-73

E-mail: al-katerin@yandex.ru

Abstract. This article investigates possibilities of approaching mechanisms of transmission of sacred literature in Ancient Egypt through concepts of copying and regulated variation. On the example of four utterances from the Pyramid Texts and their “copies” from later periods, the author shows how the structure and substance of a sacred text can vary depending on the evolution of theological thought and ritual decontextualization.

Keywords: Pyramid Texts, sacred text, transmission of tradition

References

- Aleksandrova, E. V. (2012). Mifologicheskii stsennari: mif v rannem religioznom tekste [Mythological scenario: Myth in an early religious text]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i iuridicheskie nauki, kul'turologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, philosophical, political and juridical sciences, culturology and study of art. Issues of theory and practice], no. 6 (20), 16–18. (In Russian).
- Allen, T. G. (1950). *Occurrences of Pyramid Texts with cross indexes of these and other Egyptian mortuary texts*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Allen, J. P. (2006). *The Egyptian coffin texts* (Vol. 8: Middle Kingdom copies of Pyramid Texts). Chicago: The Oriental Institute.
- Allen, J. P. (2013). *A New concordance of the Pyramid Texts: 5th and 6th Dynasty*. [N. p.]: Brown Univ. Retrieved from https://www.dropbox.com/sh/0xo88uy04urnz0v/o16_ojF8f_.
- Assman, Ia. (1999). *Egipet: teologiya i blagochestie rannei tsivilizatsii* [Egypt: Theology and piety of an early civilization] (Transl. from: Assmann, J. (1984). *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag). Moscow: Pristsel's. (In Russian).
- Assman, Ia. (2004). *Kul'turnaia pamiat': Pis'mo, pamiat' o proshlom i politicheskaia identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural memory: Writing, memory of the past and political identity in ancient high cultures] (Transl. from: Assmann, J. (1992). *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck). Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury. (In Russian).
- Barta, W. (1963). *Die altägyptische Opferliste, von der Frühzeit bis zur griechisch-römischen Epoche*. Berlin: B. Hessling. (In German).

- Beaux-Grimal, N. (2004). La marque du “divin”. Comparaison entre deux corpus funéraires : les Textes des Pyramides et les Textes des Sarcophages. In S. Bickel, B. Mathieu (Eds.). *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages, Actes de la Table ronde “Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages”, 24–26 septembre 2001*, 43–56. Le Caire: IFAO. (In French).
- Chetverukhin, A. S. (2000). Publikatsii, perevody i smysl Tekstov Piramid po vyskazyvaniiam issledovatelei [Publications, translations and meaning of Pyramid Texts in researchers' opinions]. In A. S. Chetverukhin (Ed.). *Teksty piramid* [Pyramid Texts], 185–368. St. Petersburg: Zhurnal “Neva”; “Letnii Sad”. (In Russian).
- Chegodaev M. A. (2001). Khor-Bez-Glaz-Na-Ego-Chele (Opyt Interpretatsii Imeni) [Horus-Without-Eyes-On-His-Brow: An attempt at an interpretation of the name] In *Drevnii Vostok: obshchnost' i svoeobrazie kul'turnykh traditsii* [The Ancient East: Commonalities and idiosyncrasies of cultural traditions], 24–32. Moscow: IV RAN. (In Russian).
- Chistov, K. V. (2005). *Fol'klor, tekst, traditsiia* [Folklore, text, tradition]. Moscow: OGI. (In Russian).
- Gardiner, A. H. (1938). The house of life. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 24(2), 157–179.
- Hays, H. M. (2002). The worshipper and the worshipped in the Pyramid Texts. *Studien zur altägyptischen Kultur*, no. 30, 153–168.
- Hellum, J. (2014). Toward an understanding of the use of myth in the Pyramid Texts. *Studien zur altägyptischen Kultur*, no. 43, 123–142.
- Junker, H. (1942). *Der sehende und blinde Gott (Mhntj-irtj und Mhntj-n-irtj)*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. (In German).
- Korostovtsev, M. A. (2001). *Pistry Drevnego Egipta* [Scribes of Ancient Egypt]. St. Petersburg: Zhurnal “Neva”; “Letnii Sad”. (In Russian).
- Lavrent'eva, N. V. (2012). Rol' drevneegipetskogo “Doma Zhizni” v sokhranении sakral'noi traditsii [The role of the ancient Egyptian “House of Life” in retention of sacred tradition]. In E. A. Serdiuk (Ed. and Compl.). *Iskusstvo Vostoka* [Art of the East], no. 4: Sokhrannost' i sakral'nost' [Retention and sacred], 59–74. Moscow: GII. (In Russian).
- Mat'e, M. E. (2000). Teksty piramid — zaupokoinyi ritual [Pyramid Texts, a funeral ritual]. In A. S. Chetverukhin (Ed.). *Teksty piramid* [Pyramid Texts], 369–414. St. Petersburg: Zhurnal “Neva”; “Letnii Sad”. (In Russian).
- Mathieu, B. (2004). La distinction entre Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages est-elle légitime? In S. Bickel, B. Mathieu (Eds.). *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages, Actes de la Table ronde “Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages”, 24–26 septembre 2001*, 247–262. Le Caire: IFAO. (In French).
- Moret, A. (1902). *Le rituel du culte divin journalier en Égypte, d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Séti 1er, à Abydos*. Paris: E. Leroux. (In French).

ALEXANDROVA, E. V. (2016). “COPIES” OF PYRAMID TEXTS: EXAMINING THE DIFFERENCES. *SHAGI / STEPS*, 2(4), 18–29

Д. С. НИКОЛАЕВ

Николаев Дмитрий Сергеевич

кандидат филологических наук
старший научный сотрудник,

Лаборатория теоретической фольклористики, ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82

Тел.: +7 (499) 956-96-47

научный сотрудник,

Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ

Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская площадь, д. 6

Тел.: +7 (499) 973-43-54

E-mail: nikolaev-ds@ranepa.ru

ПОЭТИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ В ПЕРВЫХ ДВУХ РЕДАКЦИЯХ «ПОХИЩЕНИЯ БЫКА ИЗ КУАЛЬНГЕ»

Аннотация. Анализируются различия между поэтическими вставками в первых двух редакциях «Похищения быка из Куальнге». Рассматриваются современные теории эволюции текста, после чего на материале параллельных фрагментов предпринимается попытка доказать, что невозможно говорить о сугубо письменном характере его трансмиссии.

Ключевые слова: средневековая ирландская литература, устная трансмиссия, прозиметр

«Похищение быка из Куальнге» (*Táin Bó Cúailnge*, далее ПБК) — центральный текст Уладского цикла ирландского средневекового эпоса. В нем рассказывается о противостоянии уладов — жителей современного Ольстера — объединенным силам всей остальной Ирландии под предводительством короля и королевы Коннахта Медв и Айлиля, которые хотели заполучить знаменитого быка по кличке Черный из Куальнге, принадлежавшего одному из уладов. ПБК — с большим отрывом самая крупная из ранних саг, и ее особое положение было признано уже в средневековой традиции: несколько более коротких саг, где рассказывалась предыстория описываемых в ПБК событий, назывались «предповестями» (*remscela*).

ПБК сохранилось в нескольких редакциях. Самая ранняя в лингвистическом отношении редакция (далее ПБК1) представлена в рукописях «Книга бурой коровы» (XI в.) и «Желтая книга из Лекана» (конец XIV — начало

XV в.). На основании языковых данных она датируется IX в. Стандартным современным изданием является [O'Rahilly 1976]. В версии ПБК1 в «Книге бурой коровы» не хватает конца. Большая ее часть была написана одним писцом, однако она содержит несколько интерполяций, лингвистически более поздних, чем основной текст; писца, добавившего их, принято обозначать как Н. Версия ПБК1 в «Желтой книге из Лекана» доведена до конца, но лишена начала; интерполяции там отсутствуют.

Следующая редакция, датируемая на лингвистическом основании XI в., сохранилась в «Лейнстерской книге» (XII в., далее ПБК2; издание [O'Rahilly 1967]) — этот текст более полный (он снабжен прологом, где объясняется, почему Айлиль и Медв решили заполучить быка) и был переведен на русский язык С. В. Шкунаевым [Михайлова 2004]. Существуют также более поздняя версия второй редакции [O'Rahilly 1961] и фрагментарная третья редакция, сохранившаяся в двух рукописях [Nettlau 1893; Thurneysen 1912].

ПБК1 необычна в жанровом отношении: это своего рода эпос-компиляция. В тексте нередко приводятся альтернативные версии событий, вводимые оборотами наподобие «как говорят другие», а также не отмеченные составителем противоречия. Интерполяции Н содержат еще несколько дублетов и альтернативных версий. С точки зрения классика ирландской филологии Рудольфа Турнайзена, чья монография [Thurneysen 1921] до сих пор остается отправной точкой в исследовании саг Уладского цикла, ПБК1 является результатом объединения двух источников, которые восходят к устной традиции и были записаны в VIII в. Турнайзен был последовательным аналитиком: в ПБК1 есть несколько эпизодов, почти дублирующих друг друга (например, когда Кухулин несколько раз практически одинаковым способом задерживает армию Айлиля и Медв), — с точки зрения Турнайзена, любые такого рода дубликаты являются результатом объединения нескольких письменных источников. Что касается ПБК2, то, по мнению Турнайзена, основой для нее послужила расширенная версия ПБК1 из «Книги бурой коровы». Редактор ПБК2 литературно обработал ее, восполнив лакуны при помощи версии, схожей с ПБК1 из «Желтой книги из Лекана», убрав почти все противоречия и дубликаты и создав эстетически законченный и полный нарратив.

Этот сценарий был оспорен Сесиль О'Рахилли в предисловии к ее изданию ПБК2 [O'Rahilly 1967]. С точки зрения О'Рахилли, редактор ПБК2 не имел доступа к расширенной версии ПБК1 (она оспаривает некоторые приведенные Турнайзеном совпадения между ПБК2 и интерполяциями Н). Кроме того, она выявляет в ПБК1 из «Книги бурой коровы» ряд интерполяций, которые атрибутирует непосредственно составителям рукописи, и полагает, что редактор ПБК2 должен был пользоваться некой протоверсией ПБК1, лишенной этих добавлений и интерполяций Н. Кроме того, он должен был иметь доступ к еще одной версии ПБК, которую О'Рахилли обозначает как х и которая легла в основу третьей редакции (не опирающейся напрямую на ПБК2). О'Рахилли не высказывает определенного мнения о

генезисе протOVERсии ПБК1, но отмечает, что отдельные дублеты в тексте ПБК1 из «Книги бурой коровы» могут объясняться кумулятивной техникой устного сказительства, а не объединением отдельных вариантов.

Сценарий, предложенный О'Рахилли, выглядит убедительно и показывает, насколько плохо мы на самом деле представляем себе процесс исторического развития ПБК. С одной стороны, неясно, когда оно сформировалось как единый текст: остальные ранние саги гораздо меньше по объему, и это заставило многих исследователей предположить, что ПБК изначально представляло собой цикл текстов (некоторые даже заявляли, что до XI в. ирландцы в принципе не умели создавать крупные нарративы [O'Connor 2014]). С другой стороны, существующие редакции ПБК, несмотря на то что они выстраиваются в хронологическую последовательность, не зависят напрямую друг от друга: все они представляют собой листья на филогенетическом древе, наследующие каким-то неизвестным внутренним узлам. Нет сомнений в том, что ПБК2 действительно представляет собой более позднюю стадию развития традиции, чем ПБК1, однако нет уверенности в том, что мы можем реконструировать источник, с которым работал создатель второй редакции. Стало быть, «редактирование», результаты которого мы видим в «Лейнстерской книге», на самом деле может быть не делом одного конкретного составителя, а результатом длительного развития текста в не совсем понятной среде.

Кроме уже упомянутых работ Турнайзена и О'Рахилли, есть несколько более поздних публикаций, где обсуждаются различия между ПБК1 и ПБК2, не касающиеся непосредственно языка памятников [Edel 1997; Greenwood 1994; Miles 2011; Ní Mhaoldomhnaigh 2008]. В основном они посвящены образам персонажей и использованию риторических приемов в ПБК2 и принимают за отправную точку тезис о том, что компилятор ПБК2 перерабатывал ПБК1. Нередко отмечалось, что в ПБК2 исчезли многие так называемые реторики — монологические пассажи, написанные нарочито архаическим языком и иногда архаическим аллитеративным стихом, — это хорошо укладывается в общую программу «олитературивания» ПБК создателем второй редакции. Обе редакции, однако, содержат также большое количество стихов, написанных классическими силлабическими размерами, которые тоже передают монологи персонажей. По их поводу исследователи отмечали только, что редактор ПБК2 опустил, расширил или добавил некоторые тексты. Подобное отношение понятно: стихи в классических силлабических размерах очевидным образом не относятся к архаическому пласту ирландской литературной традиции и поэтому рассматриваются как стилистический прием (в ранних текстах стихов достаточно мало, но постепенно они входят в моду, и к XI–XII вв. в ирландской традиции воцаряется регулярный прозиметр). Мы постараемся показать, однако, что разница в стихотворных вставках в ПБК1 и ПБК2 сама по себе является очень важным свидетельством для реконструкции истории текста и в некоторых случаях указывает на то, что две редакции, по-видимому, разделял период устной трансмиссии.

Для обоих текстов мы будем использовать издания О'Рахилли [О'Raahilly 1967; 1976]; поэтические тексты в ПБК1 были дополнительно проверены по дипломатическому изданию «Книги бурой коровы» [Bergin, Best 1929] и изданию ПБК1 по «Желтой книге из Лекана» [Strachan, O'Keeffe 1912].

Анализ текстов

§ 1. *Atchíu fer find firfes chless*

Первым стихотворением в обеих редакциях является пророчество Федельм о нападении Кухулина на армию Айлиля и Медв. Это один из двух случаев, где интерполяция Н в ПБК1 совпадает с текстом ПБК2 (другим примером является упоминание имени Флидас в строке 4623 ПБК1). В ПБК1 в нем 46 строк, в ПБК2 — 42¹:

ПБК1

Atchíu fer find firfes cles²
co lín CRÉCHTA FORA CHNES
LÚAN láith i n-airthiur a chind
óenach m-búada A thulchind.
Fail secht n-gemma láith ngaile
for lár a dá IMLISSE
fil fuidrech fora GLINNI
fil leind n-deirg n-drolaig immi.
Dofil gnúis as gráto dó
dobeir mod don banchureo
DUNI óc is ÁLAIND dath
DOFEITH deilb n-dracuín don chath.
Cosmail INNAS a gaile
fri Coin Culaind Murtheimne
nocon fetar cúich in Cú
Chulaind asa CAINI CLÚ
acht rofetur-sa amne
is forderg in slúag sa de.
Atchíu fer mór forsin maig
dobeir tres dona slógaib
cethri claidbíni cles n-án
fil i cechtar a dá lám.

DÁ gáe bolga IMMOSE/R
cenmothá COLG DÉT is sleg
ardaric imbert don t-slúag

ПБК2

Atchíu fer find firfes chless
co lín CHRET IMA CHÁEMCNES,
LOND láith i n-airthiur a chind,
óenach búada INA thilchind.
Fail secht ngemma láth ngaile
ar lár a dá IMCAISNE,
fail fuidrech fora RINNE,
fail leind deirg drolaig imme.
Ro fail gnúis is grátAM dó,
dober mod do banchuireo,
GILLA óc is DELBDU dath
TADBAIT delb drecoin don chath.
Cosmail A FHIND Sa gaile
fri Coin Culaind Murthemne,
nocon fetar cóich in Cú
Culaind asa MURTHEMNIU,
acht rafetar-sa TRÁ imne
BID forderg in slúag-sa de.

Cethri claidbíni cless n-án
RA fail cechtar a dá lám,
**condricfa a n-imbirt for slúag,
is sain gním ris téit cech n-aí úad⁴.**
A gae bulgae MAR DOMBER
cenmothá A CHLAIDEB 'S A sleg,
condricfa a n-imbirt for slúag,

¹ Здесь и далее различающиеся слова и фрагменты слов набраны капитально; звуковые совпадения в различающихся словах выделены подчеркиванием. LU обозначает «Книгу бурой коровы»; YBL — «Желтую книгу из Лекана».

² Эмendaция О'Рахилли, в рукописи — *cris*.

sain gním fris téit cach n-arm uád.
 Fer i CATHfochrus bruit deirg
 dobeir IN COSMAIL cach leirg
 ARDASLIG tar fonnad CLÉ
 COTAGOIN in riastarthe
 DELB domárfas fair co se
 ATCHÍU IMROCHLÁD A gné.
 Ro gab toscugud don chath
 maní AIRLESTAR bid brath
 DÓICH LIM iss é DOB³OBSAIG
 Cú Chulaind mac Súaldaim.
 Slaidfid for slúagu slána
 FOCHIUCHRA for tiugára
 fáicfidi leis MÍLI cend
 ní cheil in banfáith Fedelm.
 Snigfid crú a cnesaib curad

do láim laích bid lánpuadar
 oirgfid ócu imregat fir
 do chlannaib Dedad meic Sin
 beit cuirp cerbtha cáinfit mná
 LA Coin na Certa atchíu-sa.

is sain gním ris téit cech n-aí uád.
fer i furchrus bruitt deirg,
dobeir A CHOISS FOR cach leirg.
A DÁ SLEIG dar fonnad NGLÉ,
ARD ÁS GAIL in riastarde,
CRUTH domarfáit air co se
DERB LImm NO CHLÓEMCHLAÍFED gnée.
Ro gab tascugud don chath,
mení FAICHLITHER bid brath,
DON CHOMLUND is é FARSAIG,
Cú Chulaind mac Sualtaim.
Slaidfid for slúaga slána,
CONCURFE far tiugára,
faicébthai leis ÓG FOR cend;
ní cheil in banfaíd Feidelm.
Silfid crú a cnessaib curad,
bud fata bas chianchuman;

beit cuirp cerbtha, cáinfit mná,
 ó Choin na Cerdda atchíu-sa.

Строки *condricfa a n-imbirt for slúag, / is sain gním ris téit cech n-aí uád* в ПБК2, у которых есть почти точное соответствие в ПБК1, попадают в предыдущую строфу, чтобы сохранить строфическую структуру, нарушенную нехваткой строк *Atchíu fer mór forsin maig / dobeir tres dona slógaib* «Я вижу великого мужа на этой равнине, / он вступает в сражение с войсками» (на новом месте они выделены жирным шрифтом, на предполагаемом старом — светлым курсивом). Вариант ПБК1, по-видимому, следует считать исходным, поскольку он более логичен: слова *sain gním fris téit cach n-arm uád* «у каждого оружия есть свое применение» следуют за полным перечнем оружия Кухулина (*gáe bolga* ‘га-булга’, *colg* ‘меч’, *sleg* ‘копье’), а не сразу после упоминания «четырех мечей» (*cethri claidbini*). В ПБК2 исчезли строки *do láim laích bid lánpuadar / oirgfid ócu imregat fir / do chlannaib Dedad meic Sin* «великий урон будет нанесен рукой этого воина, / он будет убивать воинов, побегут мужи / из потомков Дедада, сына Сина», но появилась строка *bud fata bas chianchuman* «об этом долго будут помнить» (по-видимому, нужная для сохранения четного числа строк).

Менее крупные различия в двух версиях можно разделить на три группы.

Во-первых, это добавления, которые можно трактовать как метрическое редактирование (изменение количества слогов). Например, *chnes* ‘плоть’ >

³ В рукописи *d*.

⁴ Здесь и далее выделение жирным шрифтом показывает новое положение строк, которые в ПБК1 находятся в другом месте. Строки еще раз печатаются курсивом напротив соответствующих строк ПБК1.

cháemcnes ‘прекрасная плоть’ (в начале строки *créchta* ‘раны’ заменилось на неясное *chret* с потерей слога). Неясно появление *trá* ‘же’ в строчке *acht rofetur-sa amne* «но знаю я»: добавленный слог здесь лишний.

Во-вторых, это грамматические изменения: использование разных способов образования грамматических времен, других превербов, предлогов и форм копулы, сравнительная степень *gráto* vs. суперлатив *grátam*. В большой степени эти замены отражают переход от древнеирландского к средне-ирландскому; в дальнейшем такие замены комментироваться не будут.

Третью группу составляют замены, не относящиеся ни к одной из первых двух — на них мы сконцентрируемся в дальнейшем. Здесь, как и во многих случаях далее, мы видим, что словам ПБК1 соответствуют слова ПБК2, во-первых, сохраняющие рифму, а во-вторых, совпадающие с ними по смыслу и/или имеющие схожий фонетический облик: *lúan* ‘свет’ > *lond* ‘ярость’ (в обоих случаях имеется в виду волшебный свет, исходящий из лба Кухулина); *imlisce* ‘зрочки’ > *imcaisne* ‘глаза’; *glinni* ‘?’ > *rinne* ‘наконечники копий’; *duni* ‘человек’ > *gilla* ‘юноша’; *álaind* ‘красивый’ > *delbdu* ‘id.’; *dofeith deilb* ‘переходит в облик’ > *tadbait deilb* ‘показывает облик’; *asa caini chlu* ‘обладающий прекрасной славой’ > *asa Murthemniu* ‘из Мурьевне’.

В целом замены, за исключением *glinni* > *rinne*, ставят под сомнение редакторские установки создателя ПБК2, который якобы стремился сделать текст более понятным. Он нередко заменяет осмысленные формы похожими по звучанию, но менее подходящими по смыслу или совсем темными: *innas* ‘способ, образ’ > *a fhind sa* ‘?’; *ardaslig tar fonnad clé* «он поражает их через левый обод колеса» > *a dá sleig dar fonnad nglé* «его два копия через славный обод колеса»; *cotagoin in riastarthe* «преображенный [Кухулин] убивает их» > *ard ás gail in riastarde* «высоко над боевым пылом преображенный»; *dóich lim iss é dobobsaig* «мне кажется, он стремится к вам» > *don chomlund is é farsaig* «он стремится к сражению» (плохой синтаксис: глагол *do/for-saig* переходный и не требует предлога).

§ 2. A Ferguis, is andam amne

Следующая поэтическая вставка, присутствующая в обеих редакциях, это диалог Фергуса и Медв.

ПБК1

[M.:] A Ferguis, is ANDAM AMNE
cinnas conaire CINGME_{LU}/INSE_{YBL}
fordul fadess NÓ fothúaid
TÍAGMAI tar cach n-ailethúaid.
[M.:] Atotágathar DIA M-BRATH
Ailill AÍE LÍa slúagad.
ní tharAT menmain CO SE
DO thúis inna_{LU}/na_{YBL} conaire.
[M.:] Máso chondalbi dogní

ПБК2

[M.:] A Ferguis, CA RÁDEM DE?
Cinnas conaire AMSE?
Fordul fodess is fothúaid
BERMA dar cech n-ailethúaid.
[M.:] Ardattágadar CO NGAIL
Ailill AN CONA slúagaib.
Ní tharDDAIS menmain- COMAL NGLÉ
FRI imthús na conaire.

ná tuíd inna echraidí.
bés adchotar nech aile
do thosach na conaire.
[F.:] A Medb, cid not medraisíu
ní cosmail fri mrath inse.
is LA h-Ultu, a ben, trá
a tír TARNDOTUIDISA.

[F.:] Ní AR amlessaib in t-slúaig
TIAGU cech fordul A h-úair.
do imgabáil in mórgéine
immandig Mag Murthemne.
[F.:] Ní arná corad mo chiall
arna fordulu no tíag.
dús in RIMGAIB_{LU}/AR IMGAB_{YBL} CED iar tain
Con Culaind mac Súaltain.

[F.:] A Medb cid not medra-su?
Ní cosmail fri brath in so.
Is FOR Ultu, a ben trá,
in tír DARSA TIAGU-SA.
Ardattágadar co ngail
Ailill án cona slúagaib.
Ní tharddais menmain- comal nglé
fri imthús na conaire.
[F.:] Ní FOR amlesaib in tslúaig
BIURT-SA cach fordul AR n-úair,

dús in N-IMGABAIND iar tain
Coin Culaind mac Súaltain.
[M.:] Écóir duit amles ar slúaig,
a Ferguis meic Rosa Rúaid,
mór de maith fuarais i fus
ar do longais, a Fergus.

Этот диалог в процессе трансмиссии претерпел существенные изменения. В ПБК1 в ответ на долгую реплику Медв, которая боится, что Фергус — перебежчик из стана уладов — ведет ее армию в западню, тот отвечает, что они на верном пути, но просто пытаются избежать встречи с Кухулином. В ПБК2 общий смысл сохраняется, но реплики Медв и Фергуса дробятся на отдельные строфы, и последняя строфа в речи Фергуса исчезает. Это нарушает симметрию (оригинальная структура 3+3 превращается в М.-Ф.-М.-Ф.-М.), но необходимо отметить, что две последние строфы в реплике Фергуса в ПБК1 говорят по сути об одном и том же («...я иду по всем боковым дорогам (...) чтобы избежать того, кто охраняет Маг-Мурьевне»; «...я иду по боковым дорогам, чтобы отложить встречу с Кухулином, сыном Суалтава») — в ПБК2 эти две строфы объединяются в одну с небольшими синонимическими заменами (финитная форма *ar imgaib* заменяется на номинализацию *imgabaind*; *tiagu* ‘иду’ на *biurt* ‘пошел’). Сложнее объяснить, почему последняя строфа монолога Медв в ПБК1 («Если ты заботишься о своих родичах, / не веди лошадей. / Может быть, мы найдем кого-то другого, чтобы вести нас») заменяется на совершенно другую («Не подобает тебе предавать наше войско, / о Фергус сын Роса Руада, / ибо много добра нажил ты / в своем изгнании»). Вряд ли здесь можно говорить о редактировании (изначальная реплика Медв выглядит абсолютно уместной и не содержит повторов) — скорее, составитель ПБК2 работал с альтернативной версией. Другие лексические замены устроены уже знакомым нам образом: слова заменяются на фонетически схожие, иногда с изменением/потерей смысла:

A Fergus, is andam amne «Фергус, странным кажется мне...» > *A Fergus, ca rádem de?* «Фергус, что мы скажем об этом...» (видимо, Айлилю: Медв была любовницей Фергуса, но вряд ли была готова из-за этого ставить под угрозу свое войско); *Atotágathar dia m-brath* «[Айлиль] боится, что ты его предашь» > *Ardattágadar co ngail* «[Айлиль] боится тебя с боевым пылом»; *Ailill Aie* «Айлиль из Маг-Ай» > *Ailill án* «благородный Айлиль».

§ 3. Id inso, ced sloindnes dún

Также в обеих редакциях присутствует комментарий Фергуса по поводу кольца из прута с огамической надписью, которое Кухулин оставил на пути войска Айлиля и Медв:

ПБК1

[F.:] Id inso, ced sloindnes dún_{LU}/dúind_{YBL}?
ind id CIA_{LU}/CID_{YBL} FO tá_{LU}/fotha_{YBL} a rún?
CÍÁ lín RO LÁ INSE_{LU}/ANDSE_{YBL},
inn úathed_{LU}/huathad_{YBL} nó in sochaide?

IN DÉNE erchóit don t- slúag
MÁ DOCÓISET ude_{LU}/uide_{YBL} n-úad?
finnaid, a n-druíde, NÍ AR SIN
cid FRISI FARCBAID in t-id.

[In druí dixit:]_{LU}
Crephnas churad caur rod lá
LÁNAINGCES FOR ERREDA,
ASTÚD rurech ferg i n-dá_{LU}/ in dáil_{YBL}
óenfer co n-óenláim RO LÁ_{LU}/
rolaa énfir co n-énláim_{YBL}
In nách diá réir slúag ind ríge
inge má ro choilled fíre
conid ro lá úaib nammá
óenfer amal fer ro lá.

nocon fetur acht insin
NÍ FRISI CORTHE in t-id.

ПБК2

Id in so, cid sluinnes dún?
In t-id CID IMMA tá a rún?
Is CÁ lín RA LÁD CO SE,
inn úathad nó in sochaide?
Mad dia tístai secha innocht
can anad aice i llongphort,
dabarró in Cú cirres cach n-om;
táir foraib a sárugod.
CO TABAIR irchóit don tslúag
MAD DIA MBERTHAI uide úad;
finnaid, a druíde, AND SAIN
cid IMMA NDERNAD in t-id.

Crefnas curad cur ro lá,
LÁNAIRCESS FRI ECRATA.
Costud ruirech, fer co ndáil,
RAS CUIR oenfer dá óenláim.

Furópair fíre ra feirg fúair
Con na Cerdda 'sin Chráebrúaid.
Iss naidm níad, ní nasc fíre mir,
is é ainm fil isinn id.
Do chur chesta, cétaib drend,
for cethri cóiceda Hérend,
nocon fetar-sa acht MAD SIN
CID IMMA NDERNAD in t-id.

Этот фрагмент различается в двух редакциях еще сильнее, чем предыдущий. То, что в ПБК1 было диалогом Фергуса и друида, в ПБК2 превращается в монолог Фергуса (это сопровождается изменением прозаического текста: в ПБК1 Фергус дает кольцо друиду и начинает говорить; в ПБК2 Айлиль дает кольцо Фергусу, и тот начинает говорить). Здесь уже невозможно сомневаться в порче текста: в монологе Фергуса остается обращение к друидам с вопросом (*finnaid, a druide, and sain / cid imma ndernad in t-id* «узнайте, о друиды, почему было сделано кольцо»), но к этому моменту Фергус уже сам все рассказал («если вы пройдете мимо него <...> Пес нападет на вас»), а друиды даже не упоминаются. Отметим, что если в предыдущем случае новая строфа создается из двух полустроф источника, то здесь в конце текста сохраняется почти неизменной только одна строка и финальная рифма (*sin/id*), а остальной текст имеет совершенно иной смысл.

Более мелкие замены подчиняются уже описанным закономерностям: они или грамматические, или синонимические, или сохраняют фонетический облик, показателен пример *lánaingces for erreda* «полная мера неприятностей/трудностей для воинов» > *lánaircess fri ecrata* «полная западня для врагов».

§ 4. Má dorochair Nath Crantail

Четверостишие

Má dorochair Nath Crantail
bid formach dond imargail.
Apraind cen chath isind úair
do Medb co tríun in t-slúiaig.

из ПБК1-LU в ПБК2 имеет вид

Má dorochair Nath Crantail
<...>
Apraind can chath <...>
do Meidb co tríun in tshlúiaig.

В параллельных фрагментах различий нет.

§ 5. M'óenurán dam ar éitib

ПБК1

ПБК2

M'óenurán dam ar éitib
SECH nís n-étaim nís léicim
atú AR TRÁTHAIB ÚARAIB / móraib_{YBL}
m'óenurán ar iltúathaib.

<...>
M'óenurán dam ar éitib
ACHT nís léicim, nís étaim.
Atú IM ULC, NÍM FUIL IM MAITH,
m'óenur DAM ar iláthaib.

Aprad NECH FRI CONCHOBAR
CÍA DOMÍSSÉD NÍBO ROM
rucsat meic Mágach a m-bú
CONDA randsat etarru.
RO BÍI COSNOM IM ÓENCHEND
ACHT NÁD LASSA NACH óenchrand
día m-betis a dó nó a trí
lasfaitis a/ind_{YBL} n-athinni.
[Bec nárom nitsat ind fir
ar imad comlaind óenfir
ní rubaim níth n-erred n-án
immar atú m'óenurán.]^{Только LU}

Apair ri ULTU ÁNA
TECAT I NDIAID A TÁNA.
Rucsat meic Mágach a mbu
& ROS raindsat eturru.
SENFOCAL SO, SRETHAIB CLAND,
NÍ LASSAMAIN CECH n-óenchrand
Dá mbetis a dó nó a trí,
lasfaitis a n-athinni.
<...>

Монолог Кухулина из ПБК1, который он произносит в самую тяжелую минуту (на него нападают защищенный роговой кожей воин по имени Лох и одновременно принимающая разные обличья богиня Морриган), в ПБК2 претерпевает существенные изменения, которые на сей раз действительно имеют все признаки сознательной редакции. В ПБК1 Кухулин произносит свои слова, после того как благодаря издевательствам Брикрена он собрался с силами и отбил нападение Морриган, но еще не убил Лоха. В ПБК2 эта реплика превращается в монолог из 19 строф, который Кухулин произносит, уже убив Лоха, и где, в соответствии с канонами среднеирландской литературы, пересказываются произошедшие события. Три строфы, которые в ПБК2 совпадают с ПБК1, там не идут друг за другом, а разбросаны по разным местам; последняя строфа монолога исчезает — по-видимому из-за своего финально-риторического характера⁵, не нужного в расширенной версии. Также признаком редакции выглядит замена слов Кухулина *ro bíi cosnom im óenchend* / *acht nád lassa nach óenchrand* «можно защитить одного, но одно полено не разгорится» на *senfocal so, srethaib cland*, / *ní lassamain cech n-óenchrand* «есть пословица, [известная] многим поколениями: одно полено не загорается». Изменения в первой строфе, однако, меньше похожи на сознательную редактуру и скорее подчиняются уже отмеченным закономерностям: *atú ar tráthaib úaraib* «я [стою] в холодные часы» > *atú im ulc, ním fuil im maith* «я нахожусь в тяжелом положении и не нахожусь в хорошем»; *m'óenurán ar iltúathaib* «в одиночестве против многих туатов» > *m'óenur dam ar iláthaib* «я в одиночестве во многих бродах».

§ 6. Masu h-é in ríastartha

В обеих редакциях есть монолог Дувтаха Дурного Языка, который призывает воинов Айлиля и Медв устроить засаду на Кухулина:

⁵ В частности, там используется так называемый прием закрепления, когда стихотворение заканчивается теми же словами, с которых начинается.

ПБК1

Masu h-é in riastartha/ⁱ_{YBL}
 biait collai duine de.
 Beite éigme im lissu
 biait fuind fri airisiu.

Biait corthi i l-lechtaib
 bid formach do rígmartaib.
 Ní maith NO FICHID in cath
 i l-leirg/lorg_{YBL} frisin n-OENNENACH.
 Adchiú IN CRUTH IMMONDNAIG
 OCHT cind INNA CHUILLSENNAIB.
 Adchiú fodb leis i m-brétaib
 deich cind ina rosétaib.
 Adchiú DOFÓCRAT far mná
 a N-GNÚIS TARSNA ergala.
 Adchiú far rígain in máir
 ní TOCCAIR dond imforraín.
 Díambad mé bad chomarlid
 BIAD SLÓG IMME di cach leith/do cath_{YBL}.
 [coro gartigtis a ré
 mása é in riastarde.]_{ТОЛЬКО LU}

ПБК2

Másu é in riastarde,
 betit colla dóene de,
 betit éigme DE im lissu,
 betit buind ri harissu,
 betit brain ri brainessu.
 Betit corthe DE im lechta,
 bud fórmach do rígmarta.
 Ní maith FARARLITH in cath
 AR leirg risin FÓENDELAICH.
 Atchiú chruth INN FÓENDELAICH,
 NÓE cind LEIS I FOENDELAIB,
 atchiú fadb leis 'na brétaig,
 deich cind ina rosétaib.
 Atchiú FORTHÓCBAT far mná
 a N-AIDCHE ÓSNA urgala,
 atchiú-sa far rígain máir
 ná HÉRIG dond imforraín.
 Dámbad mé bad chomarlid
 DA BETÍS ÓIC di cach leith,
 coro gartigtis a ré,
 mása é in riastarde.

Не вписывающееся в метр слово *de* ‘из-за него’ отсутствует не только в обеих рукописях ПБК1, но и во второй рукописи ПБК2, равно как и строчка *betit brain ri brainessu* «вороны будут есть воронову еду» (судя по всему, это инкорпорированный в текст комментарий со строкой из другого стихотворения, см. § 7). Неметрическое *de* также появляется в строке *betit corthe de im lechta* «будут из-за него возводиться могильные камни», и, кроме того, размер нарушается в строках *a n-aidche ósna urgala* «их лица над сражениями» (из-за замены *gnuis* ‘лица’ > *aidche* ‘id.’) и *atchiú-sa far rígain máir* «я вижу вашу великую королеву», где появляется энклитическое местоимение *sa*.

Третья строка непонятна: слово *fond* (pl. *fuind*) заменяется в ПБК2 на *bond* (pl. *buind*) — общим значением для них является ‘стопа’, и редактор ПБК2, по-видимому, счел, что Кухулин отсечет ирландским воинам стопы, однако слово *harissu* непонятно, равно как и *airisiu* (О’Рахилли предполагает, что это глагольное имя от *ar-fét* ‘рассказывать’ и переводит строку из ПБК1 как «There will be tales in the lands(?)»). Отметим, что редакция сохранила внутрistrokovую аллитерацию: *biait fuind fri airisiu* > *betit buind ri harissu*. Непонятен также глагол *fararlith* в строке *ní maith fararlith in cath* «не хорошо вы ??? битву» — в ПБК1 ему соответствует прозрачная форма *no-fichid* ‘вы сражаетесь’. В конце следующей строки *oennenach* ‘одиночка (?)’ заменяется на *fóendelach* ‘бродяга’, и это слово затем повторяется в конце двух следующих строк: *adchiú in cruth immondnaig / ocht*

cind inna chuillsennaib «я вижу, как ездит вокруг, восемь голов на покрывале» превращается в *atchíu chruth inn fòendelaich*, / *nóe cind leis i fòendelaib* «я вижу облик бродяги, / девять голов с ним в ???». По-видимому, текст здесь был испорчен.

§ 7. Ber ass Dubthach n-Dóeltengaid

В обеих редакциях присутствует ответ Фергуса на слова Дувтаха. Фрагмент этого монолога включен в качестве цитаты в сагу «Опьянение уладов», которая также сохранилась в «Книге бурой коровы».

Опьянение уладов

LÉIC ass Dubthach nDóeltengaid,
ar cúl int slúiaig no-srengaid;
nocon dergéni nach maith;
ro geogain in n-ingenraith.
Ferais écht ndochlae ndobail,
guin Fiachaig meic Concobair;
níbu AMRU ro-cloth dó
guin MANI meic Fedelmtheó.

Rígi nUlad ní chosnai,
mac Lugdach meic Casrubai;
iss ed do-gní fri doíni.
a nnad ruba con-soídi.

ПБК1

BER ASS Dubthach n-Dóeltengaid
IAR cúl in t-slóig NA SRENGAID.
Nícon dergéni nach maith
ó geogain/ggegain_{YBL} in n-ingenraith
Ferais écht n-dochla n-DOBAIL
guin Fiachaig meic Concobair.
Nípau CHÁINIÚ rocloth dó
guin CORPRI meic Fedelmtheó.
/ mic Feidlimidh_{YBL}.

Rígi n-Ulad[Jni chosnai
mac Lugdach meic Casrubai.
Iss ed dogní fri doíni
A NAD RUBAD COSÁIDI.
BID OLC LA longais n-Ulad
guin a meic nád LÁNulach.
Costud Uladmá DOBÍ
ADSuifet in n-imirgi.
SIRFID IN NOÍNDIN h-i fot
DO Ultaib CO N-DERASOT.
Bíait TECHTA scélmara
bíait rígnai dermara
bíait créchtai fuibh bechtai
bíait buidne airlechtai.
Bíait collai fò chossaib
bíait BRAIN FOR BRANFOSSAIB
beti fáenscéith H-I lergaib
bid CUMTACH do díbergaib.
Roínfid fuil féne fo don
la slúag inna n-dunehon.
Regaid ind longas h-i fat
do Ultaib díanda risat.
[Ní geib coistecht arubthá

BER ASS Dubthach n-Dóeltenga.]_{Только LU}

ПБК2

Más É Dubthach Dóeltenga
AR cúl na slúag BOSRENGA,
nocho dergena nach maith
ó geguin in n-ingenraid.
Ferais écht ndochla NDOGAIR,
guin Fiachach meic Concobuir,
nocho CÁEME rachlas dó,
guin Charpri meic Fedilmtheo.

Ní FLAITH Ulad NOD chosna
mac Lugdach meic Casruba,
iss ed RAGNÍ RA dóenib,
CÁCH NAS RUBA RIS FAIDIB
Ní MAITH RA longis Ulad
guin a meic nach ALLulach,
costud Ulad DANFOR TÍ,
CONSAifet FAR n-immirgi.
SCÉRDAIT FAR N-ÓENDILJ i fat
RE nUltaib ACHT CO N-ÉIRSET,
betit ÉCHTA sceoil mára,
betit ríгна dérmára.

Betit BUIND FRI BRANNUSA,
Betit fáenscéith FRI lerga,
BíD TÓRMACH na ndíberga.

Atchíu ras furbat far mná
a ngnúis áсна hirgala,
Atchíu bar rígain in máir,
ní érig don immforráin
Ní dergian gaisced nó gart
a meic Lugdach gan nach láechdacht,
ría ríг ní rúamnat renna
MÁS É Dubthach Dóeltenga.'

Фрагмент из «Опьянения уладов» отличается от версии из ПБК1 двумя синонимическими заменами (*ber ass* ‘заберите отсюда’ > *leic ass* ‘id.’; *amru* ‘очень доблестный’ > *caíniu* ‘id.’) и тем, что Дувтаху приписывается убийство другого воина (Мани, сына Федельмида, а не Корьпре, сына Федельмида). Те же 12 строк из ПБК2 различаются сильнее.

Первая строка монолога начинается с *mas é* ‘если это’, тем самым отсылая к монологу самого Дувтаха; ради этой параллели редактору пришлось пожертвовать синтаксисом (глагол *bosrenga* больше не засвидетельствован; если на самом деле это *do-srenga* ‘тащить’, то он переходный, но лишен объекта, ср. «оттащите его» в ПБК1; О’Рахилли переводит как «он тащится сзади войска»; возможно, это обосновывается тем, что в ПБК2 Фергус произносит свой монолог, уже ударив Дувтаха и таким образом отправив его назад).

Далее есть ряд синонимических замен: *dobail* ‘неблагоприятный’ > *do-gair* ‘печальный’; *caíniu* ‘весьма благовидный’ > *cáeme* ‘id.’; *rigi* ‘власть’ > *flaith* ‘id.’; *cosaídi* ‘ругает’ > *ris faidib* — смысл неясен, но слово *faíd* означает ‘крик’; *bid olc la longais* «будут печалиться изгнанники [если]» > *ní maith ra longis* «изгнанникам не хочется [чтобы]»; *lánulach* ‘полнобородый’ > *allulach* ‘id.’

Вторая половина текста, начинающаяся с *sirfid in noíndin* / *scérdait far n-óendili*, перенесла значительно большие изменения.

Строки ПБК1 *sirfid in noíndin h-i fot* / *do Ultaib co n-derasot* «будет сильно продлено бессилие / уладов, пока они не воспрянут» выглядят в контексте очень странно (и ничему не соответствуют в сюжете) и, возможно, являются результатом ошибки. Версия ПБК2 — *scérdait far n-óendili i fat* / *re nUltaib acht co n-éirset* «улады угонят ваш скот вдаль, стоит им только воспрянуть» — соответствует контексту гораздо лучше.

Строка *biait techta scélmara* «будут посланцы великие вестями», напротив, по-видимому, лучше отражает источник, чем *betit échta sceoil mára* «будут убийства — великие новости»: для стиля ПБК нехарактерные такие реплики в сторону, которые в среднеирландский период становятся непременным элементом нарративного поэтического стиля (в ПБК1 нарративной поэзии еще нет). Строка *biait rignai dermara* в обеих редакциях совпадает дословно (с поправкой на грамматическую модификацию) — ее точный смысл неясен. В издании ПБК2 О’Рахилли перевела ее как «queens will be tearful», возводя *dérmár* к *dér* ‘слеза’; в издании ПБК1 она перевела ее как «great queens will be there», опираясь на слово *dermar* ‘великий’.

Аналог строчки *biait collai fó chossaib* в ПБК2, по-видимому, пропущен, поскольку нарушается четность строк. Темная строка *biait brain for branfossaib* «вороны будут в вороньем ???» в ПБК2 заменяется на *betit buind fri brannusa* «стопы будут вороньим ???», ср. *biait fuind fri airisiu* > *betit buind ri harissu*, / *betit brain ri brainessu* в § 5. По-видимому, можно реконструировать следующую череду событий:

1. Строка *biait fuind fri airisiu* из *Masu h-é in riastartha* в ПБК1 была передана как *betit buind ri harissu*.

2. Эта интерпретация повлияла на интерпретацию строки *biait brain for branfossaib* > *betit buind fri brannusa* в ПБК2 (возможно, строка была сочтена своего рода формулой или действительно была таковой). Заметив сходство оригинальной строки с текстом *Masu h-é in riastartha*, составитель ПБК2 добавил ее в качестве примечания к предыдущему тексту.

3. Это примечание было инкорпорировано в основной текст.

В предпоследней совпадающей строке присутствует квазисинонимическая замена (*cumtach* ‘возведение, создание’ > *tórmach* ‘увеличение’), и после этого тексты расходятся. Совпадение последней строки не показательно, поскольку в ней повторяется первая, и она могла быть независимо дописана создателями обеих редакций.

§ 8. Rotfia lóg mór m-buindi

Из диалога Медв и Фер-Диада в «Книге бурой коровы» присутствует только первая строка. Полный текст сохранился в «Желтой книге из Лекана»:

ПБК1

Rotfia lóg mór m-buindi
co cuit maigi is cailli
co saíre do chloindi
ó 'ndiu co tí bráth.
A Fir Diad mic Damáin

ATTED úas cach anáil
IS CÓIR DAIT A gabáil
aní gabus cách.
NOCHO géb cen árach
dáig ním láech cen lámach
bid trom form-sa amárach
bid HÚAS DAM A feidm.
Cú dían comainm Culand
ní h-urisa a fulang
is amnas an urrand

is tairptheach in teidm.

ПБК2

[M.:] Rat fia lúach mór mbuinne,
RAT chuit maige is chaille,
RA saíre do chlainne
á 'ndiu co tí bráth.

A Fir Diad meic Damáin,
eirggi guin is gabail,
'TETHA ás cech anáil,
CID DUIT GANA gabáil
aní gabas cách?

[F.D.:] Ní géb-sa gan árach
dáig ním láech gan lámach,
bud tromm form imbárach,
bud FORTRÉN in feidm.

Cú dán comainm Culand,

ní furusa a fulang,

is amnas in urrand,

ní furusa a fulang,

BUD tairpech in teidm.

[M.:] Rat fíat laích rat láma.

noco raga ar dála,

sréin & eich ána

dabertatar rit láim.

A Fir Diad inn ága,

dáig isat duni dána,

dam-sa bat fer gráda

sech cách gan nach cáin.

[F.D.:] Ní rag-sa gan rátha

do chluchi na n-átha,

méraid co llá mbrátha

Ca chan dait a fuireach?
Naisc-siu corbat buideach
AR des ríg is ruirech
DORADSAD frit láim.
Fil sund nachad FUIRFE
rotfia cach ní chuingfe
dáig rofes co muirfi
in fer ticFA id dáil.
Ní géb cen sé curu
níba ní bus lugu
SIU donear mo mudu
I FIADHNAISI IN t-slúraig.
DánamTORA m-ardarc
cencop CÉIN CO comnart
RACHAD ISIN chomrac
co Coin Culaind cruaid.
A Medb co méd búafaid
nít CERB cáime núachair
dearb LEAM is tú is búachail
ar Crúachain na clad.
Art glór is art gairgnert
domroiched sról santbrecc
tuc dam th'ór is t'airced
MÉD rofairced dam.
Geb brugaid, geib oirgni

OCUS ÓES na bairdne
rodfia-so CEN acht.
Fonaise lat ar Morand
mad áil DAIT a chomall
GEIB Cairbri Nia Manand
is naisc ar dá mac.
Gébad-sa na rátha
do thobairt frim láma
ocus gébad écnairc
ó Choin Culaind chrúaid.
Is tusu in cor codnach
dá tiber delc drolmach
ROTFIA ÚAIM FA domnach
níba dál bus sia.
A laích blatnig bladmair
cech sét cáem ar talmain
dobérthar daid amlaid
is uili rodfia.

go mbruth is co mbríg.
Noco géb ge ésti,
gera beth dom résci,
gan gréin & ésci
a muir & tír.
[M.:] Gá chan duit a fuirech,
naisc-siu gorbhat buidech
FOR deiss ríg is ruirech,
DORAGAT rat láim.
Fuil sund nachat TUILFEA,
rat fia cach ní chungfea.
dáig rafess co mairbfea
in fer thic it dáil.
[F.D.:] Ní géb gan sé curu,
níba ní bas lugu,
SUL donéor mo mudu
I MBAIL I MBÍAT slúraig.
Dánam THORRSED m'ardarc.
CINNFET cuncup comnart,
CO NDERNUR IN comrac
ra Coin Culaind crúaid.
[F.D.:] A Medb co mét mbúafaid,
nít CHREDB cáine núachair,
is derb is tú is búachail
ar Crúachain na clad.
Ard glór is art gargnert,
domroiched sról santbrecc,
tuc dam th'ór is t'arget
DÁIG ro fairgged dam.

[M.:] Cid Domnall ná Charpre
ná Níamán án airgne,
GID ÍAT LUCHT na bairddne,
rot fiat-su GID acht.
Fonasc latt ar Morand,
mad áill LATT a chomall,
NAISC Carpre mín Manand,
is naisc ar dá macc.

[M.:] NACH tussu in caur codnach
dá tiber delgg ndrolmach?
Ó'NDIU CO TÍ domnach
níba dál bas sia.
A laích blatnig bladmair,
cach sét cáem ar talmain
dabérthar duit amlaid,
is uili rot fia.

Findabair na ferga
rigan iarthair Elga
ar n-dith Con na Cerda,
a Fir Diad, rotfia.

Finnabair na fergga,
rigan iarthair Elgga,
ar ndith Chon na Cerdda,
a Fir Diad, rot fia.

В ПБК2 в первой реплике Медв добавляется строка *eirggi guin is gabail*, которую можно предположительно перевести как «иди на убийство и захват»; О'Рахилли замечает, что она не подходит по строфике, и оставляет ее без перевода. Возможно, один из компиляторов ПБК2 включил ее, не сразу поняв устройство строфы (*aaacbbbc* вместо традиционной парной рифмовки — в результате получилось *aaacbbbbc*). В целом первые две реплики в обеих редакциях практически идентичны. Затем в ПБК2 следует обмен репликами, отсутствующий в ПБК1 (*Rat fiat laích rat láma... <...> Ní rag-sa gan rátha...*); ниже в ПБК1 есть строфа, отсутствующая в ПБК2 (*Gébad-sa na rátha...*). Единственное оставшееся существенное различие в параллельных текстах — замена строки *geb brugaid, geib oirgni* «возьми крестьянина, возьми разбойника» на *cid Domnall ná Charpre ná Niamán án airgne* «хотя бы Доннал или Карпре, или сверкающий Ниаван, [славный] убийством». Благодаря этому странная строфа из семи строк в ПБК1 заменяется на восьмистрочную. Все остальные разночтения можно объяснить грамматическим редактированием.

§ 9. A Chú Chulaind, comal nglé

Первое стихотворение, относящееся к эпизоду боя Кухулина с Фер-Диадом, — диалог Кухулина с Фергусом.

ПБК1

A Chú Chulaind, comal nglé,
adchú is mithig duid éрге.
DOFUIL sund chucad re feirc
Fer Diad mac Damáin dreachdeirg.
Atú-sa sunn, ní seól seng,
ag trénFASDOD fer n-Érend.
Ní BERIM AR teiched troig
ar aba comlainn éinfir.
Ní do thobairt triamnaid leat
a Chú Chulaind cloth miadach :

cneas congnaí im Fer Diad na n-drong
risná geb cath ná comlond.
DÁ COMRAICEM FORSINN áth
misi is Fer Diad gaiscedgnáth,
NOCHON é in scarad cen sceó
bid fergach ar fáebargleó.

ПБК2

[F.:] A Chú Chulaind, comal nglé,
atchú is mithig duit éрге,
ATÁ sund chucut ra feirg
Fer Diad mac Damáin dreachdeirg.
[C.C.:] Atú-sa sund, ní seól seng,
ac trénASTUD fer nHérend.
Ní RUCUS FOR teched traig
ar apa chomlund óenfir.

[F.:] Amnas in fer dalaе feirg
as luss a chlaídib cródeirg,
cnes congna im Fer nDiad na ndrong,
ris ní geib cath ná comlond.
[C.C.:] MAD DIA COMAIRSEM BAR áth,
missi is Fer Diad gaiscidgnáth.
NIBA é in scarad gan sceó,
bud ferggach ar fáebargleó.

IS CALMA A LÁM DIA LÁI feirg
a l-los a chlaidib chrúaiddeirg
nert cétna churp, calma in modh,
ní GON rind, ní thesc fáebor.
Bítast, ná tacair do scél,
a Fergais na n-arm n-imthréin.
Tar cach feronn, tar cach fond
dam-sa ní BA H-ANBORRLOND.

Ro bad ferr leam iná lúag,
a Chú Chulaind claidebrúad,
co m-bad tu doberad sair
coscar Fir Diadh dímosaigh.
Dober mo chobais cen cháin

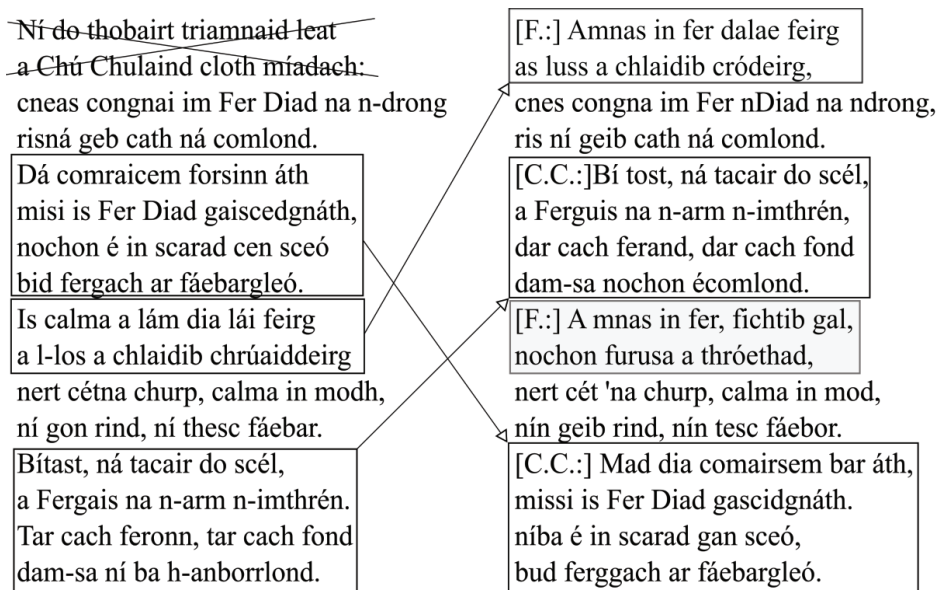
ACHT NIM maith-se d'imarbáig
CO M-BA MÉ BÚAIDEÓCHAS de
ar mac Damáin meic Dáire.
Mé tharclaim na slúag SEA soir,
lúach mo sáraichthi d'Ultaib ;
leam tángatar ó tírib
NA curaid, NA cathmílig.
Manbad Conchobar 'na ches
robad chrúaid ar comaithches
ní thánic Medb Maigi in Scáil
turus ríam bad móa congáir.
ITÁ FEDM is mó AD láim:
gleó re Fer n-Diad mac n-Damáin.
Airm chruaid chadaid cardid roind
bid acot, a Chú Chulaind.

[F.:] **AMNAS IN FER DALAE** feirg
as luss a chlaidib cródeirg,
nert cétna churp, calma in mod,
NÍN GEIB RIND, NÍN tesc fáebor.
[C.C.:] Bí tost, ná tacair do scél,
a Ferguis na n-arm n-imthréin,
dar cach ferand, dar cach fond
dam-sa NOCHON ÉCOMLOND.
[F.:] A mnas in fer, fichtib gal,
nochon furusa a thróethad,
nert cétna churp, calma in mod,
nín geib rind, nín tesc fáebor.
[C.C.:] *Mad dia comairsem bar áth,*
missi is Fer Diad gascidgnáth.
níba é in scarad gan sceó,
bud ferggach ar fáebargleó.
[F.:] Rapad ferr lem andá lúag,
a Chú Chulaind claidebrúad.
combad tú RABERAD sair
coscur Fir Diad díummasaig.

[C.C.:] Atiur-sa bréthir co mbáig
GEN COM maith-se OC immarbáig.
IS MISSI BÚADAIGFES de
bar mac nDamáin meic Dáire.
[F.:] Is mé targlaim na slúagu sair,
lúag mo saraigthe d'Ultaib,
lim tháncatar á tírib
a curaid, a cathmílid.
[C.C.:] Munbud Chonchobar 'na chess,
rápad chrúaid in comadchess,
ní thánic Medb Maige in Scáil
turus ríam bad mó congáir.
[F.:] Ra fail gním is mó bard láim,
gleó ra Fer nDiad mac nDamáin.
Arm cruaid catut cardda raind
bíd acut, a Chú Chulaind.

Первые две реплики совпадают в ПБК1 и ПБК2 почти дословно, однако середина диалога перенесла в ПБК2 существенную перестройку. Проще всего описать эти изменения схематически — см. Илл. 1.

Первые две строки в ПБК1 заменяются в ПБК2 на другие две строки, встречающиеся ниже, две строфы меняются местами, а недостающие две строки заполняются новым материалом, начинающимся с подозрительно выглядящего повтора *a mnas in fer* — вероятно, мы снова имеем дело с порчей текста, вызванной воспроизведением по памяти (перестановка также сопровождается заменами: *is calma a lám* «сильна его рука» > *amnas if fer* «жесток муж»; *anborrlond* «неправный бой» > *ecomlond* «id.»).



Илл. 1. Изменения в средней части диалога Кухулина и Фергуса

В оставшейся части диалога сохраняется полное смысловое соответствие при отдельных грамматических и синонимических заменах (в первую очередь *dober mo chobais cen cháin*⁶ «я даю обещание, воистину» > *atiur-sa bréthir co mbáig* «я произношу слова обещания»; *fedm* «задача, долг» > *gním* «деяние»).

§ 10. *Tíagam isan dáil-sea*

Монолог, с которым Фер-Диад перед встречей с Кухулином обращается к своему колесничему.

ПБК1

Tíagam isan dáil-sea
do chosnom ind fir-sea
co rísim in n-áth-sa
áth forscara in badb,
hi comdáil Con Culaind
dá guin tre cherd cumaing
co r-ruca trít urraind
corob de bus marb.

ПБК2

Tíagam issin dáil-sea
do chosnam ind fir-sea
go rrisem in n-áth-sa,
áth fors ngéra in Badb.
I comdáil Con Culaind,
dá guin tre chreitt cumaing
go rruca thrít urraind
corop de bus marb.

⁶ Буквально *cen cháin* означает «без закона»; Словарь ирландского языка (www.dil.ie) описывает его как *cheville* — словосочетание, используемое для заполнения нужного количества слогов.

Robad ferr dúnd anad
ní ba RÉID bar m-bagar
biaid neach damba galar
far scarad bid snéid.
Techt in n-dáil n-alt n-Ulad
is dál dá m-bía pudar
is fada bus cumain
mairg ragas in réim!
ÉCÓIR anní ráidhi
ní h-obair niad náire
NOCHO DLUIG áli
ní anfam fad dáig.
Bí 'tast dind, a gilli,
bid calma ar síst sinne
ferr tendi ná timi
tiagam isin dáil.

Rapad ferr dúib anad,
níba MÍN far magar,
biaid nech diamba galar,
bar scarad bud snéid.
Techt i ndáil ailt Ulad,
is dál dia mbia pudar,
is fata bas chuman,
mairg ragas in réim.
Ní CÓIR ana rádi,
ní hopair niad náire,
NÍ DLEGAR DÍN ále,
ní anfam fad dáig.
Bí tost dín, a gillai.
Bid calma ár síst sinni,
ferr teinni ná timmi,
tiagam isin dáil.

За исключением трех синонимических/грамматических замен (*réid* ‘ровный, легкий’ > *mín* ‘id.’; *écóir* ‘неправильно’ > *ní cóir* ‘не есть правильно’; *nocho dluig* ‘ты не должен’ > *ní dlegar dín* ‘не подходит нам’) различия в редакциях ограничиваются орфографией.

§ 11. Rocluiniur cul carpait

Обращение колесничего Фер-Диада к герою с описанием приближающейся колесницы Кухулина.

ПБК1

Rocluiniur cul carpait
DAR DRUING n-álaind n-argaid
is fúath fir co farpairt
úas dreich charpait chrúaid
DAR BROINFEIRTSIB Broine
DOCHENGAIT in t-sligi
re táeb Baili in Bili
is búadach in búaid.
Is cú airtech eigis
is cairtech glan gabus
is seabac saer SOIGHES
a eocho bo deas

demin lim DA RUA
eich charpait in chua
dobéra dúnd tres.
DORAIRNGERT ÓN URAID
mairc bás isin tulaig
ar cind in chon chubaid

ПБК2

Atchlunim cul carpait
RA CUING n-álaind n-argait,
is fúath fir co forbairt
ás droich carpait chrúaid.
DAR BREGROSS, DAR Braine,
FOCHENGAT in slige,
sech bun Baile in Bile
is búadach a mbúaid.
Is cú airgdech aiges,
is carptech glan geibes,
is seboc saer SLAIDESS
a eocho fadess.

Is cródatta in cua,
is demin DONRUA,
rafess, níba tua,
dobeir dún in tress.
BARRARNGERT-SA ÁNURAID
Mairg bás isin tulaig
ar cind in chon cubaid,
barrarnkert-sa ánuraid

ticfa cebed chuin
Cú na h-Emna Macha
Cú co n-delb cach datha
Cú chreichi, Cú chatha
ADCLUINIM, rocluín.

ticfad giped chuin.
Cú na hEmna Macha,
cú co ndeilb cach datha,
cú crichi, cú catha,
DOCHLUNIM, rar cluin.

В версиях этого фрагмента в ПБК1 и ПБК2 присутствует некоторое количество замен с сохранением фонетического облика или аллитерации (совпадающие фрагменты выделены подчеркиванием): *rocluniur* ‘я слышу’ > *atchlunim* ‘id.’; *druing* ‘?’ [О’Рахилли переводит так же, как *cuíng*] > *cuíng* ‘ярмо’; *dar Broinfeirtsib Broine* ‘через + топоним’ > *dar Bregross*, *dar Braine* ‘через + топоним’ (два раза); *dochengait* ‘они движутся вперед’ > *fochengat* ‘id.’; *soighes* ‘который погоняет’ > *slaidess* ‘id.’; *dorairngert* ‘я предсказал’ > *barrarngert-sa* ‘id.’; *adcluínim* ‘я слышу’ > *dochlunim* ‘id.’

Строка *dorairngert ón uraid* «я предсказал в прошлом году» в ПБК2 меняет свое место; в предыдущей строфе появляется строка *is cródatta in cua* «покрыт кровью Кухулин», а строка *eich charpait in chua* «лошади колесницы, Кухулин (?)» заменяется на более понятную *rafess, níba tua* «известно, [об этом] не будет молчания».

§ 12. Is mithig in chobair

Обмен репликами между Фер-Диадом и его колесничим.

ПБК1

Is mithig in chobair
DÁIG ní gním ar codail
bí ’tast is NÁ blodaich

dáig ní bráth tar brúach.
Má ’tchí curaid Chúailgni
co n-adabraib úailli
fritháilfíther úaindi
dáig is dar cenn lúai
LEITÉRTAR co lúath.

Má ’dchiú curaid Chúailgne
co n-adamraib úailli
ní ar teiched téit úaindi
acht is cucaind tic.
Gid rogáeth ní rogand
is ar maith romolam
reithid is ní romall

IMAR thorand tricc.

ПБК2

Is mithig in chabair,
NÁRBÚ **gním ar codail**
bí tost dín, NACH mbladaig,
nárbú gním ar codail
dáig ní bráth dar brúach.
Má ’tchí churaid Cúalnge
co n-adabraib úalle,

dáig is dar cend lúage
LOCHÉRTAIR co llúath.

Má ’tchím curaid Cúalnge
co n-adabraib úalle,
ní ’r teiched téit úanne
acht is cucaind tic.
gid rogáeth ní rogand,

Reithid is ní romall,
gid rogáeth ní rogand,
mar usci d’forall
NÁ MAR thoraínd tricc.

BEC NÁR CHONAIR chonais
ARA MÉT romolais
cia fáth ARA thogais
ó tháinic ó thaig?
Is anoissi FÚACRAID
IS ATÁITGÁ fóbairt
NACH TÁNIC dia fúapairt
acht mad AIGITH meith.

SÚAIL NACH FOTHA conais
A ROMÉT RAS molaiss,
gá fáth 'MA RA thogais
ó thánac ót tig?
Iss innossa THÓCBAIT,
ATÁT ACÁ FÚACAIRT,
NÍ THECAT dá fúapairt
acht mad ATHIG mith.

В версиях диалога в ПБК1 и ПБК2 есть структурные различия: вторая и третья строки в ПБК2 поменялись местами, из-за чего две пары тезис–объяснение превратились в два тезиса, за которыми следуют два объяснения. Строчка *fritháilfithir úaindi* «он будет встречен нами» исчезла — возможно, для создания четного числа строк в строфе (вторая и третья строфы состоят из восьми строк). Во второй половине второй строфы первая строка (*gid rogáeth ní rogand* «хотя он весьма умен, он не жаден») стала первой, третья (*reithid is ní romall* «он бежит и не слишком медленно») — первой, изначальная вторая строка с объяснением (*is ar maith romolam* «мы хвалим его, ибо он доблестен») исчезла, а сравнение в четвертой строке было расширено до двух строк. В результате сравнение, описывавшее бег героя, оказалось оторвано от него строчкой про жадность.

В последней полустрофе глагол *fúacraid* «они вызывают его» был перенесен во вторую строку в форме глагольного имени, заменив *fóbairt* «нападение», а на его месте появился *thócbait* «они поднимаются». Благодаря этому в конце двух предпоследних строк исчез повтор (*fóbairt... fúapairt*) при сохранении фонетического облика.

Также присутствует ряд грамматических правок и синонимических или квазисинонимических замен (*leitérthar* «он будет ранен» > *lochérthair* «id.», *bec* «малый» > *súail* «id.», *chonair* «путь, способ» > *fottha* «основание»).

§ 13. Can tici-seo, a Chúa

Диалог Кухулина и Фер-Диада. Для удобства восприятия мы разбили текст на фрагменты.

ПБК1

CAN TICI-SEO, a Chúa,
do throit re NERT núa?
Bid croderg do CHÚA
úas análaib t' ech.
Bid atód FRI h-airis
mairg tánic do thurus
ricfa a leas do leigis
mad dá rís do thech.

ПБК2

CID RAT TUC, a Chúa,
do throit ra NÁID núa?
Bud cróderg da CHRÚA
ás análaib th'ech.
Mairg tánic do thurus,
bud atód RA haires,
ricfa a less do legess,
mad dá rís do thech.

Dodechad re n-ócaib
im thorc TORAIG trétaig
ré cathaib ré cétaib
dot chur-su 'MON lind
d'feirg rit is dot fromad
i comruc cét conur
corob dait bas fogal
do chosnum do chind.

Dodechad ré n-ócaib
im torc TRETHAN trétaig,
re cathaib, re cétaib,
dot chur-su FÁN lind,
d'feirg rut is dot fromad
BAR comrac cét conar
corop dait bas fogal
do chosnom do chind.

Вопрос *can tici-seo* «откуда ты пришел?» заменяется в ПБК2 на *cid rat tuc* «что тебя привело?», *nert* «сила», с которой Кухулин должен сражаться, на *níaid* «воин», а *chúa* «плоть» — на похожее выглядящее, но непонятное *chrúa*. Пятая и шестая строки меняются местами, что не влияет на смысл. В ответе Кухулина слово *toraig* «обладающий отрядами» заменяется на *trethan*, что, по-видимому, должно значить «яростный», однако это слово не встречается как прилагательное.

ПБК1

Cair cindus condricfaim?
In far collaib cnettfem?
CIA linn ARA ficfam
do chomruc FOR áth?
In FOR rendaib rúada
nó FOR claidmib crúada

dat shlaidi ret t-slúaga
má thánic DO thráth?

ПБК2

Fail sund nech rat méla,
is missi rat géna
dáig is díim facríth.
Cronugud a curad
i fiadnassi Ulad,
gorop cian bas chuman,
gorop dóib bus díth.

Car cinnas condricfam?
In ar collaib cneittfem?
GID leind RARRficfam
do chomrac AR áth?
ná 'n AR rennaib rúadaib,
Inn AR claidbib crúadaib,
ná 'n AR rennaib rúadaib,
dot slaidi rit slúagaib
má thánic A thráth?

В ПБК1 Кухулин произносит еще одну реплику на восемь строк; в ПБК2 перед ней появляется семистрочная реплика Фер-Диада, поддерживающая строгое чередование строф-реплик (по-видимому, для этого же редактор ПБК2 переставляет некоторые строфы местами — см. ниже). За исключением замены предлогов параллельные фрагменты идентичны.

ПБК1

Rê fuiniud ré n-aidche
madat éicen airthe

ПБК2

Re funiud re n-aidche
mádit éicen airrthe,

comruc duid re Boirche
níba bán in gleó
Ulaíd acot gairm-seo
rot gabsad ar t' FAILL-seo
bid olc dáib in taidbsiu
ragthar tairrsi is treó.

Dotrala i m-beirn báegail
tánic cend do sáegail
imbérthar fort fáebair
níba fóill in fáth
Bid mórglonnach bias
condricfa cach días
níba toisech TRIAIR
ó 'niu co tí in bráth.

comrac dait re Bairche
níba bán in gleó.
Ulaíd acot gairm-siu,
ra ngabastar AILLSIU,
bud olc dóib in taidbsiu,
rachthair thairsiu is treó.

Datrála i mbeirn mbáegail,
tánic cend do sáegail,
imbérthair fort fáebair,
níba fóill in fáth.
Bud mórglonnach bias,
condricfa cach días,
níba tóesech TRÍAS
tú á' ndiu go tí bráth.

Грамматически понятная, но темная по смыслу строка *rot gabsad ar t'faill-seo* «они застали тебя врасплох» (субъектом здесь должны быть соратники Кухулина улады) заменяется на *ra ngabastar aillsiu* «на них напала язва» — возможно, это отсылка к недугу уладов, из-за которого Кухулину пришлось защищать Ольстер в одиночку. В остальном, за исключением синонимической замены *triar* > *trías* ‘трое’ и добавления местоимения *tú* в последней строке в ПБК2, фрагменты идентичны.

ПБК1

Dá m-bámar ic Scáthaigh
a l-los gaiscidh gnáthaig
is AMARÁEN IMRÍAGHMAIS
imtiagmais cach fich.
Tú mo CHOICLI cridi
tú m-acme tú m-fine
ní fúar ríam ba dile
ba dursan do díth.

Bí TAST DÍM do robud
is tú is braisi ar domun
nífía lúag ná logad
DÁIG ní dos úas dus.
As misi rofitir
it gilla co n-gicil
a chridi inn eóin eitig
cen gaisced cen gus.

ПБК2

**Dá, mbámmar ac Scáthaig
a llus gascid gnáthaig,
is ARÓEN IMRÉIDMÍS,
imthéigmís cach fich.
Tú mo CHOCNE cride,
tú m'aicme, tú m'fine,
ní fúar riam bad dile,
ba dursan do díth.**

BEIR ASS DÍN do robud,
is tú is brassi for domon,
nít fía lúag ná logud,
NÍDAT doss ós duss.
Is missi ratfitir,
a chride ind eóin ittig,
at gilla co ngicgil,
gan gaisced, gan gus.

*Dá, mbámmar ac Scáthaig
a llus gascid gnáthaig,
is aróen imréidmís,
imthéigmís cach fich.
Tú mo chozne cride,*

*tú m'aicme, tú m'fine,
ní fíar riam bad dile,
ba dursan do dith.*

Romór FAIDI th' enech
coná dernum deibech
SIU GAIREAS in cailech
biaid do chend ar bir.
A Chú Chulaind Cúalinge
rotgab baile is búaidre
rotfíá cach n-olc úaindi
dáig is dait a chin.

Romór FÁCBAI th'einech
conná dernam deibech,
SIUL GAIRMES in cailech
biaid do chend ar bir.
A Chú Chulaind Cúalnge,
rot gab baile is búadre,
rot fíá cach olc úanne,
dáig is dait a chin.

В ПБК2 меняется порядок строф: в ПБК1 за продолжением реплики Кухулина следуют две строфы Фер-Диада, а в ПБК2 строфы продолжают строго чередоваться по одной. В остальном, за исключением ряда синонимических замен, параллельные фрагменты идентичны.

§ 14. Maidid asnae foidb

Предсмертная реплика Фер-Диада.

ПБК1

Trén uindes as do des

MAIDID asnae foidb
mo chride is crú.
Mad ro ferus báig
dorochar, a Chúa.

ПБК2

A Chú na cless cain,
nír dess dait mo guín.
Lett in locht rom len,
is fort ra fer m'fuil.
Ní lossat na troich,
recait bernaid mbraith.
Is galar mo guth,
uch! doscarad scaith.
MEBAIT m'asnae fuidb,
mo chride-SE is crú.
Ní mad d'ferus báig,
darochar, a Chú.

Вместо первой строки в ПБК2 появляются две дополнительные строфы в соответствии с общей установкой создателя второй редакции на расширение эпизода сражения Кухулина с Фер-Диадом. В совпадающем фрагменте не совсем понятные изменения перенесла предпоследняя строка. В ПБК1 Фер-Диад говорит *mad ro ferus báig*, что О'Рахилли переводит как «славно я сражался». В ПБК2 он говорит *ní mad d'ferus báig* — то же самое с негативной полярностью, но в издании ПБК2 (подготовленном до издания ПБК1) О'Рахилли переводит эту строку как «would that I had not fought», трактуя *mad* не как *maith* 'доблестный', а как сочетание *ma* 'если' + копула. Эта трактовка весьма вольно обращается с синтаксисом:

непонятно, что отрицательная частица делает перед *mad*, и форма глагола плохо подходит. По-видимому, редактор ПБК2 или неправильно услышал/запомнил соответствующую строку из ПБК1, или счел, что заявление Фер-Диада является контрфактическим.

§ 15. Dursan a eó óir

Один из двух монологов, произнесенных Кухулином после смерти Фер-Диада.

ПБК1

Dursan a eó óir
a Fir Diad, a ÁIN
a bailcbémnig CHAÍN
ba búadach do lám.
Ar comaltus CÓEM
a AIRER NA SÚL
do sciath co m-bil óir
do chloidem ba cóem.
T'ornasc arcait báin
immo do láim soir
t'fithchell ba fiu MÓIR
do grúadh chorera choín.
Do barr BUIDECHAS
ba BRAS ba cáin sét
do chris duillech máeth
NO BÍTH imod thóeb.

Do thoitim FRIA CÚ

ba dirsan, a lóeg
nir anacht do sciath
no bíd lat fria feidm.
Ar comracc in tor-
ar mairecc as ar n-deilm
ba cáin in scál mór
no bristi ar cach slúag
no curthea fo thraig
dursan a eó óir.
A Fir Diad.

ПБК2

Dursan a eó óir,
a Fir Diad NA NDÁM,
a balcbémnig BÚAIN,
ba búadach do lám.
Ar comaltus CAÍN
RADARC SÚLA SAÍR,
do sciath go mbil óir,

th'fidchell ba fiu MAÍN.

Do barr BUDE BRASS
ba CASS, ba cáin sét,
do chriss duillech máeth
immut táeb GUT ÉC.
Ar comaltus cáin
radarc súla saír;
do sciath go mbil óir;
th'fidchell ba fiu maín.
Do thuittim DOM LÁIM
tucim nárb é chóir,
nirba chomsund chain,

dursan a eó óir.

В первой строфе изменяется характеристика Фер-Диада (*a áin* 'доблестный' > *na ndám* '[окруженный] отрядами'; *chain* 'красивый' > *búain* 'доблестный') с сохранением рифмы. Следующие две строфы из ПБК1

(*Ar comaltus cóem... T'ornasc arcait báin...*) в ПБК2 объединяются в одну и оказываются после еще одной строфы с описанием Фер-Диада (*Do barr bude brass...*) — возможно, редактор ПБК2 счел, что отсылка к дружбе не должна разрывать характеристику. Описание боя (*Ar comracc in tor...*) во второй редакции было полностью удалено. В строфе с упоминанием дружбы обращение *a airer na súl* «о услада очей» превращается в куртуазную характеристику дружбы (*ar comaltus caín radarc súla saír* «наша прекрасная дружба — услада очей благородного»).

§ 16. Cluithe cách, caíne cách

Второй монолог Кухулина после смерти Фер-Диада — последний стихотворный текст, присутствующий в обеих редакциях. В ПБК2 монолог был существенно расширен — мы приводим его с пропусками.

ПБК1

Cluithe cách, caíne cách
co Fer Diad isind áth
DURSAN úaitne óir
FORFUIRMEDH FOR áth.

Cluichi cách, caíne cách
co Fer Diad isind áth
indar limsa Fer dil Diad
is am díaid NO biad co bráth.

ПБК2

Cluchi cách, gaíne cách
co roich Fer nDiad issin n-áth.
Inund foglaim fríth dúinn,
innund rograim ráth,
inund mummi máeth
ras slainni sech cách.

<...>

Cluchi cách, gaíne cách
go roich Fer Diad issin n-áth.
INMAIN úatni óir
RA FURMIUS AR áth.

<...>

Cluchi cách, gaíne cách
go roich Fer Diad issin n-áth.
Indar lim-sa Fer dil Diad
is am díaid RA biad go bráth.

<...>

Как видно из параллельных текстов, в монологе Кухулина в ПБК1 использовалось единоначалие, нехарактерное для ранней ирландской традиции. В ПБК2 количество единообразно начинающихся строф было доведено до пяти и к ним были добавлены еще три. В первой совпадающей строфе *dursan* ‘увы’ заменяется на *inmain* ‘любимый’; все остальные замены носят грамматический характер.

Тенденции в эволюции поэтических текстов

Можно предложить несколько объяснений различий между параллельными поэтическими фрагментами в ПБК1 и ПБК2, основывающихся на разных теориях трансмиссии ПБК.

Общепринятая теория предполагает, что составителю или составителям ПБК2 была доступна рукописная протOVERсия ПБК1, на основе которой была создана новая редакция. В рамках этой теории можно предположить три возможных механизма изменения текста.

1. Сознательное редактирование (основа общепринятой теории).
2. Ошибки при переписывании.
3. Ошибки при записывании текста при устной диктовке.

Таким образом, общепринятая теория предполагает, что все различия в стихотворных текстах между первой и второй редакциями ПБК должны объясняться сочетанием этих трех пунктов — с учетом того факта, что ПБК2 скорее всего опирается на протOVERсию ПБК1, чем-то отличающуюся от той, что сохранилась в рукописях.

Невозможно спорить с тем, что сознательное редактирование поэтических текстов и впрямь имело место: регуляризация чередований реплик в диалогах (Фергуса и Медв, Кухулина и Фер-Диада) путем изменения порядка строф и изменение количества строк для сохранения четности (большинство строк в стихотворениях объединяются в рифмующиеся пары) явно являются результатом сознательной модификации источника. К этой же категории изменений, по-видимому, можно отнести расширение/сокращение текстов (см. в первую очередь существенное расширение последнего монолога Кухулина), удаление повторов, замену темных слов более понятными (хотя никогда нельзя быть уверенным, что то или иное слово не было понятно редактору), замену грамматически понятных, но плохо подходящих по контексту фраз более подходящими (или репликами в сторону), а также редкие случаи силлабической нормализации (это достаточно спорно, поскольку в не меньшем количестве случаев счет слогов, напротив, нарушается).

Две группы изменений, однако, не могут быть объяснены этими факторами.

Во-первых, это весьма многочисленные синонимические или квазисинонимические лексические замены, во многих случаях сохраняющие фонетический облик и/или аллитерацию и рифму. Можно попытаться придумать причину, которая бы мотивировала отдельные замены, однако объяснить хотя бы существенную их часть будет очень непростой задачей.

Во-вторых, это нередкие случаи, где замена слов и словосочетаний на фонетически сходные приводит к тому, что сложно трактовать иначе, чем как порчу текста. К этой категории мы относим следующие примеры (перед группами примеров идет ссылка на параграф, где анализируется соответствующий фрагмент).

§ 1. Нарушение последовательности в описании Кухулина в связи с утерей двух строк: *innas* 'способ, образ' > *a fhind sa* '?'; *ardaslig tar fonnad clé* «он поражает их через левый обод колеса» > *a dá sleig dar fonnad nglé* «его два копыта через славный обод колеса»; *cotagoin in riastarthe* «преображенный [Кухулин] убивает их» > *ard ás gail in riastarde* «высоко над бое-

вым пылом преображенный»; *dóich lim iss é dobobsaig* «мне кажется, он стремится к вам» > *don chomlund is é farsaig* «он стремится к сражению».

§ 3. Превращение диалога Фергуса и друида в монолог Фергуса с сохранением вопросно-ответной структуры.

§ 6. Повторение слова *fóendelach* ‘бродяга’ в конце нескольких строк, в том числе там, где оно не подходит по смыслу (*atchíu chruth inn fóendelaich, / nóe cind leis i foendelaib*).

§ 9. Перестройка диалога Кухулина с Фергусом с исчезновением двух строк и возникновением плохо мотивированного повтора.

§ 12. Из-за перестановки строк описание бега героя разрывается замечанием о том, что он не жаден.

С нашей точки зрения, проще всего все эти изменения можно объяснить тем, что редактор ПБК2 воспроизводил во всяком случае некоторые стихотворные тексты по памяти, до этого прочтя их в рукописи или услышав их чтение (это объясняет сохранение фонетического облика слов, которые дополнительно не поддерживаются рифмой). Также воспроизведение по памяти позволяет объяснить, как в стихотворения были инкорпорированы грамматические изменения, хотя грамматическая модификация была характерна и для текстов, явно транслировавшихся письменно. Воспроизведение по памяти было предложено как один из источников среднеирландского «Блуждания Уликса, сына Лертиса» [Николаев, Шумилин 2015; Hillers 1999], и, возможно, его роль в функционировании средневековой ирландской литературной традиции недооценена. Для уточнения его роли в трансмиссии «Похищения быка из Куальнге» необходим тщательный сравнительный анализ прозаической части текста.

Литература

- Михайлова 2004 — Саги об уладах / Под ред. Т. А. Михайловой. М.: Аграф, 2004.
- Николаев, Шумилин 2015 — Николаев Д. С., Шумилин М. В. «Скитания Уликса сына Лертиса»: рефольклоризация истории об Одиссее в средневековой Ирландии // Атлантика. Т. 12. 2015. С. 193–202.
- Bergin, Best 1929 — Lebor na hUidre: Book of the Dun Cow / Ed. by O. Bergin, R. I. Best. Dublin: Hodges, Figgis, 1929.
- Edel 1997 — Edel D. Caught between history and myth? The figures of Fergus and Medb in the Táin bó Cúailnge and related matter // Zeitschrift für celtische Philologie. 1997. Vol. 49–50. P. 143–169.
- Greenwood 1994 — Greenwood E.M. Some aspects of the evolution of Táin bó Cúailnge from TBC I to LL TBC // Ulidia: Proceedings of the First International Conference on the Ulster Cycle of Tales, Belfast and Emain Macha, 8–12 April 1994 / Ed. by J. P. Mallory, G. Stockman. Belfast: December Publications, 1994. P. 47–54.
- Hillers 1999 — Hillers B. Ulysses and the judge of truth: Sources and meanings in the Irish Odyssey // Peritia. Vol. 13. No. 1. 1999. P. 194–223.
- Miles 2011 — Miles B. Heroic saga and classical epic in medieval Ireland. Cambridge: D. S. Brewer, 2011.
- Nettlau 1893 — Nettlau M. The fragment of the Táin Bó Cúailnge in MS. Egerton 93 // Revue Celtique. 1893. Vol. XIV. P. 254–266. Vol. XV. P. 62–78, 198–208.

- Ní Mhaoldomhnaigh 2008 — *Ní Mhaoldomhnaigh A. Varia I: The modus operandi of the author of the TBC-LL as exemplified by Mellgleó nliach and Medb's fúal* // Ériu. 2008. Vol. 58. P. 169–180.
- O'Connor 2014 — *O'Connor R. Was classical imitation necessary for the wrtiting of large-scale Irish sagas? Reflections on Táin Bó Cúailnge and the 'watchman device'* // Classical literature and learning in medieval Irish narrative studies in Celtic history / Ed. by R. O'Connor. Cambridge: D. S. Brewer, 2014. P. 165–195.
- O'Rahilly 1961 — *O'Rahilly C. The Stowe version of Táin Bó Cuailnge*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1961.
- O'Rahilly 1967 — *O'Rahilly C. Táin bó Cúailnge: From the Book of Leinster*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1967.
- O'Rahilly 1976 — *O'Rahilly C. Táin bó Cúailnge: Recension I*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1976.
- Strachan, O'Keefe 1912 — *The Táin bó Cúailnge from the Yellow book of Lecan with variant readings from the Lebor na huidre* / Ed. by J. Strachan, J. G. O'Keefe. Dublin: School of Irish Learning, 1912.
- Thurneysen 1912 — *Thurneysen R. Táin Bó Cúailghni nach H.2.17* // Zeitschrift für celtische Philologie. Vol. 8. 1912. P. 525–554.
- Thurneysen 1921 — *Thurneysen R. Die irische Helden- und Königsage bis zum siebzehnten Jahrhundert*. Halle (Saale): M. Niemeyer, 1921.

THE EVOLUTION OF POETICAL TEXTS IN *TÁIN BÓ CÚAILNGE*

Nikolaev, Dmitry S.

PhD (Candidate of Science in Philology)

Senior Researcher, Laboratory of Theoretical Folkloristics, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; Associate Professor, Institute of Social Sciences, RANEPa Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82

Tel.: +7 (499) 956-96-47

Senior Researcher, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities

Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusskaya square, 6

Tel.: +7 (499) 973-43-54

E-mail: nikolaev-ds@ranepa.ru

Abstract. This paper is an attempt at ascertaining the evolution of poetical fragments in two recensions of *Táin bó Cúailnge*, a medieval Irish epic. Contemporary theories of its development postulate that this process was driven by conscious efforts of several editors working in succession and that it took place in an exclusively written milieu. However, analysis of the discrepancies between poetic fragments in the first and second recensions of TBC shows that most probably they had been separated by a period of oral transmission.

Keywords: medieval Irish literature, oral transmission, prosimetrum

References

- Bergin, O., Best, R. I. (Eds.) (1929). *Lebor na hUidre: Book of the Dun Cow*. Dublin: Hodges, Figgis.
- Edel, D. (1997). Caught between history and myth? The figures of Fergus and Medb in the Táin bó Cúailnge and related matter. *Zeitschrift für celtische Philologie*, 49–50, 143–169.
- Greenwood, E. M. (1994). Some aspects of the evolution of Táin bó Cúailnge from TBC I to LL TBC. In J. P. Mallory, G. Stockman (Eds.). *Ulidia: Proceedings of the First International Conference on the Ulster Cycle of Tales, Belfast and Emain Macha, 8–12 April 1994*, 47–54. Belfast: December Publications.
- Hillers, B. (1999). Ulysses and the judge of truth: Sources and meanings in the Irish Odyssey. *Peritia* 13(1), 194–223.
- Mikhailova, T. A. (Ed.) (2004). *Sagi ob uladakh* [Tales about Olstermen]. Moscow: Agraf. (In Russian).
- Miles, B. (2011). *Heroic saga and classical epic in medieval Ireland*. Cambridge: D. S. Brewer.
- Nettlau, M. (1893). The fragment of the Táin Bó Cúailnge in MS. Egerton 93. *Revue Celtique*, XIV, 254–266; XV, 62–78, 198–208.
- Ní Mhaoldomhnaigh, A. (2008). Varia I: The modus operandi of the author of the TBC-LL as exemplified by Mellgléó nllíach and Medb's fúal. *Ériu*, 58, 169–180.
- Nikolaev, D. S., Shumilin, M. V. (2015). “Skítaniia Uliksa syna Lertisa”: refol’klorizatsiia istorii ob Odissee v srednevekovoi Irlandii [“Wanderings of Ulyxes son of Lertis”: Refolklorisation of the story of Odysseus in medieval Ireland]. *Atlantica*, 12, 193–202. (In Russian).
- O’Connor, R. (2014). Was classical imitation necessary for the writing of large-scale Irish sagas? Reflections on Táin Bó Cúailnge and the ‘watchman device’. In R. O’Connor (Ed.). *Classical literature and learning in medieval Irish narrative studies in Celtic history*, 165–195. Cambridge: D. S. Brewer.
- O’Rahilly, C. (1961). *The Stowe version of Táin Bó Cuailnge*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.
- O’Rahilly, C. (1967). *Táin bó Cúailnge: From the Book of Leinster*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.
- O’Rahilly, C. (1976). *Táin bó Cúailnge: Recension I*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.
- Strachan, J., O’Keefe, J. G. (Eds.) (1912). *The Táin bó Cúailnge from the Yellow book of Lecan with variant readings from the Lebor na huidre*. Dublin: School of Irish Learning.
- Thurneysen, R. (1912). Táin Bó Cúailghni nach H.2.17. *Zeitschrift für celtische Philologie*, 8, 525–554. (In German).
- Thurneysen, R. (1921). *Die irische Helden- und Königsage bis zum siebzehnten Jahrhundert*. Halle (Saale): M. Niemeyer. (In German).
- NIKOLAEV, D. S. (2016). THE EVOLUTION OF POETICAL TEXTS IN *TÁIN BÓ CÚAILNGE*. *SHAGI / STEPS*, 2(4), 30–59

А. В. ЮДИН

Юдин Алексей Валериевич
кандидат филологических наук
профессор кафедры языков и культур
на должности главного доцента,
Гентский университет (Universiteit Gent)
Blandijnberg 2, Gent, 9000, Belgium.
Тел.: +32 9 264 78 63
E-mail: Oleksiy.Yudin@UGent.be

МАРИНА МНИШЕК ГЛАЗАМИ РОССИЙСКИХ ИСТОРИКОВ XVIII — НАЧАЛА XX в.

Аннотация. Рассмотрен образ Марины Мнишек в сочинениях важнейших российских историков XVIII — начала XX в.: Татищева, Щербатова, Карамзина, Бутурлина, Соловьева, Костомарова, Иловайского, Ключевского, Платонова. В плане методологии статья опирается на деконструктивистскую эпистемологию истории. Одновременно в ней используются подход и терминологический аппарат когнитивной этнолингвистики (в частности, идея так называемого профилирования понятий). Описывающий исторические события текст рассматривается как тип дискурса, как своего рода литературный жанр и как репрезентация некоторой мировоззренческой системы и связанных с ней устойчивых оценок и стереотипных представлений. В статье выявлены и описаны профили образа Марины Мнишек и версии рассказа о ней, представленные у рассмотренных историков: патриархально-рационалистический, сентименталистский, романтический, православно-фундаменталистский. Объясняется отсутствие образа Марины Мнишек в позитивистских исследованиях.

Ключевые слова: Марина Мнишек, Смутное время, российская историография, эпистемология

В настоящей работе рассматривается образ Марины Мнишек (Мнишек, Marianna или Maryna Mniszchówna) в сочинениях избранных российских историков XVIII в. — рубежа XIX–XX вв. Марина Мнишек была, как известно, польской аристократкой и первой коронованной московской царицей (под именем Марии Юрьевны), женой последовательно Лжедмитрия I и Лжедмитрия II. Она сыграла достаточно заметную,

хотя и не решающую роль во внутривластных событиях в Московском государстве начиная с 1606 г. (год ее приезда в Москву, коронации и почти немедленного свержения с престола) и по 1612 г. Ее малолетний сын (подлинный или подставной) от Лжедмитрия II, известного также как Тушинский вор, поддерживался некоторыми силами в качестве наследника престола. Однако ополчение Минина и Пожарского выступило против поддерживавших Марину казаков, а сам Пожарский призвал не признавать ее сына наследником. После ряда военных столкновений Марина вместе со своим покровителем казацким атаманом Заруцким бежала в Астрахань, затем на Урал. В 1614 г. они были схвачены. Сын Марины был повешен в Москве, а сама она вскоре умерла в заточении. Такова общая канва событий¹.

Материалом для статьи послужили сочинения В. Н. Татищева, М. М. Щербатова, Н. М. Карамзина, Д. П. Бутурлина, С. М. Соловьева, Н. И. Костомарова, Д. И. Иловайского, В. О. Ключевского и С. Ф. Платонова. Разумеется, этот список не является исчерпывающим. В качестве предмета исследования были избраны либо классические общие труды по российской истории, оказавшие большое влияние на современную им и на позднейшую историографию, либо специальные монографии, посвященные Смутному времени. Также было важно привлечь к рассмотрению труды авторов, представляющих достаточно длительный промежуток времени, который позволил бы выявить присутствующие в их сочинениях мировоззренческие и методологические следы господствовавших в разное время идеологических и эстетических систем. При таком подходе интересным может быть и обращение к авторам менее значительным, но занимавшим более радикальную позицию (ультраконсервативную или ультрапрогрессивную). В нашем случае это объясняет привлечение к рассмотрению труда Иловайского (который, впрочем, мало интересовался нашей героиней).

Нас интересует, как образ Марины Мнишек был (и был ли вообще) представлен в важнейших трудах названных авторов, как они нарративизировали ее историю и как оценивали историческую роль этой царицы-неудачницы. Разумеется, они черпали информацию, свидетельства и оценки из русских и иностранных источников, которых (включая свидетельства современников) о Марине Мнишек существует немало. Существенная часть свидетельств иностранцев была издана в русском переводе уже в конце первой трети XIX в. Н. Г. Устряловым [Устрялов 1831–1834] (мы цитируем далее третье, исправленное издание [Он же 1859]), но и до этого они были известны русским историкам в оригинале. Потому во многом рассказы историков совпадают, во всяком случае в том, что касается фактографии. Нас в их текстах, однако, интересует прежде всего феномен, который мы называем профилированием (построением дискурсивных версий) образов исторических лиц и событий, а также причин и мотиваций последних.

¹ Подробнее о современном состоянии исторического знания о Марине Мнишек и Смутном времени вообще см., например: [Dunning 2001].

Описывающий исторические события текст мы рассматриваем как тип дискурса и как своего рода литературный жанр². Автор статьи не занимается, таким образом, (ре)конструктивистским³ исследованием истории. Более того, хотя в качестве методологической базы мы используем среди прочего идеи деконструктивистской историографии, наш подход лежит скорее в рамках дискурсивного анализа. Мы не стремимся выяснить ничего нового о Марине Мнишек и ее судьбе и не задаемся вопросом о способах познания исторической реальности у рассматриваемых нами авторов. Как писал Н. Е. Копосов, «вместо того, чтобы пытаться понять, как возможно объективное познание прошлого, как историки *познают*⁴, можно спросить себя, как они *думают*, безотносительно к тому, насколько ценны плоды их размышлений» [Копосов 2001: 23]. Не относится наша работа и к категории гендерных исследований⁵, хотя, конечно, то, что речь шла о женщине, сыграло важнейшую роль в том, как описывали историки образ интересующего нас лица.

Мы исходим из свойственного историографической эпистемологии представления, что историк, и уж наверняка автор XVIII–XIX вв., пишет свой «рассказ», базируясь на личной интерпретации исторических событий, выделяя в соответствии с этой интерпретацией одни из них и затуше-

² Как писал Алан Манслоу, «the deconstructive historical consciousness suggests that history written by working historians should explicitly acknowledge and, when appropriate, explore its emplotted or prefigured form. What is argued for is that the analysis of style, genre and narrative structure, more usually associated with fictional literature, be applied to the understanding of the historian's sources and written interpretations» [Munslow 2006: 62]. Ср. аналогичную позицию в докторской диссертации Мишеля Де Доббелеера [De Dobbeleer 2011: 99]. Мы, впрочем, не забываем и предупреждения Франка Анкерсмита, сделанного еще в начале 1990-х годов: «Двадцать лет назад философия истории была сциентистской; теперь следует избегать другой крайности — понимания историографии как формы литературы» [Анкермит 2003: 118].

³ О трех больших направлениях, выделяемых в историографии, — реконструктивизме, конструктивизме и деконструктивизме — см.: [Munslow 2006] и другие работы этого автора, хрестоматию [Jenkins, Munslow 2004]; на русском языке — [Потапова 2015: 18].

⁴ Здесь и далее в цитате курсив Н. Е. Копосова.

⁵ Существует целый ряд работ, посвященных положению женщины в допетровской Руси и ее роли в повседневной жизни, — от сочинений В. Я. Шульгина [Шульгин 1850], А. В. Добрякова [Добряков 1864] и С. С. Шашкова [Шашков 1879] — и до работ Н. Л. Пушкаревой и Ив Левин ([Пушкарева 1989; Pushkareva, Levin 1997] и др.). Наша цель, однако, иная: нас интересует не гендерная ситуация допетровской эпохи, а интерпретация различными историками образа одной женщины-иностранки, интересного своей экзотичностью и нестандартностью для русской культуры. Кстати, Марине Мнишек, очевидно из-за ее польского происхождения, не нашлось места в названном выше ряде работ. «Галерея знаменитых россиянок» в книге [Пушкарева 1989: 11–69] доведена в соответствии с хронологическими рамками книги только до XV в., да и в любом случае автора интересовали скорее русские княжны, выданные замуж за рубеж, чем иностранные принцессы в Москве. Из больших «тематических» сочинений о женщинах в русской истории только в старом популярном цикле Д. Л. Мордовцева «Русские исторические женщины», составленном на базе работ русских историков, Марине Мнишек, по примеру сочинения Костомарова, посвящена отдельная глава (см.: [Мордовцев 1902: 141–156]). Существует также даже для своего времени скорее популярный, чем научный, исторический очерк о ней [Хмыров 1862].

вывая, помещая в тень или вовсе не упоминая другие, а главное — находя и выстраивая некий «сюжет», объединяющий выделенные и признанные важными события в одну линию, единый нарратив с началом и концом (см.: [Munslow 2006: 71–80]). Последнее явление Хейден Уайт называл «осюжечиванием (emplotment) фактов», другой возможный перевод данного термина — «построение сюжета» [Уайт 2002: 18]. Как писал Уайт в предисловии к русскому изданию своей «Метаистории», «поскольку язык предлагает множество путей конструирования объекта и закрепления его в образе и понятии, историки располагают выбором модальностей преобразования [figuration], которые они могут использовать, чтобы строить сюжеты серий событий как выявляющие те или иные смыслы» [Уайт 2002: 10].

Однако, как справедливо заметил Н. Е. Копосов, «история является далеко не только повествованием, так что нарративные механизмы отнюдь не исчерпывают всей совокупности механизмов сознания, оказывающих влияние на конструирование истории» [Копосов 2001: 12]. Для нас здесь важно прежде всего то, что мировоззрение историка обычно находится под влиянием той или иной современной ему большой мировоззренческой (и одновременно нередко эстетической) парадигмы (эпистемологической модели интерпретации мира), такой как патриархальный консерватизм, рационализм / классицизм, мистицизм / барокко, сентиментализм, романтизм, либерализм / позитивизм и т. п., или их комбинации. Принятая историком и просто доминирующая в его время в обществе мировоззренческая система влияет, среди прочих факторов, на выбор интерпретативных стратегий автора.

Версии образа Марины Мнишек и рассказа о ней, представленные в произведениях историков, мы называем профилями ее образа, а сам процесс их создания — профилированием. Этот термин, восходящий к когнитивной грамматике Рональда Лангакера (см.: [Langacker 1987–1991]), мы используем в смысле, близком концепции профилирования понятий Ежи Бартминьского. Польский этнолингвист применил этот термин для анализа аксиологически нагруженных понятий и языково-культурных стереотипов⁶. Под профилированием Е. Бартминьский понимает формирование понятий, представление их в определенной перспективе, т. е. в таком, а не в другом сочетании принятых во внимание аспектов в соответствии с определенными коммуникативными интенциями, с принятой иерархией ценностей, точкой зрения ([Bartminski 1993b: 152]; более подробное объяснение см. в специальной работе [Idem 1993a: 15]).

Под точкой зрения в этнолингвистике понимают субъектно-культурный фактор, определяющий способ говорения о предмете. Точка зрения доступна нам в виде ее дискурсивных проекций, т. е. выражений в речевой деятельности субъекта, определенных опытом познания им мира, языком,

⁶ Подробнее о содержании и использовании термина «профилирование» в когнитивной этнолингвистике см.: [Bartmiński 1993a; 2012; Bartmiński, Mazurkiewicz-Brzozowska 1993; Bartmiński, Tokarski 1998; Bartmiński, Żuk 2007].

культурой, ценностями и убеждениями субъекта. Совокупность таких проекций и составляет профиль определяемого понятия. Профиль здесь — восприятие предмета определенным конкретным образом, структура которого определена рядом культурных факторов, в частности — знанием о мире, типом рациональности, системой ценностей.

Интерпретируя конкретные исторические события либо рисуя портреты исторических лиц, историки применяют избирательный подход: основываясь на своей идеологической и аксиологической базе, они акцентируют одни детали, признаки, черты и скрывают другие, менее, с их точки зрения, важные или не вписывающиеся в общую концепцию. Этот процесс и есть профилирование, а его результаты являются дискурсивными профилями исторических лиц и событий. Они становятся элементами авторской версии (дискурсивного образа, в конечном счете мифа) действительности, на основе которой порождаются описывающие мир нарративы. Таким образом, профилирование есть механизм идеологизированной (пере)интерпретации реальности на микроуровне элементов текста (персонажей) и «сюжетов», в данном случае исторических, но созданных в рамках тех или иных идеологических дискурсов под влиянием порожденных последними «дискурсивных машин» (термин И. Сандомирской, см.: [Сандомирская 2001]).

Важным механизмом профилирования событий и образов, как и построения целых нарративов («осюжечивания» событий) на уровне анализа не больших систем, а отдельных текстов и представленных в них образов, является их соотнесение и отождествление с культурно образцовыми, прототипическими⁷ и /или стереотипными устойчивыми моделями интерпретации стандартных ситуаций, человеческого поведения, характеров и т. п. В данной работе у нас нет возможности подробно разработать их типологию. Примерами могут служить модель (и стандартный нарратив) любви к родине и труда на ее благо, модель защиты родины и героической гибели за нее⁸, модель отречения, предательства и позднейшего раскаяния (или полного падения) — в «государственной» сфере или в частной жизни. Примерами другого рода являются стереотипные представления об элементах окружающей человека повседневной действительности, например такие, как полуфольклорные культурные стереотипы заботливой и ласковой *матери*, строгого и справедливого *отца*, скромной и нежной *девушки*, честного и храброго *юноши*, привычного и уютного *родительского дома*, *коровы*, дающей молоко, *кота*, который ловит мышей и ворует молоко, *пса*, грызущего кости и охраняющего дом от воров, крадущегося в ночи *вора* и т. п. Здесь же стереотипы устойчивых типичных социальных ролей-образов: *царь*, *воин*, *священник*, *мудрый сановник*, *лукавый царедворец*,

⁷ Прототипическое мы понимаем в духе когнитивизма как центральное, ядерное, образцовое в естественных категориях человеческого познания.

⁸ Патриотические дискурсивные нарративы рассмотрены в названной выше книге [Сандомирская 2001].

начальник, судья, доносчик, монах, торговец, преступник, простолюдин (крестьянин), парень, девица на выданье, муж, жена, старик, старуха и т. д., а также профессиональные стереотипы или модели, отсылающие к классификации людей по принципам их отношения к труду, общественному поведению, по их интеллектуальным и физическим способностям и т. п. (умный, дурак, силач, слабак, герой, трус, гордец, карьерист, честолобец, трудолюбивый, лентяй, честный, мерзавец...). За каждым из этих понятий стоят стереотипные образы, воспринимаемые людьми уже в раннем детстве и поддающиеся экспликации, анализу и реконструкции. Понимание новых ситуаций, событий, людей производится человеком через их сверку и отождествление с этими и подобными им стандартными образами. Таким был и механизм мышления историков, описывавших исторических лиц и составлявших связанные с ними факты в повествования о них.

Татищев

Начнем с В. Н. Татищева (60–80-е годы XVIII в.) [Татищев 1966]⁹. «Отец русской историографии» во многом еще более напоминает летописца, чем историка. Собственно, как известно, в основу изложения исторических событий XVI века в его сочинении и был положен текст Академического XV списка Никоновской летописи [Валк 1966: 7]. Но летопись обрывается на 1558 г., и потому для дальнейшего описания историку приходилось пользоваться разрозненными источниками. Стиль мышления Татищева, как и манера изложения свойственны скорее хронисту. Однако рационализм и классицизм XVIII столетия также наложили на него свой отпечаток.

О Марине Татищев пишет весьма скупое, и общее его отношение к ней явно негативное. Заметно, что она не принадлежала для него к числу важных фигур в русской истории. Ее историю он излагает с позиций патриархального мировоззрения. В его рассказе Марина предстает преимущественно как пассивное орудие честолюбивых планов своего отца. У Татищева не сама Марина, будущая царица, едет в Москву — едет ее отец с дочерью, и не ее встречают с почестями москвичи, а отца (он действительно приехал в Москву раньше, чтобы приготовить приезд дочери, но здесь речь идет об их совместном торжественном въезде):

Как Мнишек с дочерью ехал к Москве, то были ему от знатных людей три встречи, а под Москвою встречали за городом бояре с войска в великом убранстве и с честию, надлежащую царской невесте. В Москве же поставили Мнишка в Кремле на двор царя Бориса, а дочь его в Вознесенской монастырь блис царицы в особно построенных покоях, протчих же поляков по всем дворем знатных людей [Татищев 1966: 295]¹⁰.

⁹ М. В. Ломоносов в своем конспективном «Кратком Российском летописце» (1760) излагает историю Лжедмитрия, но Марину Мнишек не упоминает. Таким образом, Татищев — первый русский историк, обратившийся к ее образу.

¹⁰ В текстах Татищева сохранены орфография и пунктуация издания 1966 г.

Как мы видим, в этом пассаже Марина даже не названа по имени. Она не распоряжается своей судьбой. Позднее именно отец решает, признавать ли ей мужем Лжедмитрия II:

Сей Мнишек, приехав в Тушино, узнал, что не зять его, не хотел дочери своей ему отдать. Однако ж для удержания войск согласились, что ему и дочери его признать его за истинного. И сначала положено было, что оному вору ея не касаться и почитать, токмо по некотором времени тайно их венчали [Там же: 305].

Та же история другими словами повторена Татищевым ниже [Там же: 322–323]. Всюду воссоединение Марины с «вором» Татищев изображает как инициативу и решение ее отца в целях осуществления его желания мести боярам и возвращения с честью в Польшу:

И в той надежде сие притворство учинил, что с великою честью онаго вора с пролитием слез и целованием перед всеми людьми принял и дочь свою к нему в хоромы перевез [Там же: 323].

В своей воле Марине историком тут отказано. Если же она поневоле начинает действовать активно, как самостоятельная личность (это происходит, когда она в силу обстоятельств лишается покровительства отца и мужа, остается одна), это вызывает явное неодобрение историка. Например, описав бегство «вора» в Калугу и смуту в лагере после этого, он говорит, что письма «вора», приглашающие казаков и стрельцов перейти к нему, на них не действовали.

И koliko сие действительно ни было, но паче Марина, жена его, забыв пристойность и стыд, сама по обозу ходя, уговаривала. Таковым образом возмутила она донских казаков, [и они ушли к Лжедмитрию, но их порубили поляки] <...>. Марина, видя, что ей не весьма уже надежда на поляков быть могла, и паче опасаясь тяжкаго от них с нею поступка, одевся в мужское платье, согласясь с Глазуном Плещеевым, ночью верхом с ним уехала в Колугу [sic!], оставя после себя письмо, в котором причины ухода ея объявила [Там же: 333].

Ключевая фраза здесь: «забыв пристойность и стыд»: Марина забывает здесь два главных, с точки зрения патриархального моралиста, атрибута порядочной женщины.

Татищев настойчиво подчеркивает моменты переодевания Марины в мужское платье и использование ею мужских атрибутов. По дороге в Калугу Марина приехала к гетману Сапеге, который осаждал монастырь. Услышав, что на него идет воевода князь Скопин-Шуйский, Сапега отступил; «Марина же, одевшись в польской красной бархатной кавтан, привезав муское оружие и взяв с собою 50 казаков, уехала <...> в Калугу, опасаясь при оном войске большого нещастия» [Там же: 333]. Любопытно сравнить

этот текст с его источниками¹¹ — «Летописью Московской» немца Мартина Бера (Martinus Bäer) и «Историей» шведа Петрея (Petrus Petrejus De Eglesunda), которыми пользовались позднее и другие рассматриваемые нами историки¹²:

Она решила ехать в Калугу; велела сшить для себя мужской польский кафтан из красного бархату, купила сапоги со шпорами, вооружилась пистолетами, саблею и, сев на коня, отправилась в путь. Сапега дал ей в провозятые 50 казаков и всех немцев, бывших в Дмитровске... [Бер 1859: 112].

Она велела сделать себе польское мужское платье из красного бархата, купила сапоги и шпоры, саблю, пистолеты, села на коня и, точно вооруженный кавалерист, ехала до Калуги 48 миль с 50-ю казаками [Петрей 1867: 281].

Как видим, из текста Татищева исчезло свидетельство, что сопровождение Марине дал Сапега. Для мировоззрения Татищева Марина, прямо уговаривавшая казаков действовать и командовавшая ими, скакавшая на коне в мужском костюме во главе более чем 50 мужчин (вместе с немцами), делает вещи, не подходящие женщине и достойные осуждения. Ее инициативность и решительность явно не нравятся автору, вероятно, как качества, не подходящие женщине. Можно предположить, что упоминание о Сапеге было снято, поскольку Татищев хотел избежать даже намека на «мужскую санкцию» этих Марининых действий.

Действительно, в патриархальном мировоззрении Московского государства начала XVII в. основные социальные роли женщины на всех социальных уровнях были зависимы от отца или мужа¹³. Число относительно

¹¹ В этом месте текста Татищев ссылается на польские и западные источники: Станислава Кобежицкого (St. Kobierzycki, «Historia Vladislai Poloniae et Sueciae principis ... usque ad excessum», Dantisci, 1655), Павла Пясецкого ([Pauli] Piasecii, «Chronica gestorum in Europa singularium accurate ac fideliter conscripta ad annum Christi 1553», Cracoviae, 1645), Петра Петрея (см.: [Петрей 1867]). Ими же пользовались и позднейшие историки, описывавшие историю Смутного времени. В этой работе мы не можем провести специальный текстологический анализ, сравнивая детально тексты источников и передачу их сведений в исторических сочинениях: этого не позволяет объем статьи. Эта чрезвычайно интересная задача должна стать следующим этапом анализа рассматриваемого материала, здесь же такие сравнения придется оставить спорадическими.

¹² Здесь и далее при цитировании источников, опубликованных в старой орфографии, мы модернизируем орфографию (исключая особенности написания имен собственных) и пунктуацию источника (сохраняя индивидуальные авторские особенности пунктуации, такие как использование точки с запятой и т. п.).

¹³ История вопроса о социальном положении женщин в древнерусском обществе описана в отдельной главе работы [Пушкарева 1989: 177–209]. Конечно, бессловесными и смиренно покорными мужчинам древнерусские женщины были только в идеале: как показала Н. Л. Пушкарева, социально активные женщины вовсе не были редкостью в древнерусском обществе, хотя и осуждались церковной моралью как «злые жены» [Там же: 101–102]. Но и она признает, что в допетровскую эпоху «большая, если не основная часть жизни жен-

самостоятельных ролей для женщины было ограничено и всегда связывалось с общественно санкционированным («нормальным») отсутствием мужа: вдова, монахиня, женщина легкого поведения. Несколько большую свободу давал пожилой возраст, открывавший для простой женщины (крестьянки или посадской) возможности быть повитухой, знахаркой, ведьмой (последнее, впрочем, было небезопасно). Эти «самостоятельные» роли часто были связаны с вдовством. Роли царицы в нашем списке нет: в Московском государстве царские жены не имели официальной политической роли и в случае развода их отправляли в монастырь. Вспомним судьбу первой жены Василия III Соломонии Сабуровой или жен его сына Ивана Грозного, который семь раз вступал в брак и хлопотал о восьмом.

Впрочем, можно вспомнить и Елену Глинскую¹⁴, которая, став женой того же Василия III, сумела выхлопотать свободу и возвращение высокого положения для находившегося много лет в заточении своего знаменитого дяди Михаила Глинского, что означало определенное политическое влияние. Она же, кстати, уже после смерти мужа вновь отправила Глинского в заточение, поскольку тот, назначенный умирающим Василием в декабре 1433 г. одним из опекунов ее и детей¹⁵, стоял на ее пути к власти. Однако не забудем, что Елена не была коренной жительницей Великого княжества Московского. Ее отец происходил из Великого княжества Литовского, а мать из Сербии. Елена была православной и русскоязычной, но воспитанной в немосковской культурной и бытовой традиции. Потому, вероятно, и вела она себя иначе. Она является наиболее сопоставимой с Мариной Мнишек фигурой в истории Московского государства. Не согласившись с вдовьим положением под началом опекунов, она, поддержанная своим фаворитом Иваном Федоровичем Овчиной Телепневым-Оболенским, к осени 1534 г., т. е. менее чем через год после смерти мужа, стала соправительницей страны вместе с малолетним сыном. Боярыни ее двора также приобрели после этого «реальный вес в придворной среде» [Кром 2010: 148]. Ее правление продолжалось до 1538 г., когда она была, вероятно, отравлена¹⁶.

Марина Мнишек, однако, была не просто «супругой царя». Над ней впервые в русской истории был проведен обряд коронации, т. е. венчания на царство. До этого царские жены в Москве не короновались. Потому она

щин была жизнью семейной» [Пушкарева 1997: 11]. Нас здесь, однако, в первую очередь интересует идеализированная картина, поскольку именно она была представлена в стереотипных представлениях и лежала в основе формирования историками суждений о нашем персонаже.

¹⁴ См. о Елене Глинской и политической борьбе в 1530-е годы в исследовании [Кром 2010: 99–136]. О политической ситуации в 1534 г., включая список важнейшей литературы вопроса, см. также: [Шапошник 2014: 27–37].

¹⁵ Новейшее исследование говорит об устно назначенном Василием III триумvirате опекунов, а не о семи боярах или более, как предполагалось раньше. См.: [Кром 2010: 77–79].

¹⁶ О результатах патологоанатомической экспертизы ее останков, подтвердивших отравление, см.: [Пежемский, Панова 2004]; о скептической реакции многих историков на эти результаты: [Кром 2010: 229–230].

считала себя законной московской царицей, носительницей самостоятельного сакрализованного начала власти. Этим, очевидно, была обусловлена ее активная политическая деятельность, невиданная ранее для женщины в восточнославянских землях со времен княгини Ольги.

Татищев также описывает, как в 1612 г. после взятия Китай-города вожди ополчения стали советовать о выборе государя. Возникла опасность раскола, так как казаки поддержали бы Марину с сыном, другие же захотели бы кого-то из бояр. Историк приводит слова одного из лидеров ополчения, Трубецкого, который говорил, что Маринина сына, годовалого младенца, выбирать нельзя — многие знают, что он сын ненастоящего Дмитрия, и в любом случае он мал и Марина не годится на роль регентши, поскольку

...такое великое государство управить и людей, к смятением уже обыхших, ни ему, ни матери его, яко женщине, управить невозможно. К тому ж известно всем, что она, от многих знатных фамилий оскорблена, будет им мстить и поляков, яко своих свойственников и родственников, ей при себе держать возбранить невозможно. А ис того всего паки тяжчайшия несогласия произойдут [Татищев 1966: 352].

Трубецкой считал, таким образом, что женщина неспособна управлять большим государством с привыкшим к смутам населением. Этот аргумент не мог, впрочем, звучать очень сильно в Московском государстве, которое уже знало период фактического правления Глинской, не говоря уже об общеизвестном сакральном прецеденте правления киевской княгини Ольги, тоже вдовы, унаследовавшей власть от мужа. Интересно, что этот пассаж был написан Татищевым во времена императрицы Екатерины II, успешно справлявшейся с управлением великой державой. Видимо, с действующей монархиней эта цитата (будучи словами не автора, а исторического лица) современниками не соотносилась.

Сама Смута в целом, согласно Татищеву, была не более чем польско-католической интригой против православия и Московского государства. Вообще историю он видит преимущественно как совокупность деяний сильных мира сего и /или последствий всевозможных заговоров, как результат борьбы активных людей, имеющих власть или могущих влиять на нее, способных вести за собой массы или плетущих интриги. Если женщине изначально отказывается в праве на активность, большой роли в такой истории она получить не может. В профиле Марины подчеркиваются, таким образом, пассивные черты, а если она становится активной, это осуждается.

Щербатов

«История российская от древнейших времен» князя М. М. Щербатова, писавшаяся всего несколькими десятилетиями позже (издана в 1790 г.) [Щербатов 1904], дает совершенно иной образ нашей героини. Щербатов — не мень-

ший морализатор, чем Татищев, но он человек совсем другого образования и культуры. Он был европейски образованным человеком эпохи Просвещения, знал западные языки и никак не может быть назван антизападником, хотя он и был российским патриотом и государственнымником. Марину в своей «Истории» он описывает отрицательно, но иначе, чем Татищев, считая ее сознательной честолюбивой интриганкой, которая воспользовалась чувством Лжедмитрия I, чтобы стать царицей. Таким образом, роль Марины здесь уже достаточно активна.

Щербатов дает первый психологический портрет нашей героини:

...Сендомирский имел у себя дочь от второго брака, именем Марину, деву гордую, хитрую, дерзновенную и готовую себя пожертвовать ради удовольствия своего честолюбия [Там же 1904 (I): 266].

Перед нами уже не простое орудие в руках отца, а самостоятельная действующая личность. Однако нужно признать, что черты характера Марины, названные историком, скорее напоминают экспликацию расхожего русского стереотипа гордого («гонористого»), честолюбивого поляка, стереотипа, сформировавшегося как раз в значительной степени под влиянием событий Смутного времени¹⁷. Марина у Щербатова сознательно принимает ухаживания влюбленного Лжедмитрия, но отказывает ему в браке, пока он не станет царем:

В сию влюбился Расстрига, а и она, мня видеть в нем наследника Российского престола, не отвергла его исканий [Там же].

Роль отца в этой версии сохраняется, но сводится к честолюбивым мечтам и благословению:

Отец ее, также жегомый честолюбием, и мня через сие учинить дочь свою царицею Российскою, на обоюдное желание их согласился... [Там же].

В России, согласно Щербатову, торжественно встречали уже Марину, а не ее отца [Щербатов 1904 (II): 81]. Рассказ о первых днях отца и дочери в Москве также фокусируется на Марине: при ее въезде в Москву поднялась буря, как и при въезде Лжедмитрия [Там же: 82]; Марина до свадьбы жила в монастыре у царской матери, Лжедмитрий посещал ее там с музыкантами, в монастыре устраивались танцы и пелись светские песни, что оскорбляло русских [Там же: 83].

В целом у Щербатова мы видим образ уже вполне активной, самостоятельной личности: влекомой собственными желаниями и страстями, хитрой и честолюбивой гордячки. Этот образ еще достаточно стереоти-

¹⁷ О русском стереотипе поляка и польском стереотипе русского см.: [Хорев 2000].

пен, хотя и опирается на исторические свидетельства. Историк осуждает Марину с позиций христианских, патриархальных и патриотических, но в его изложении она предстает уже по крайней мере как субъект воли и истории, в достаточной степени отдельный от отца и вообще от мужской воли. Марина Мнишек в версии Щербатова использует мужчин, манипулирует ими, добиваясь собственных целей. Одно то, что подобный профиль женского персонажа стал возможен в историческом описании, показывает, как быстро изменялось во второй половине XVIII в. мировоззрение образованного российского общества, как в него вместе с изучением европейских языков, прежде всего французского, и с усвоением западноевропейской литературы и культуры входили новые идеологические и культурные парадигмы и дискурсы.

Карамзин

Пройдет еще немногим более десятилетия, и с выходом сочинений Н. М. Карамзина образ мира (и женщины в истории и литературе) в русской историографии изменится еще раз, причем радикальным образом. Перевернув российскую словесность своей «Бедной Лизой»¹⁸, Карамзин перешел к истории. «Историю государства Российского» [Карамзин 1989 (IX–XII)] он писал в качестве официального историографа на государственном жалованье с 1803 г. (первые шесть томов были опубликованы в 1818 г.) и до своей смерти в 1826 г. Она написана в духе консервативно-монархических православных убеждений, которые Карамзин, особенно к концу жизни, искренне разделял.

Карамзин в своей «Истории» — не меньший, чем его предшественники, христианский морализатор, обличитель человеческих пороков и разврата, наказанием за которые была для него Смута¹⁹. Однако в его весьма консервативном сочинении тем не менее хорошо ощутим новый дух литературного сентиментализма, прежде всего в портретах исторических лиц. Карамзинским описаниям присущи эмоциональный стиль, внимание к внутреннему миру человека, его психологии (хотя это внимание еще трудно назвать настоящим психологизмом). В его тексте много эпитетов, оценочных слов, восклицательных знаков. Рядом с разумом он легко дает волю чувству. Поражает почти фольклорная клишированность стиля «Истории». Например, когда Карамзин положительно высказывается о женщине или мужчине-семьянине, он обычно называет их *нежными* — *нежная сестра, нежная жена, нежная Марина, нежный отец семейства*.

¹⁸ Карамзин был, конечно, не единственным русским автором, находившимся под влиянием сочинений Руссо и Стерна, но несомненно самым значительным, которому удалось сделать сентиментализм фактом большой русской литературы.

¹⁹ Идея о том, что Смута была наказанием за грехи русских людей перед Господом (начиная с убийства царевича Димитрия), восходит еще к «Сказанию» современника событий Авраамия Палицына [Авраамий 1987].

Персонажи авантюрного склада, наподобие Лжедмитрия, последовательно именуются *ветренными*, и т. п. Важные моменты в судьбах героев непременно знаменуются тем, что они заливаются слезами. Разумеется, плач, или хотя бы имитация его, в определенных жизненных ситуациях в средневековой культуре был обязателен²⁰. Люди публично плакали от радости, горя, умиления, действительных или мнимых, и Карамзин тут верно следует своим источникам²¹, но количество проливаемых слез у него все же, думается, даже для его времени преувеличено.

У Карамзина мы впервые встречаемся с описанием внутреннего психологического развития нашей героини. В ходе изложения она эволюционирует от невинной, но честолюбивой и ветреной юной девы через высокомерную и твердую обманщицу к «срамной вдове двух обманщиков». Эта схема, однако, вполне соответствует православному представлению о том, как искушение входит в душу человека, постепенно овладевая ею и преобразуя ее на дьявольский лад. Сперва историк почти благоволит Марине и изображает ее, как и Татищев, простым орудием в руках двух честолюбцев, Лжедмитрия I и отца. Но эта ее пассивная роль мотивируется совсем не так, как у Татищева, в мировоззрении которого женщина вообще ничего не может (или по крайней мере не должна) решать. Для сентименталиста непредставимо другое: разве может юная, невинная и прекрасная дева быть злодейкой? Потому ей приписываются лишь легкомыслие и честолюбие — черты простительные, но опасные, ибо через них человеком овладевает соблазн.

Влияние отца на Марину для Карамзина, видимо, состояло прежде всего в воспитании: дочь у него имеет отцовский характер. Сандомирского воеводу историк описывает следующим образом:

...Старец Мнишек, коему старость не мешала быть ни честолюбивым, ни легкомысленным до безрассудности. Он имел юную дочь прелестницу, Марину, подобно ему честолюбивую и ветреную: Лжедмитрий, гостя у него в Самборе, объявил себя, искренне или притворно, страстным ее любовником, и вскружил ей голову именем царевича; а гордый воевода с радостию благословил сию взаимную склонность, в надежде видеть Россию у ног своей дочери... [Карамзин 1989 (XI): стлб. 80].

Итак, если у Щербатова Марина использовала Лжедмитрия для достижения своих целей, то у Карамзина манипулятором представлен сам

²⁰ И не только в средневековой: ср., например, обязательность всенародного плача после кончины Сталина или северокорейских вождей.

²¹ Татищев также, вслед за источниками, упоминает плач Мнишека при лживом признании Мариной Лжедмитрия II своим мужем: Мнишек надеялся отомстить московским боярам и с честью возвратиться в Польшу, «и в той надежде сие притворство учинил, что с великою честью онаго вора с пролитием слез и целованием перед всеми людьми принял и дочь свою к нему в хоромы перевез» [Татищев 1966: 323].

Лжедмитрий, тоже, кстати, названный ветреным и безрассудным. Сохраняя в описании известные из свидетельства современника детали, Карамзин литературно и почти любуясь описывает внешность юной героини во время и после обручения:

Марина, с короною на голове, в белой одежде, унизированной камнями драгоценными, блистала равно и красотою и пышностию [Там же: стлб. 139].

Характерно и описание встречи Марины в Москве, где не обошлось без описания эмоционального состояния встречающих:

Звонили в колокола, стреляли из пушек, били в барабаны, играли на трубах — а народ безмолвствовал; смотрел с любопытством, но изъяснял более печали, нежели радости, и заметил вторично бедственное предзнаменование: уверяют, что в сей день свирепствовала буря, так же, как и во время Расстригина вступления в Москву [Там же: стлб. 153].

Далее в рассказе Карамзина о пребывании Марины в Москве появляется довольно едкая ирония. Марину поместили на проживание в монастырь, где пребывала царская мать.

...В первый день она (Марина. — А. Ю.) действительно казалась постницею, ибо ничего не ела, гнушаясь русскими яствами: но жёних, узнав о том, прислал к ней в монастырь поваров отца ея, коим отдали ключи от Царских запасов, и которые начали готовить там обеды, ужины, совсем не монастырские [Там же: стлб. 154].

Дальнейшее поведение Марины и Лжедмитрия Карамзин, как и мовквичи начала XVII в., считает возмутительным. Царь (ее будущий супруг) ходил к ней в монастырь ежедневно, они уединялись, она устраивала музыку, песни и пляски, Лжедмитрий водил к ней скоморохов. Все это никак не соответствовало монастырским и вообще русским правилам. Карамзин охотно повторяет в своем труде упреки современников к Самозванцу в пренебрежении русскими правилами:

...Страстный к обычаям иноземным, ветреный Лжедмитрий не думал следовать русским: желал во всем уподобляться ляху, в одежде и в причёске, в походке и в телодвижениях [Там же: стлб. 129].

Это не было комплиментом: поляков Карамзин описывает как людей беспечных, корыстолюбивых и ведущих разгульную жизнь.

По мере изложения дальнейших событий честолюбие героини упоминается снова и снова. Но историк все же находит возможность известного сочувствия ей. При встрече с Лжедмитрием II Марина у Карамзина сперва ужасается.

...С печалью однако ж увидела сего второго Самозванца, гадкого наружностью, грубого, низкого душою — и еще не мертвая для чувств женского сердца, содрогнулась от мысли разделять ложе с таким человеком. <...> Но поздно! Мнишек и честолюбие убедили Марину преодолеть слабость [Карамзин 1989 (XII): стлб. 54–55].

Как видим, в версии Карамзина окончательный выбор своей судьбы принадлежит самой Марине — отец только уговаривает ее. Это резко отличается от интерпретации других историков, подчеркивающих, что Мнишек фактически продал дочь Лжедмитрию II (ср. ниже интерпретацию Костомарова).

В дальнейшем рассказе появляется мотив лицедейства, обмана Марины. Ср., например, описание встречи с Лжедмитрием II. Карамзин меняет тон при описании Марины — героиня «испортилась»:

1 сентября Марина торжественно въехала в Тушинский стан и лицедействовала столь искусно, что зрители умилялись ее нежностью к супругу: радостные слезы, объятия, слова внушенные, казалось, истинным чувством — все было употреблено для обмана, и бесполезно... [Там же: стлб. 55].

Итак, Марина становится лгуньей, причем не только в словах, но и в демонстрации своих чувств, и это — начало ее морального падения. Продолжая рассказ о злоключениях Марины, историк говорит уже о ее высокомерии и твердости. Последнее в контексте его рассказа отрицательно: героиня закоренела, «затвердела» в грехе гордыни. После отъезда Лжедмитрия II в Калугу «Марина, оставленная мужем и двором, не изменяла высокомерию и твердости в злосчастии...» [Там же: стлб. 112]. На совет Сапеги удалиться в Польшу к отцу она гордо отвечает: «Царица Московская не будет жалкою изгнанницею в доме родительском» [Там же: стлб. 119]. Местами в повествовании Карамзина еще сохраняются нотки сочувствия, но в описании героини на первый план выходят ее гордость и властолюбие, иногда отчаяние и ярость. Описывая события после убийства второго Самозванца, Карамзин рисует зрелищную драматическую сцену, достойную будущего исторического кинематографа: «Марина, отчаянная, полунагая, ночью с зажженным факелом бегала из улицы в улицу, требуя мести...» [Там же: стлб. 161]. Он описывает Марину как активное действующее лицо событий, причем не осуждает ее активности как таковой, как и ничего не говорит о приличиях и женском стыде. Аморальные мотивы и страсти, движущие Мариной, — вот что достойно осуждения в глазах Карамзина.

Показателен сарказм историка относительно рождения Маринино сына: после похорон Лжедмитрия II «Марина, в отчаянии не теряя ни ума, ни властолюбия, немедленно объявила себя беременною; немедленно и родила... сына, торжественно крещенного и названного Царевичем Иоанном...» [Там же: стлб. 161]. Карамзин, не веря в совпадения, явно считает заслуживающими доверия слухи о том, что роды были фиктивными. Здесь героиня окончательно утрачивает всякое сочувствие автора. Дальнейшая

ее судьба изложена сухо и презрительно: после родов последние знатные русские, еще бывшие при Марине, «уже не захотели служить ни срамной вдове двух обманщиков, ни ее сыну, действительному или мнимому <...>, овладели Калугою и взяли Марину под стражу» [Там же: стлб. 162].

Разумеется, высокомерие и властолюбие Марины не были придуманы Карамзиным. Они хорошо известны из исторических свидетельств, в частности из ее дневника (написанного, как считают историки, не ею самой, а членом ее свиты польским аристократом Авраамом Рожнятовским; см.: [Дневник 1995]). Однако красочные описания эмоций, чувств, переживаний, черт характера исторических лиц, скорее подходящие историческому роману, чем собственно историческому сочинению, — характерный элемент карамзинского стиля.

Итак, в «Истории» Карамзина мы видим православно-монархическую, консервативную, но в то же время вовсе не патриархальную, а сентименталистскую версию рассказа о Марине Мнишек. Движущей силой поступков исторических лиц автору представляются прежде всего сильные чувства, в том числе негативные, чувства-страсти, сжигающие человека: честолюбие и властолюбие, легкомыслие и ветреность, злоба и отчаяние. Вполне в духе христианского учения эти страсти овладевают человеческой душой и постепенно преображают ее в отрицательную сторону, все более вовлекая в грех и зло. И это дает новые основания для создания сюжета («осюжечивания» исторических фактов). Рассказ о Марине у Карамзина в значительной степени представляет собой историю соблазна и последующего грехопадения героини. Однако историк не рассуждает эксплицитно ни об искушении, «наущении диавольском» и тому подобном, ни об «иезуитском польском заговоре» как о движущей силе событий, предпочитая причину всех бед видеть в человеческом честолюбии, властолюбии и легкомысленном авантюризме. Профиль героини впервые дан у Карамзина в развитии, динамически. Он же первым подчеркивает культурную чуждость Марины московскому обществу.

Бутурлин

Видный сановник и официальный военный историк николаевских времен Д. П. Бутурлин издал первую монографическую «Историю Смутного времени» в трех частях [Бутурлин 1839–1846]. В его распоряжении уже находился большой корпус опубликованных Устряловым в русском переводе западных источников о Смутном времени. Однако по изложению событий «История» Бутурлина немногим отличается от «Истории» Карамзина, а в чем-то представляет собой и шаг назад. В частности, Бутурлин дает пространственный очерк антиправославной деятельности иезуитов в Украине еще со времен церковной унии [Там же (1): 55–62]. В них, по мнению историка, и нашел себе опору Лжедмитрий I [Там же: 65–73]²².

²² Не существует, кстати, прямых доказательств того, что Лжедмитрий I, несмотря на свои обещания королю Сигизмунду III, сношения с папой и иезуитами и переход в Польшу в католичество, действительно планировал католицизацию Московского государства: это могло быть и блефом ради получения помощи. Во всяком случае, его годичная деятельность в качестве московского царя этого не подтверждает.

Первое упоминание Марины у Бутурлина представляет собой переложение другими словами текста Карамзина, даже с сохранением стандартных эпитетов. Ср. следующее описание с приведенной выше цитатой из Карамзина о Мнишке и его дочери:

В особенности старец Мнишек горячо заступался за самозванца, будучи привлечен к нему ожиданием важных выгод и почестей для собственного семейства. У него была дочь Марина, юная, прелестная девица. Отрепьев или действительно влюбился в нее, или почел нужным показаться страстным, дабы привязать к судьбе своей одну из знатнейших польских фамилий. Мнишек с живейшим удовольствием мечтал о возможности видеть дочь свою на московском престоле, а Марина, не менее отца своего преданная гордости и честолюбию, старалась также выказывать наклонность к мнимому Димитрию [Там же: 65].

При почти дословных совпадениях лексики («юная, прелестная», «преданная гордости и честолюбию») описание мотивов персонажей у Бутурлина отличается от трактовки Карамзина, у которого Лжедмитрий «вскружил ей (Марине. — А. Ю.) голову именем царевича». Для Карамзина юная красавица пока еще вне подозрений, тогда как Бутурлин представляет ее «яблоком, упавшим недалеко от яблони». В психологическом портрете Марины он возвращается, таким образом, к точке зрения Щербатова, также писавшего о ее гордости, дерзновенности и честолюбии, и не рассматривает развития характера героини с ходом лет и событий.

Описывая отцовское благословение на бракосочетание, Бутурлин не говорит, как Щербатов, о простом согласии Мнишека на обоюдное желание молодых, или, как Карамзин, о его радостном благословении их взаимной склонности. Мнишек в рассказе Бутурлина не только горд и авантюрен, но и расчетлив: по возвращении в Самбор после благожелательной аудиенции у короля и тайного перехода в католицизм «Отрепьев стал открыто помогать руки Марины. Предложения его были приняты с восторгом; однако гордый вельможа не намерен был жертвовать дочерью своей наудачу. Свадьба была отложена до утверждения Лжедмитрия на московском престоле, но между тем воевода Сендомирский взял с него запись» об обязательствах по отношению к тестю и жене после свадьбы; позднее им были вытребованы и другие обязательства о передаче княжеств и городов [Там же: 74].

При въезде Марины в Московию царские чиновники встречают ее, а не отца. Именно она находится в центре внимания рассказа о ее приезде и представляется важнейшей фигурой среди своей двухтысячной свиты. Автор находит, однако, случай упомянуть о «врожденном отвращении» между «необузданными поляками» и обижаемыми ими по дороге «русскими жителями» [Там же: 200], что, как и общую резко антипольскую направленность текста, видимо, нужно рассматривать уже в контексте российской внутригосударственной ситуации после Польского восстания

1830–1831 гг. Для Щербатова поляки были иностранными подданными (он умер в 1790 г., еще до второго раздела Речи Посполитой в 1793 г.). Карамзин (1766–1826) должен был видеть в них жителей недавно присоединенной к России и относительно автономной территории (третий раздел произошел в 1795 г., позднее Наполеон на короткий срок восстановил польскую государственность; в 1815 г. было образовано Царство Польское в личной унии с Российской империей и с такими атрибутами автономии, как собственные вооруженные силы и денежная единица). Но для государственного сановника конца 1830-х годов Бутурлина современные ему поляки — опасные бунтовщики, чрезвычайно неблагонадежные жители его собственного государства, только что воевавшие с последним и с трудом усмирённые.

Говоря о подготовке к бракосочетанию Марины и Лжедмитрия, Бутурлин ссылается на памятник XVII в. «Сказание и повесть, еже содеяся в царствующем граде Москве и о растриге о Гришке Отрепьеве и о походе-нии его» (который использовал и Карамзин) и пространнее, чем Карамзин, описывает разногласия, возникшие среди русского духовенства по вопросу брака православного с католичкой²³. С требованием перекрещивания будущей царицы выступили митрополит Казанский и Свияжский Гермоген и епископ Коломенский Иосиф:

Патриарх Игнатий изъявил согласие <...> не только благословить брак Марины, но даже и венчать ее на царство, каковая почесть дотоле никогда царицам предоставляема не была. Прочее духовенство безмолствовало, кроме Ермогена, архиепископа Казанского, и Иоасафа²⁴ епископа Коломенского, которые смело говорили, что если невеста не перекрестится в греческую веру, то брак не можно будет почитать законным. Непреклонные святители обратили на себя гнев расстриги, который приказал выслать Ермогена в Казань и там, лишив его сана, заключить в монастырь. Такую же участь Самозванец готовил и Иоасафу [Бутурлин 1839: 206]²⁵.

Дальнейшее повествование напоминает карамзинское (и восходит к тем же источникам). В нем упоминаются те же ключевые события, вокруг которых строится нарратив. Но версия Бутурлина подробнее, тяжелее стилистически, снабжена долгими перечислениями деталей, например убран-

²³ Две точки зрения на сей счет сохраняются в церковной среде и до сего дня: хотя нет никаких канонических препятствий для венчания в православном храме с католиком (с точки зрения православной церкви — схизматиком, а не еретиком; обычно, правда, для венчания требуется разрешение епископа), встречаются священники, которые соглашаются венчать смешанные пары только при условии принятия католиком православного крещения, т. е. относятся к католикам как к еретикам. Браки между православными и еретиками запрещены 72-м правилом VI Вселенского Собора.

²⁴ Вероятно, ошибка Бутурлина.

²⁵ Ср. то же место у Карамзина: «Патриарх Игнатий был доволен; другие святители молчали, все, кроме митрополита Казанского Ермогена и Коломенского епископа Иосифа, сосланных Расстригою за их смелость: ибо они утверждали, что невесту должно крестить, или женитьба царя будет беззаконием» [Карамзин 1989 (XI): стлб. 152]

ства всех трех карет, входивших во въезжавший в Москву поезд Марины. Целиком приводятся тексты исторических документов (писем). Бутурлин никогда не упускает возможности оставить негативное замечание о поляках²⁶. Также с самого начала отрицательны его характеристики Марины²⁷. Однако ее признание Лжедмитрия II своим мужем представлено результатом как отцовских уговоров, так и ее личной гордости и тщеславия:

Оставалось единственным средством убедить старого честолюбца Мнишка, чтобы он уговорил дочь свою принять участие в обмане, коего торжество могло еще возратить ей и всей семье их оплакиваемое ими величие. <...> Вероятно, Мнишек, продавая честь дочери своей, много торговался, ибо постыдные пересылки продолжались около двух недель <...> Марина с невольным содроганием предстала перед человеком самой грубой наружности и нимало не похожим на умершего супруга ее. Но в горделивом сердце ее омрачение тщеславия скоро превозмогло первоначальные впечатления молодости и женской стыдливости [Там же: 147, 148].

Бутурлин (со ссылкой на своего старшего современника, польского историка Юлиана Немцевича) почти дословно повторяет рассказ о том, как Марина пыталась вновь привлечь войско на сторону бежавшего в Калугу Лжедмитрия II:

Среди сих козней и переворотов пылкая Марина не оставалась в бездействии. Когда узнала она, что Самозванец утверждает в Калуге, то вознамерилась попытаться снова привлечь тушинцев на его сторону. Отстранив женскую пристойность, она рыдающая, бледная, с распущенными волосами, бегала из ставки в ставку, никого не упрекала, старалась всех ласкать и разжалобить и представляла, что для собственной пользы своей им не должно было оставлять супруга ее, от коего одного могут ожидать богатых наград [Там же: 77–78].

²⁶ Вот типичное замечание подобного рода: «Московские жители, подозрительно смотревшие на многочисленную вооруженную свиту польских панов, были еще более встревожены, когда поляки по прибытии на отведенные им дворы стали с безрассудной гласностью выбирать из повозок своих множество привезенного ими оружия» [Бутурлин 1839–1846 (1): 210–211].

²⁷ Вот описание ее поведения в монастыре в ожидании бракосочетания: «Марина, вместо того, чтобы в кельях монастырских вести жизнь скромную и уединенную, помышляла только об удовлетворении своих прихотей, в чем не получала отказа от жениха. Например так как ей не по вкусу были приносимые из дворца яства, то Лжедмитрий приказал готовить для нее кушанье польским поварам и отдать им ключи от царских запасов и погребов. Для увеселения же невесты своей Самозванец вводил к ней в монастырь скоморохов, скрипачей и песенников, которые шумными забавами нарушали мирную тишину святой обители к большому соблазну набожных москвитян» [Там же: 224–225].

Однако о ее бегстве в мужской одежде с отрядом казаков Бутурлин уже не упоминает, да и выражение «отстранив женскую пристойность» звучит куда мягче, чем «забыв пристойность и стыд» в рассказе Татищева, указывая скорее на вынужденную необходимость этого поступка. В целом Марина мало интересует историка, и он выхватывает из ее биографии лишь наиболее яркие и известные эпизоды, без которых в его рассказе невозможно было обойтись.

В книге Бутурлина мы видим влияние рассказа Карамзина, однако Бутурлин значительно резче в суждениях и не особо интересуется внутренней психологической эволюцией героев, присвоив им характеристики раз и навсегда. Он также уделяет больше места и внимания теории иезуитской интриги против русского православия. В его тексте уже хорошо видна схема векового официального нарратива российской истории: мы (русский народ) обладаем некоторой абсолютной духовной/политической/социальной/гуманистической ценностью (истинная православная вера / единственно верная идеология / справедливое общественное устройство / национальный суверенитет и независимость / русский язык и культура...), которую мы обязаны сохранять и защищать, но мы находимся во враждебном окружении, и агенты врага (степные кочевники / немецкие рыцари / монголо-татары / польские и другие иностранные интервенты / подсланные Римом иезуиты и вообще католики и протестанты / шпионы мирового империализма и сионизма / исламские террористы...) постоянно пытаются разрушить нашу страну и подорвать наши ценности. Потому мы всегда находимся под угрозой и вынуждены защищаться, даже нападение для нас — форма самозащиты (хотя мы ни на кого не нападаем). Эта схема превосходит рамки исторических периодов и идеологий и всякий раз наполняется новым содержанием. В официальной версии истории Смутного времени место коварных агентов врага, плетущих сети зла, занято иезуитами (с их планами католицизации Руси), а место агрессоров-интервентов-оккупантов занимают «буйные, гордые и честолюбивые» поляки, обижающие скромных русских. Так реальные исторические факты, подтвержденные документально, становятся частью стандартного исторического нарратива, «осюжечиваются», приобретают некий сверхисторический смысл.

Соловьев

В «Истории России» С. М. Соловьева (годы издания 1851–1879) [Соловьев 1989] профиль интересующего нас персонажа вновь несколько иной. Соловьев склонен к описанию драматических сцен, у него много фактов, но мало исторического анализа и психологизма, он мало интересуется экономикой. Католицизм для него — чужая вера, а русская земля во время Смуты гибнет от рук *еретиков и ляхов*. Под еретиками он, возможно, имел в виду ариан, в чьей школе учился одно время Лжедмитрий I, но скорее это очередной антикатолический и антилютеранский выпад. Марина его ин-

тересует мало. Однако он подчеркивает ее энергичность, активность, одновременно описывая героиню как честолюбивую циничную лицемерку. В отличие от Карамзина, Соловьев верит в беременность Марины.

Лжедмитрий I у Соловьева искренне влюбляется в Марину:

Отрепьев поражен был явлением, до сих пор ему неизвестным; он увидал старшую дочь воеводы Марианну, или Марину, и легко понять, какое впечатление на молодого человека произвело это энергическое существо, в высшей степени обладавшее теми качествами, которые давали польской женщине такое видное место в обществе [Соловьев 1989: 396].

Здесь появляется новый мотив, не встречавшийся у более ранних историков, но уже вошедший к тому времени в русскую культуру: стереотипный образ энергичной, активной, самостоятельной польки, существенно отличавшейся от русских женщин того времени. Если образ «гордой полячки», запечатленный в знаменитых словах пушкинского Самозванца о Марине: «Довольно, стыдно мне / Пред гордою полячкой унижаться», относился все же к одной исторической женщине (ср. однако уже упомянутые нами честолюбие и «гонор» как главный элемент исторического русского стереотипа поляка), то образ «энергичной польки» стал, уже вероятно в середине XIX в., после полувека трудного сожительства с поляками в одном государстве, стереотипом русской культуры. Итак, профиль Марины у Соловьева, в целом унаследованный у предшественников, обогащается включением распространенного представления о польской женщине и о ее месте в обществе.

Костомаров

Зато в «Русской истории в жизнеописаниях...» (1872) историка того же поколения, что и Соловьев, Н. И. Костомарова (мы ссылаемся на шестое издание [Костомаров 1912]), Марина занимает значительное место. Конечно, причиной тому прежде всего жанр работы, но немаловажно и мировоззрение автора. Методологически сочинение Костомарова, несмотря на его демократические убеждения, относилось для того времени скорее ко вчерашнему дню. Посвященную Марине 25-ю главу своей «Русской истории...» он начинает кратким изложением собственной концепции относительно ее роли в истории:

Женщина, в начале XVII века игравшая такую видную, но позорную роль в нашей истории, была жалким орудием той римско-католической пропаганды, которая, находясь в руках иезуитов, не останавливалась ни перед какими средствами для проведения заветной идеи подчинения восточной церкви папскому престолу [Там же: 511].

Итак, в мировоззрении Костомарова идея иезуитского заговора, близкая еще В. Н. Татищеву и являющаяся одной из центральных в курсе лекций «Русская история» Н. Г. Устрялова [Устрялов 1839: 131]²⁸, вновь возвращается в качестве важнейшей мотивации, движущей силы и способа объяснения событий вокруг истории первого Лжедмитрия.

Разумеется, роль иезуитов и папского престола в истории Лжедмитрия I подтверждена источниками и общеизвестна (см.: [Dunning 2001: 135; Скрынников 1985: 161–163]). Нас интересует здесь другое: как историки «профилируют» исторические события, выдвигая на первый план то, что кажется им важным, и, напротив, «забывая» и умалчивая неважное. Маловажные для Карамзина, и тем более Ключевского, «иезуитские козни» выходят на первый план у демократа-украинофила Костомарова, для которого сопротивление окатоличиванию в Речи Посполитой ассоциируется с борьбой православных восточных славян за сохранение своей религиозной идентичности. Если для Карамзина Смута — кара Господня за грехи русских, а для Ключевского — результат боярского заговора и сочетания социально-экономических факторов, повлиявших на различные классы общества, для Костомарова она — прежде всего попытка иезуитов и вообще папского престола прибрать к рукам и окатоличить не только Украину, но и саму Москву. И этим априорным идеологическим профилированием истории во многом определено ее дальнейшее изложение.

Сам портретный жанр, разумеется, предполагает особое внимание к психологизму и деталям повседневности. Костомаров подробно описывает Марину как красивую женщину и даже немного симпатизирует ей, считая орудием интриг иезуитов и отца. Но она «суетна и избалована судьбою» [Костомаров 1912: 516]. Костомаров не знает, кто кого влюбил в себя и использовал — Марина Лжедмитрия или наоборот, и вообще была ли это любовь или только плата за помощь ее отца:

Мы не знаем, до какой степени вначале названный Дмитрий сам пленился красотою <...> Марины и в какой степени должен был обязаться будущим браком с дочерью пана, который так горячо поддерживал его предприятие [Там же: 511].

Тем не менее историк отвергает польские рассказы о коварном кокетстве Марины, якобы разжигавшей страсть Самозванца. О ее поведении Костомаров пишет:

Сама Марина, как говорят, вела себя сдержанно и давала понять названному Дмитрию, что она тогда только осчастливит его своею лю-

²⁸ «Русскую историю» Устрялова мы здесь не рассматриваем, поскольку Марина Мнишек в ней только несколько раз упоминается без каких-либо деталей и комментариев, а внимание автора сфокусировано на мужчинах: двух Лжедмитриях и Заруцком; к тому же сочинение Устрялова — это скорее обзорное учебное пособие (курс лекций), чем оригинальное историческое исследование.

бовью, когда он добудет себе престол и тем сделается ее достойным [Там же: 512].

Внешность Марины у Костомарова описана вполне в духе физиогномики романтической литературы:

Она была с красивыми чертами лица, черными волосами, небольшого роста. Глаза ее блистали отвагою, а тонкие сжатые губы и узкий подбородок придавали что-то сухое и хитрое всей физиономии [Там же].

Однако в целом подробное описание Марининой внешности весьма привлекательно:

После обручения был обед, а потом бал. «Марина, — говорит один из очевидцев, — была дивно хороша и прелестна в этот вечер в короне из драгоценных камней, расположенных в виде цветов». Московские люди и поляки равно любовались ее стройным станом, быстрыми изящными движениями и роскошными черными волосами, рассыпанными по белому серебристому платью, усыпанному камнями и жемчугом [Там же: 513].

Очень подробно описаны пышные торжества при ее въезде в Москву. Один из пассажей этого описания заставляет вспомнить о панславистских идеях Кирилло-Мефодиевского братства, в которое входил Костомаров:

Молодая царица, въезжая в ворота Кремля, казалось, приносила с собою залог великой и счастливой будущности, мира, прочного союза для взаимной безопасности славянских народов, роскошные надежды славы и побед над врагами христианства и образованности. Но то был день обольщения; ложь была подкладкою всего этого мишурного торжества [Там же: 514].

Особенно интересно здесь сочетание «враги христианства и образованности», представляющее центральные ценности автора: христианскую религию и просвещение, цивилизованность.

Вслед за источниками Костомаров особо подчеркивает, что приехавшая в Москву Марина не уважала русских обычаев, не воспринимала московской кухни и не желала одеваться в московское платье, предпочитая, как и сам царь, польское. Она сохраняла верность католицизму и тяготилась необходимостью временного пребывания в «схизматическом монастыре»:

Царь послал ей для развлечения польских музыкантов и песенников, не обращая внимания, что русские соблазнялись: неслыханное для них было явление — песни и музыка в святой обители; и Димитрий и Марина отнесли к этому с достойным друг друга легкомыслием [Там же: 515].

Вообще легкомыслие для Костомарова — польская национальная черта. Поляки в Москве изображены гуляками, игроками и любителями женщин, а иногда и бандитами-грабителями, что ожесточало против них русских. Однако поляк-аристократ, военный, не связанный с иезуитами, может вызывать у Костомарова симпатию. О гетмане Жолкевском он, например, пишет следующее:

Жолкевский был один из немногих в то время благороднейших и честнейших людей в Польше, чуждый иезуитских козней, уважающий права не только своего народа, но и чужих народов, ненавистник насилия, столько же храбрый, сколько умевший держать в порядке войско, великодушный, обходительный и справедливый [Там же: 547–548].

Этот романтический рыцарственный образ эксплицирует некоторые особенности системы ценностей Костомарова, в частности, важное положение в ней идеи прав народа — своего и чужих, идеи, естественной для создателя Кирилло-Мефодиевского братства, мечтавшего о всеславянской федерации, которая, однако, была плохо совместимой с имперской идеологией того времени.

Как и Карамзин и Бутурлин, Костомаров излагает две существовавшие среди московских людей позиции относительно возможности причащения католички в православном храме и брака с ней без перекрещивания:

После коронования Марина была помазана на царство и причащалась св. Таин.

Принятие св. Таин по обряду восточной церкви уже делало ее православною: так думал царь и с ним те русские, которые, отрешаясь от строгих взглядов, были снисходительнее к иноверию; но в глазах таких, для которых католики были в равной степени погаными, как жида и язычники, это было оскорбление святыни [Там же: 516].

Костомаров весьма саркастичен относительно того, как отец фактически продал Марину Лжедмитрию II. Его изложение событий таково:

Марину 1 сентября привезли против воли в Тушино. Рожинский явился к ней и пригласил в обоз. Марина кричала, что не поедет ни за что. Вести ее насильно оказывалось неудобным, потому что нужно было, чтобы все видели нежную радость супругов при свидании. Пять дней уговаривал Марину Сапега: она не поддавалась. Но Мнишек вместе с Рожинским и Зборовским отправился к вору, и тот обещал ему 300 000 руб. и Северскую землю с четырнадцатью городами. Мнишек продал свою дочь.

Вор на другой день приехал к Марине. Марина отвернулась от него с омерзением. Паны принуждены были приставить к ней стражу. Но при помощи нежного родителя наконец уговорили Марину. К этому присоединились убеждения какого-то иезуита, который уве-

рял, что с ее стороны это будет высокий подвиг в пользу церкви. Марина согласилась играть комедию с условием, что называвший себя Димитрием не будет жить с нею как с женою, пока не овладеет московским престолом [Там же: 521].

Сочетание *нежный родитель* звучит здесь как злая пародия на стиль Карамзина. Мы снова видим профилирование Марины как орудия, управляемого мужчинами: отцом и иезуитами, которые все решают за нее.

Ссылаясь на современника событий (этого места, впрочем, нет в упомянутых выше свидетельствах современников, как и в широко использовавшихся еще Татищевым названных сочинениях Кобежицкого и Пясецкого), Костомаров замечает по поводу того, как Марина бегала по тушинскому лагерю после отъезда Лжедмитрия II и умоляла войско не оставлять ее: «...она не останавливалась ни перед какими средствами, противными женской стыдливости» [Там же: 526]. Знакомый нам мотив забвения приличий и стыда, таким образом, возвращается у Костомарова в профиль Марины вместе с мотивами отцовской власти над ней и иезуитских козней.

В то же время, цитируя источники, Костомаров неоднократно подчеркивает гордость Марины и ее непреклонное убеждение в том, что она — полноправная московская царица [Там же: 525]. Она решительна и целеустремленна, не брезгует никакими средствами в борьбе за власть. Таким образом, она вполне активная историческая личность. Марина разговаривает с гетманом Сапегой на равных и заставляет его уступить; после снятия русской осады Дмитрова, где Марина находилась вместе с Сапегой, она отправляется в Калугу к мужу. На уговоры Сапеги возвратиться в Польшу, чтобы избежать возможного пленения (ср. выше еще одну версию этого ответа у Карамзина), она отвечает:

«Я царица всей Руси. <...> Лучше исчезну здесь, чем со срамом возвращусь к моим ближним в Польшу». — «Я вас не пушу против вашей воли», — сказал Сапега. «Никогда этого не будет», — ответила Марина. — Я не позволю собою торговать. Если вы меня не пустите, то я вступлю с вами в битву; у меня 350 казаков». Сапега не стал ее удерживать. Она надела польский красный бархатный кафтан, сапоги со шпорами, вооружилась саблею и пистолетом и отправилась в дорогу [Там же: 526–527].

Ср. тот же разговор в версии источника:

...Сапега убеждал царицу удалиться в Калугу, если не желает отправиться к отцу своему. «Мне ли, царице Всероссийской», — сказала ему Марина, — «в таком презренном виде явиться к родным моим! Я готова разделить с царем все, что Бог ни пошлет ему». Она решилась ехать в Калугу... [Петрей 1867: 112].

Мы видим, что Костомаров даже подчеркивает гордость и самостоятельность своей героини: из повествования исчезает мотив верности мужу-«царю» и желания разделить с ним его судьбу.

Таким образом, у Костомарова Марина предстает в равной мере пассивным орудием мужчин и активной деятельницей, влекомой собственными страстями, гордостью и жаждой власти. Профиль образа Марины у Костомарова выглядит как своего рода синтез версий предшественников, прежде всего Татищева и Карамзина.

Иловайский

Ультраконсервативный православный монархист Д. И. Иловайский в своей книге о Смутном времени [Иловайский 1894] практически ничего не пишет о Марине²⁹, кроме упоминания ее в конспективном рассказе о Самозванце: «возможно, служил у Мнишека, был влюблен в Марину и дал себя вовлечь в интригу» [Там же: 4]. Типичные выражения Иловайского, когда он характеризует историю Смуты, — «гнусная польская интрига» [Там же: 260] и «польские козни» [Там же: 261]. Он находится, таким образом, в линии авторов, предпочитавших в истории Смутного времени и самозванчества видеть преимущественно польскую и католическую интригу³⁰.

Приведем в качестве примера несколько типичных цитат, дающих представление как об авторском стиле и особенностях дискурса, так и об убеждениях Иловайского:

Адский замысел против Московского государства — замысел, плодом которого явилось самозванство, — возник и осуществился в среде враждебной нам польской и ополяченной западнорусской аристократии. Три фамилии были главными зачинщиками и организаторами этой гнусной польской интриги: коренные католики Мнишки, незадолго изменившие православию Сапегы, и стоявшая уже на пути к ополячению и окатоличению семья Вишневецких. <...> Гораздо удобнее могла она [идея самозванства] осуществиться, конечно, не внутри государства, а в такой соседней и неприязненной ему стране, какою была Речь Посполитая с ее своевольным панством и хищным украинским казачеством [Там же: 1–2].

Ясно, что автору с такими взглядами Марина казалась не более чем жалким орудием в руках заклятых врагов Москвы, и сама по себе особого интереса для относительно краткого сочинения Иловайского она не представляла.

²⁹ В его историческом очерке о Лжедмитрии I [Иловайский 1891] Марина Мнишек также только эпизодически упомянута.

³⁰ Иловайский не был, разумеется, первооткрывателем этой линии в русской историографии. Мы уже упоминали, что сходное объяснение причин Смуты принимал и Карамзин. Истоки правоконсервативного православного дискурса о Смутном времени лежат в конечном счете в «Сказании Авраамия Палицына»; об этом см.: [Флоря 2002: 27–33].

Ключевский

Позитивист Ключевский в своем написанном сухим научным языком пятитомном «Курсе русской истории» (1904–1911; работа писалась в последние десятилетия XIX в.) [Ключевский 1988] интересуется преимущественно движениями больших общественных масс (классов) и вопросами экономики. Царствование Лжедмитрия I он оценивает скорее положительно. С характерным сарказмом он пишет (вслед за известным свидетельством Петрея³¹) о том, что Лжедмитрий «нарушал заветные обычаи священной московской старины, не спал после обеда, не ходил в баню» [Там же: 31], подчеркивает легкое отношение Самозванца ко всяким обрядам [Там же: 32]. Причина Смуты для Ключевского — не польско-иезуитская, а московская боярская интрига (против ненавидимого боярами Годунова и его клана). О Лжедмитрии он пишет: «Винили поляков, что они его подстроили, но он был только испечен в польской печке, а заквашен в Москве» [Там же: 30]. В качестве методологии Ключевский в духе своего времени применил классовый и экономический анализ исторических событий, рассмотрев, в частности, порядок вхождения в Смуту общественных классов Московского государства.

Марину Мнишек Ключевский в своем курсе даже не упоминает: персонажи такого рода его, очевидно, не интересовали. Разумеется, история во все без действующих лиц представима с трудом. Но если уж редуцировать роль отдельных личностей в истории в пользу групповых общественных движений, то из изложения нужно прежде всего вычеркивать персонажи, наименее важные с точки зрения воздействия на массы, а соответственно, на исторические события. Женщина-авантюристка, пусть даже коронованная царица, не имевшая реальной власти и пользовавшаяся всегда достаточно ограниченной и неверной поддержкой, к тому же преимущественно иностранной — польской, а в последние годы жизни почти исключительно казачьей (для Московского государства казаки были, в сущности, иностранцами, так как не являлись подданными царя), — такая персона не имела особого значения для позитивной науки, каковой стремилась стать история.

Платонов

Почти то же самое можно сказать и о не потерявших своего значения до сего дня трудах современника Ключевского С. Ф. Платонова. В своей классической диссертации о Смутном времени [Платонов 1994] (монография впервые издана в 1899 г.) он практически ничего не пишет о Марине Мнишек. Причины Смуты для Платонова — сначала борьба бояр за цар-

³¹ Ср.: «После обеда он не ложился спать, как водилось у прежних великих князей и всех русских, а прохаживался в казначейство, аптеки, лавки серебрянников. <...> Этого никогда не бывало с прежними великими князьями, потому что по москвитянской их величавости и знатности им нельзя было прохаживаться из одной комнаты в другую, разве только с палкой в руке, да заставив водить себя под руку знатных бояр» [Петрей 1867: 209].

ский трон, а затем движение народных масс. Самозванец был в его версии событий также подготовлен не иезуитами и поляками, а самими московскими боярами [Там же: 163]. Платонов, как и Ключевский, подчеркивает безразличие Лжедмитрия к столь важной для москвитов обрядовой стороне жизни:

За попустительство и личный либерализм в сфере обряда и внешнего культа Самозванец получил репутацию еретика, главной целью которого якобы было ниспровержение православия в государстве [Там же: 188–189].

Словечко *якобы* показывает, что сам Платонов вовсе не считает Лжедмитрия борцом против православия и, соответственно, агентом, посланным ради католицизации Московского государства.

* * *

Мы увидели, что в сочинениях историков XVIII–XIX вв. можно выделить различные профили (и тем самым интерпретации исторической роли) нашей героини. Она понималась как 1) (сперва) пассивное орудие честолюбивых планов отца; позднее, когда Марина начинает действовать самостоятельно, иногда в мужской одежде и с оружием, она фактически выходит из состояния женщины, поскольку забывает пристойность и стыд, главные женские добродетели (Татищев); 2) честолюбивая интриганка, подталкиваемая гордостью и властолюбием (Щербатов); 3) легкомысленная красавица, поддавшаяся соблазну собственного честолюбия, давшая гордыне овладеть собой и дошедшая до полного морального падения (Карамзин); 4) «достойная» дочь отца-честолюбца, фактически проданная отцом Лжедмитрию II, но и сама согласившаяся на это из тщеславного желания сохранить положение царицы (Бутурлин); 5) также честолюбивая интриганка, но представляющая собой в своей активности типичную польскую женщину, «энергическое существо», занимавшее более значительное, нежели принято в России, место в обществе (Соловьев); 6) суетная, избалованная и легкомысленная, но одновременно гордая и целеустремленная женщина, орудие антирусской интриги иезуитов (в которой принимал участие и отец Марины), средство католической пропаганды и в то же время самостоятельная фигура в борьбе за власть (Костомаров, в сокращенной версии также Иловайский); 7) фигура, не имевшая вообще особого значения для исторического процесса (Ключевский, Платонов).

Центральным интерпретационным выбором для каждого историка в условиях недостатка прямых свидетельств было считать Марину пассивным орудием других людей (мужчин) или активной деятельницей, преследовавшей собственные цели и манипулировавшей мужчинами (либо сочетать элементы обоих образов, придав им хронологическую

последовательность или смешав). Это выбор мог быть определен среди прочего и мерой патриархальности взглядов историка на женщину и ее роль в обществе, а также склонностью автора к общему видению истории либо как череды заговоров, либо как борьбы сильных личностей или же как движения масс и общественных групп.

Названные профили соотносятся с разделяемыми историками «большими» мировоззрениями (классицизм, сентиментализм, романтизм, монархический православный фундаментализм, позитивизм). Объем текста, посвященного героине (от полного молчания или нескольких слов до целых глав) также свидетельствует о степени ее важности в рамках мировоззрения и исторической концепции каждого автора. В некоторых сочинениях, в том числе столь важных для истории вопроса, как работы Ключевского и Платонова, Марина вообще или почти не упоминается, что также является знаком определенной авторской позиции, так сказать, знаковым отсутствием.

В сущности, все названные интерпретации имеют право на существование, поскольку за ними стоит определенная историческая реальность, подтверждаемая источниками. Одновременно они являются результатом авторского профилирования, состоящего в отборе и акцентировании одних и затушевывании других черт персонажа, а также домысливания отсутствующей в источниках информации в соответствии с априорным взглядом историка на материал, взглядом, определенным дискурсивными практиками эпохи, а на более глубоком уровне — мировоззрением и базовой системой ценностей автора. Похоже, что не историк, как «влиятельный автор», диктует своей эпохе способ объяснения фактов и людей прошлого, а наоборот, господствующие идеологические и эстетические системы через порожденные ими дискурсивные практики влияют на историка и определяют его мысли и слова. Мы слышим здесь, как «дискурсивные машины» говорят через отдельных людей.

Литература

- Авраамий 1987 — Сказание Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря / Подгот. текста Е. И. Ванеевой; Пер. и коммент. Г. М. Прохорова // Памятники литературы Древней Руси: Конец XVI — начало XVII в. М.: Худ. лит., 1987. С. 162–281.
- Анкерсмит 2003 — Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / Пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
- Бер 1859 — Бер Мартин. Летопись Московская с 1584 года по 1612 / Пер. с нем. // Сказания современников о Дмитрии Самозванце / Сост., предисл. Н. Г. Устрялова. 3-е изд. Ч. I: Бер, Паерле, Маржерет и Де-Ту. СПб.: Тип. Имп. Академии Наук, 1859. С. 9–143.
- Бутурлин 1839–1846 — Бутурлин Д. История Смутного времени в России в начале XVII века. Ч. 1. СПб.: Тип. А. Смирдина, 1839. Ч. 2. СПб.: Тип. А. Бородина, 1841. Ч. 3. Тип. К. И. Жернакова, 1846.

- Валк 1966 — Валк С. Н. О рукописях четвертой части «Истории Российской» В. Н. Татищева // Татищев В. Н. Собр. соч.: В 7 (8) т. Т. 6. М.; Л.: Наука, 1966. С. 54–75.
- Дневник 1995 — Дневник Марины Мнишек / Сост., пер., вступ. ст., коммент. В. Н. Козлякова; Коммент. А. А. Севастьянова; Отв. ред. Д. Буланин. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995.
- Добряков 1864 — Русская женщина в домонгольский период: Историческое исследование Александра Добрякова. СПб.: Тип. В. Безобразова, 1864.
- Иловайский 1891 — Иловайский Д. И. Первый Лжедмитрий // Исторический вестник. 1891. Т. 46. № 12. С. 636–667.
- Иловайский 1894 — Смутное время Московского государства. Окончание Истории России при первой династии / Соч. Д. Иловайского. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1894.
- Карамзин 1989 — Карамзин Н. М. История Государства Российского. Кн. 3. Т. IX–XII. М.: Книга, 1989.
- Ключевский 1988 — Ключевский В. О. Сочинения: В 9 т. Т. 3: Курс русской истории. Ч. 3. М.: Мысль, 1988.
- Копосов 2001 — Копосов Н. Е. Как думают историки. М.: Нов. лит. обозрение. 2001.
- Костомаров 1912 — Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Кн. 1: Господство Дома Св. Владимира. X–XVI-ое столетия. 6-е изд. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1912.
- Кром 2010 — Кром М. М. «Вдовствующее царство»: Политический кризис в России 30–40-х годов XVI века. М.: Нов. лит. обозрение, 2010.
- Мордовцев 1902 — Мордовцев Д. Л. Русские исторические женщины. Популярныe рассказы из русской истории: В 2 ч. Ч. 2: Женщины допетровской Руси // Мордовцев Д. Л. Собр. соч. Т. 35. СПб.: Изд. Н. Ф. Мертца, 1902.
- Пежемский, Панова 2004 — Пежемский Д. В., Панова Т. Д. Жизнь и смерть Елены Глинской: историко-антропологическое исследование // Родина. 2004. № 12. С. 26–31.
- Петрей 1867 — История о Великом Княжестве Московском, происхождении великих русских князей, недавних смутах, произведенных там тремя Лжедмитриями, и о московских законах, нравах, правлении, вере и обрядах, которую собрал, описал и обнародовал Петр Петрей де Ерлезунда в Лейпциге 1620 года / Пер. с нем. и предисл. А. Н. Шемякина. М.: Унив. тип. (Катков и К^о), 1867 (Отд. оттиск из «Чтений в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских», 1865–1867).
- Платонов 1994 — Платонов С. Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. (Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время). М.: Памятники исторической мысли, 1994.
- Потапова 2015 — Потапова Н. Д. Лингвистический поворот в историографии: Учебное пособие. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2015.
- Пушкарева 1989 — Пушкарева Н. Л. Женщины Древней Руси. М.: Мысль, 1989.
- Пушкарева 1997 — Пушкарева Н. Л. Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X — начало XIX вв.). М.: Ладомир, 1997.
- Сандомирская 2001 — Сандомирская И. Книга о Родине. Опыт анализа дискурсивных практик. Wien: Institut für Slavische Philologie, Universität München, 2001 (Wiener slawistischer Almanach; Sonderband 50).
- Скрынников 1985 — Скрынников Р. Г. Социально-политическая борьба в Русском государстве в начале XVII века. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1985.

- Соловьев 1989 — *Соловьев С. М.* Сочинения: В 18 кн. Кн. IV: История России с древнейших времен. Т. 8. М.: Мысль, 1989.
- Татищев 1966 — *Татищев В. Н.* Собр. соч.: В 7 (8) т. Т. 6. М.; Л.: Наука, 1966.
- Уайт 2002 — *Уайт Х.* Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века / Пер. с англ. под ред. Е. Г. Трубиной, В. В. Харитонова. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002.
- Устрялов 1831–1834 — Сказания современников о Дмитрии Самозванце / Сост., предисл. Н. Г. Устрялова: В 5 ч. СПб.: Тип. Имп. Рос. Академии, 1831–1834.
- Устрялов 1839 — Русская история Н. Устрялова. 2-е изд. Ч. 2: Древняя история. СПб.: Тип. Экспедиции заготовления гос. бумаг, 1839.
- Устрялов 1859 — Сказания современников о Дмитрии Самозванце / Сост., предисл. Н. Г. Устрялова. 3-е изд., испр.: В 2 ч. СПб.: Тип. Имп. Рос. Академии, 1859.
- Флоря 2002 — *Флоря Б. Н.* К изучению образа поляка в памятниках Смутного времени // Россия — Польша. Образы и стереотипы в литературе и культуре. М.: Индрик, 2002. С. 27–33.
- Хмыров 1862 — *Хмыров М.* Марина Мнишек. СПб.: Спиридонов и К°, 1862.
- Хорев 2000 — Поляки и русские в глазах друг друга / Отв. ред. В. А. Хорев. М.: Индрик, 2000.
- Шапошник 2014 — *Шапошник В. В.* Борьба за власть в Москве после смерти Василия III и внешняя политика Русского государства // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2014. № 1. С. 27–37.
- Шашков 1879 — *Шашков С. С.* История русской женщины. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1879.
- Шульгин 1850 — О состоянии женщин в России до Петра Великого: Историческое исследование Виталия Шульгина. Киев: Тип. И. Вальнера, 1850.
- Щербатов 1904 — Сочинения князя М. М. Щербатова. История российская от древнейших времен / Под ред. И. П. Хрущева, А. Г. Воронова. Т. VII. Ч. 1–2. СПб.: Изд. кн. Б. С. Щербатова, 1904 (1-е изд.: СПб.: Имп. Академия наук, 1790–1791).
- Bartmiński 1993a — *Bartmiński J.* O profilowaniu pojęć w słowniku etnolingwistycznym // *Philologia Slavica: K 70-letiu akademika Н. И. Толстого*. М.: Наука, 1993. С. 12–19.
- Bartmiński 1993b — *Bartmiński J.* Prawica — lewica. Sposoby profilowania pojęć // *Profilowanie pojęć. Wybór prac / Zest. J. Bartmiński*. Lublin: UMCS, 1993. S. 147–153.
- Bartmiński 2012 — *Bartmiński J.* Aspects of cognitive ethnolinguistics / Ed. by J. Zinken. Sheffield: Equinox, 2012.
- Bartmiński, Mazurkiewicz-Brzozowska 1993 — *Bartmiński J., Mazurkiewicz-Brzozowska M.* LUD. Profile pojęcia i ich konteksty kulturowe // *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne. I / Pod red. J. Bartmińskiego, M. Mazurkiewicz-Brzozowskiej*. Lublin: Wyd. UMCS, 1993. S. 213–230.
- Bartmiński, Tokarski 1998 — Profilowanie w języku i w tekście / Pod red. J. Bartmińskiego, R. Tokarskiego. Lublin: UMCS, 1998.
- Bartmiński, Żuk 2007 — *Bartmiński J., Żuk G.* Polnisch *równość* ‘Gleichheit’ im semantischem Netz. Kognitive Definition der *równość* ‘Gleichheit’ im Polnischen // *Normen- und Wertbegriffe in der Verstaendigung zwischen Ost- und Westeuropa / Red. B. Bock, R. Luehr*. Frankfurt am Main; New York: Peter Lang, 2007. S. 33–68.

- De Dobbeleer 2011 — *De Dobbeleer M.* Het epos van 1453? Nestor-Iskinders middeleeuws-Russische Verhaal over Constantinopel via literatuurwetenschappelijke (om)wegen: Proefschrift voorgedragen tot het behalen van de graad van Doctor in de Oost-Europese talen en culturen. Gent, 2011.
- Dunning 2001 — *Dunning Ch. S. L.* Russia's first civil war: The Time of Troubles and the founding of the Romanov dynasty. University Park, PA: The Pennsylvania State Univ. Press, 2001.
- Jenkins, Munslow 2004 — The nature of history reader / Ed. and intr. by K. Jenkins, A. Munslow. London; New York: Routledge, 2004.
- Langacker 1987–1991 — *Langacker R. W.* Foundations of cognitive grammar. Vol. 1: Theoretical prerequisites. Stanford: Stanford Univ. Press, 1987. Vol. 2: Descriptive application. Stanford: Stanford Univ. Press, 1991.
- Munslow 2006 — *Munslow A.* Deconstructing history. 2nd ed. London; New York: Routledge, 2006.
- Pushkareva, Levin 1997 — *Pushkareva N., Levin E.* Women in Russian history from the Tenth to the Twentieth Century. New York: M. E. Sharpe, 1997.

MARINA MNISZEK AS VIEWED BY RUSSIAN HISTORIANS OF THE 17TH — EARLY 20TH CENTURIES

Yudin, Aleksey V.

PhD (Candidate of Science in Philology)

Professor, The Ghent University (Universiteit Gent)

Blandijnberg 2, Gent, 9000, Belgium

Tel.: +32 9 264 78 63

E-mail: Oleksiy.Yudin@UGent.be

Abstract. This paper looks at the image of the Polish aristocratic woman and the crowned Queen of Moscow Marina Mnieszek (Marianna / Maryna Mnischówna / Mnieszek) in the writings of the key Russian historians of the 17th — early 20th century: Tatishchev, Shcherbatov, Karamzin, Buturlin, Solov'ev, Kostomarov, Ilovaisky, Kliuchevsky, Platonov. Methodologically, the article builds on the deconstructivist epistemology of history. At the same time, it also deploys the approach and the terminology of cognitive ethnolinguistics (particularly, the idea of “profiling of concepts”). The text describing historical events is seen as a type of discourse, as a kind of literary genre, and as a representation of a certain ideological system with its inherent axiology and conventional stereotypes. The article describes different types of historical narratives about Marina Mnieszek put forward by these historians and different profiles of her image presented in these versions: the patriarchal-rationalist, the sentimentalist, the romantic, the fundamentalist Orthodox. It also provides succinct explanations for the virtual absence of Marina Mnieszek's image in the writings of positivist historians.

Keywords: Marina Mniszek, the Time of Troubles, Russian historiography, epistemology

References

- Ankersmit, F. R. (2003). *Istoriia i tropologiia: vzlet i padenie metafory* [Transl. by M. Kukartsev, E. Kolomoets, V. Kataev from: Ankersmit, F. R. (1994). *History and topology: The rise and fall of metaphor*. Berkeley: Univ. of California Press]. Moscow: Progress-Traditsiia. (In Russian).
- Ber, M. (1859). *Letopis' Moskovskaia s 1584 goda po 1612* [Transl. from: Bäer, M. *Chronicon Muscoviticum ... an. Christi 1584—1612*]. In N. G. Ustrialov (Transl., Ed.). *Skazaniia sovremennikov o Dimitrii Samozvantse* [Contemporary reports about Dimitrii the Pretender]. (3rd ed., Part 1), 9–143. St. Petersburg: Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk. (In Russian).
- Bartmiński, J. (1993a). O profilowaniu pojęć w słowniku etnolingwistycznym. *Philologia Slavica: K 70-letiiu akademika N. I. Tolstogo* [Philologia Slavica: For the 70th anniversary of academician N. I. Tolstoy], 12–19. Moscow: Nauka. (In Polish).
- Bartmiński, J. (1993b). Prawica — lewica. Sposoby profilowania pojęć. In J. Bartmiński (Ed.). *Profilowanie pojęć: Wybór prac*, 147–153. Lublin: UMCS. (In Polish).
- Bartmiński, J. (2012). *Aspects of cognitive ethnolinguistics*. J. Zinken (Ed.). Sheffield: Equinox.
- Bartmiński, J., Mazurkiewicz-Brzozowska, M. (1993). LUD. Profile pojęcia i ich konteksty kulturowe. In J. Bartmiński, M. Mazurkiewicz-Brzozowska (Eds.). *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne*. (Vol. I), 213–230. Lublin: UMCS. (In Polish).
- Bartmiński, J., Żuk, G. (2007). Polnisch *równość* 'Gleichheit' im semantischem Netz. Kognitive Definition der *równość* 'Gleichheit' im Polnischen. In B. Bock, R. Luehr (Eds.). *Normen- und Wertbegriffe in der Verstaendigung zwischen Ost- und Westeuropa*, 33–68. Frankfurt am Main; New York: Peter Lang. (In Polish).
- Bartmiński, J., Tokarski, R. (Eds.). (1998). *Profilowanie w języku i w tekście*. Lublin: UMCS. (In Polish).
- Bulanin, D. (Ed.), Kozliakov, V. N. (Comp., Transl., Intro. and Comment.), Sevast'ianov, A. A. (Comment.) (1995). *Dnevnik Mariny Mnishek* [Marina Mniszek's diary]. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin. (In Russian).
- Buturlin, D. (1839–1846). *Istoriia Smutnogo vremeni v Rossii v nachale XVII veka* [History of the Time of Troubles in Russia in the early 17th century] (Parts 1–3). St. Petersburg: Tipografiia A. Smirdina; Tipografiia A. Borodina, Tipografiia K. I. Zhernakova. (In Russian).
- De Dobbeleer, M. (2011). *Het epos van 1453? Nestor-Iskinders middeleeuws-Russische Verhaal over Constantinopel via literatuurwetenschappelijke (om)wegen*: Dissertation thesis for the degree of Doctor of East-European Languages and Cultures. Ghent. (In Netherlands).
- Dobriakov, A. V. (1864). *Russkaia zhenshchina v domongol'skii period: Istoricheskoe issledovanie*. [The Russian woman of the pre-Mongol era: A historical study]. St. Petersburg: Tipografiia V. Bezobrazova. (In Russian).
- Dunning, Ch. S. L. (2001). *Russia's first civil war: The Time of Troubles and the founding of the Romanov dynasty*. University Park, PA: The Pennsylvania State Univ. Press.

- Floria, B. N. (2002). K izucheniiu obraza poliaka v pamiatnikakh Smutnogo vremeni [Studying the image of the Pole in monuments from the Time of Troubles]. In B. N. Floria. *Rossia — Pol'sha. Obrazy i stereotipy v literature i kul'ture* [Russia — Poland. Images and stereotypes in literature and culture], 27–33. Moscow: Indrik. (In Russian).
- Ilovaiskii, D. I. (1891). Pervyi Lzhedmitrii [False Dmitrii I]. *Istoricheskii vestnik* [Historical Herald], 46(12), 636–677. (In Russian).
- Ilovaiskii, D. I. (1894). Smutnoe vremia Moskovskogo gosudarstva. Okonchanie Istorii Rossii pri pervoi dinastii. [The Time of Troubles of the Muscovite state. The end of Russian history during the period of the first dynasty]. In *Sochineniia D. Ilovaiskogo* [Collected works of D. Ilovaiskii]. Moscow: Tipografiia M. G. Volchaninova. (In Russian).
- Jenkins, K., Munslow, A. (Ed. and Intro.) (2004). *The nature of history reader*. London; New York: Routledge.
- Karamzin, N. M. (1989). *Istoriia Gosudarstva Rossiiskogo*. [The history of the Russian state] (Book 3, vols. 9–12). Moscow: Kniga. (In Russian).
- Khmyrov, M. (1862). *Marina Mnishek* [Marina Mniszek]. St. Petersburg: Spiridonov i K°.
(In Russian).
- Khorev, V. A. (Ed.) (2000). *Poliaki i russkie v glazakh drug druga* [Russians and Poles through each other's eyes]. Moscow Indrik. (In Russian).
- Khrushchov, I. P., Voronov, A. G. (Eds.) (1904). *Sochineniia kniazia M. M. Shcherbatova. Istoriia rossiiskaia ot drevneishikh vremen*. [Works of prince M. M. Shcherbatov. History of Russia since ancient times] (Vol. VII, part I–II). St. Petersburg: Izdatel'stvo B. S. Shcherbatova. (In Russian).
- Kliuchevskii, V. O. (1988). Kurs russkoi istorii [A course on Russian history]. In V. O. Kliuchevskii. *Sochineniia* [Selected works] (9 vols.). (Vol. 3, part 3). Moscow: Mysl'. (In Russian).
- Koposov, N. E. (2001). *Kak dumaiut istoriki*. [How historians think]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Kostomarov, N. I. (1912). Gospodstvo Doma Sv. Vladimira. X–XVI-oe stoletii [The reign of the House of St. Vladimir]. In *Russkaia istoriia v zhizneopisaniiaakh ee glavneishikh deiatelei* [Russian history in the biographies of its principal figures] (Book 1). St. Petersburg: Tipografiia M. M. Stasiulevicha. (In Russian).
- Krom, M. M. (2010). “Vdovstvuiushchee tsarstvo”: *Politicheskii krizis v Rossii 30–40-kh godov XVI veka*. [The “widowed kingdom”: The political crisis in Russia of the 1530–40s]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Langacker, R. W. (1987–1991). *Foundations of cognitive grammar* (Vols. 1–2). Stanford: Stanford Univ. Press.
- Mordovtsev, D. L. (1902). Russkie istoricheskie zhenshchiny. Populiarnye rasskazy iz russkoi istorii [Russian historical women. Popular stories from Russian history] (Part 2). In D. L. Mordovtsev. *Sobranie sochinenii* [Collected works] (Vol. 35). St. Petersburg: Izdatel'stvo N. F. Merttsa. (In Russian).
- Munslow, A. (2006). *Deconstructing history* (2nd ed.). London; New York: Routledge.
- Petrei, P. (1867). *Istoriia o Velikom Kniazhestve Moskovskom, proiskhozhdenii velikikh russkikh kniazei, nedavnikh smutakh, proizvedennykh tam tremia Lzhedimitriiami, i o moskovskikh zakonakh, npravakh, pravlenii, vere i obriadakh, kotoruiu sobral, opisal i obnarodoval Petr Petrei de Erlezunda v Leiptsige 1620 goda* [History of the Great Principality of Moscow, of the ancestry of the Russian great princes, of the recent troubles, caused by the

- three false Dimitris, and of Muscovite laws, customs, government, religion and rituals. Collected, described and published by Petrus Petrejus de Erlesunda, in Leipzig, 1620]. A. N. Shemiakin (Transl. from German, Preface). (Reprint from the "Readings in Imperial Society of Russian History and Antiquities", 1865–1867). Moscow: Universitetskaya Tipografiya. (Katkov and Co). (In Russian).
- Pezhetskii, D. V., Panova, T. D. (2004). *Zhizn' i smert' Eleny Glinskoi: istoriko-antropologicheskoe rassledovanie* [The life and death of Elena Glinskaya: Historical and anthropological investigation]. *Rodina* [Motherland], 2004(12), 26–31. (In Russian).
- Platonov, S. F. (1994). *Ocherki po istorii Smuty v Moskovskom gosudarstve XVI–XVII vv. (Opyt izucheniia obshchestvennogo sloia i soslovykh otnoshenii v Smutnoe vremia)* [Essays on the history of the Time of Troubles in the Moscow State of the 16–17th centuries. Studying social order and relations between estates during the Time of Trouble]. Moscow: Pamyatniki istoricheskoi mysli. (In Russian).
- Potapova, N. D. (2015). *Lingvisticheskii povorot v istoriografii: Uchebnoe posobie* [The linguistic turn in historiography: A textbook]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russian).
- Pushkareva N., Levin E. (1997). *Women in Russian history from the Tenth to the Twentieth century*. New York: M. E. Sharpe.
- Pushkareva, N. L. (1989). *Zhenshchiny Drevnei Rusi*. [Women of Ancient Rus']. Moscow: Mysl'. (In Russian).
- Pushkareva, N. L. (1997). *Chastnaia zhizn' russkoi zhenshchiny: nevesta, zhena, liubovnitsa (X — nachalo XIX vv.)* [The private lives of Russian women: The bride, the wife, the mistress (X — early XIX century)]. Moscow: Ladomir. (In Russian).
- Sandomirskaya, I. (2001). *Kniga o Rodine. Opyt analiza diskursivnykh praktik* [A book about the Motherland: Analyzing discursive practices]. Wiener Slavistischer Almanach, Sbd. 50. Wien: Institut für Slavische Philologie, Universität München (In Russian).
- Shaposhnik, V. V. (2014). *Bor'ba za vlast' v Moskve posle smerti Vasiliia III i vneshniaia politika Russkogo gosudarstva* [The power struggle in Moscow after the death of Vasily III and the foreign policy of the Russian State]. *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, no. 1, 27–37. (In Russian).
- Shashkov, S. S. (1879). *Istoriia russkoi zhenshchiny*. [The history of the Russian woman]. St. Petersburg: Tipografiya A. S. Suvorina. (In Russian).
- Shul'gin V. (1850). *O sostoianii zhenshchin v Rossii do Petra Velikogo: Istoricheskoe issledovanie* [On the condition of women in Russia before Peter the Great: A historical study]. Kiev: Tipografiya I. Val'nera. (In Russian).
- Skrynnikov, R. G. (1985). *Sotsial'no-politicheskaia bor'ba v Russkom gosudarstve v nachale XVII veka* [Socio-political struggle in the Russian State in the early 17th century]. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo Universiteta. (In Russian).
- Solov'ev, S. M. (1989). *Sochineniia* [Works] (Book 4, vol. 8: *Istoriia Rossii s drevneishikh vremen*) [The history of Russia from ancient times]. Moscow: Mysl'. (In Russian).
- Tatishchev, V. N. (1966). *Sobranie sochinenii* [Collected works] (Vols. 1–7 (8)). Moscow, Leningrad: Nauka. (In Russian).
- Uait, Kh. (2002). *Metaistoriia. Istoricheskoe voobrazhenie v Evrope XIX veka* [Transl. from: White, H. (1973), *Metahistory: The historical imagination in 19th-century Europe*. Baltimore: John Hopkins Univ. Press]. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo Universiteta. (In Russian).

Ustrialov, N.G. (Comp.) (1859). *Skazaniia sovremennikov o Dimitrii Samozvantse* [Contemporary reports about Dimitrii the Pretender]. N. G. Ustrialov (Pref.). St. Petersburg: Tipografiia Imperatorskoi Rossiiskoi Akademii. (In Russian).

Valk, S. N. (1966). O rukopisiakh chetvertoi chasti “Istorii Rossiiskoi” V. N. Tatishcheva [On the manuscripts of the 4th part of “Russian History” by V. N. Tatishchev]. In Tatishchev V. N. *Sobranie sochinenii* [Collected works] (Vol. 6), 54–75. Moscow, Leningrad: Nauka. (In Russian).

Vaneeva, E. I. (Comp.), Prokhorov, G. M. (Transl. and Comment.) (1987). Skazanie Avraamiia Palitsyna ob osade Troitse-Sergieva monastyria [Avraamy Palitsyn’s tale about the siege of the Trinity-St. Sergius monastery]. In *Pamiatniki literatury Drevnei Rusi: Konets XVI — nachalo XVII v.* [Literary monuments of Old Rus’: Late 16th — early 17th century], 162–281. Moscow: Khudozhestvennaia literatura. (In Russian).

YUDIN, A. V. (2016). MARINA MNISZEK AS VIEWED BY RUSSIAN HISTORIANS OF THE 17TH — EARLY 20TH CENTURIES. *SHAGI / STEPS*, 2(4), 60–95

А. Д. ПОПОВ

Попов Алексей Дмитриевич

кандидат исторических наук

научный сотрудник,

*проект «Советская культурная дипломатия
в условиях Холодной войны (1949–1989)»,*

*Южно-Уральский государственный университет
(национальный исследовательский университет)*

Россия, 454080, Челябинск, пр-т Ленина, 76

Тел.: +7 (351) 267-99-00

E-mail: popalex79@mail.ru

Война и Мы: горизонты культурной памяти в мемориальных текстах позднего советского периода¹

Аннотация. Проанализировано содержание записей, сделанных советскими гражданами в книгах отзывов трех крупнейших мемориальных комплексов Восточной Германии, посвященных событиям Второй мировой войны: Национального музея Бухенвальд, Мемориального комплекса-музея на Зееловских высотах и Музея истории капитуляции фашистской Германии Берлин-Карлсхорст. На основе этого корпуса источников автор делает выводы относительно советской мемориальной культуры послевоенного периода и взаимосвязи мемориальных практик граждан СССР за рубежом с культурной дипломатией. Важнейшие отличительные черты данных образцов мемориального дискурса — публичность, ритуализованность, перформативность, эмоциональная насыщенность, вытеснение исторического контекста актуальными вопросами настоящего и будущего.

Ключевые слова: историческая память, мемориальный комплекс, международный туризм, культурная дипломатия, книги отзывов, Вторая мировая война, Восточная Германия, СССР

Феномену мемориальной культуры советского и постсоветского общества, базовым для которого стал концепт Великой Отечественной войны, посвящен целый ряд исследований, в большинстве своем имеющих междисциплинарный характер (см., например: [Сенявская

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №16-18-10213).

1995; Гудков 2005; Конрадова, Рылеева 2005; Склокина 2011; Oushakine 2013] и др.²). Однако можно констатировать, что публикации по этой теме все еще оставляют значительный простор как для введения в научный оборот не использовавшихся ранее групп источников, так и для отработки новых методологических подходов, особенно когда речь идет о советском периоде. Данная работа представляет собой попытку выявить характерные особенности культуры исторической памяти и мемориальной дипломатии в СССР 1950–1980-х годов на основе записей в книгах отзывов мемориальных комплексов Восточной Германии, посвященных событиям Второй мировой войны. В методологическом плане единственным известным нам примером, когда исследователь анализирует советский дискурс памяти на основе четко обозначенной группы текстовых источников, является работа [Быкова 2011], характеризующая надписи на мемориальных досках Ленинграда/Санкт-Петербурга.

Проблема, контекст, источники

Идея о необходимости сбора и анализа записей в книгах отзывов мемориальных объектов впервые возникла у автора во время поездок в Германию для работы над исследовательским проектом об истории советско-немецких туристских связей³. В рамках этого исследования, прямо не относящегося к вопросам истории памяти, удалось посетить три ключевых «места памяти» на территории Восточной Германии, которые в прошлом очень часто посещались организованными группами граждан СССР (официальными делегациями, туристами, военнослужащими группы советских войск в Германии и членами их семей). Речь идет о следующих объектах, каждый из которых имел определенную специализацию.

1. Национальный музей Бухенвальд (Nationale Mahn- und Gedenkstätte Buchenwald), который был открыт в 1958 г., — самый посещаемый из мемориализированных концентрационных лагерей Восточной Германии. Российский исследователь И. Л. Щербакова называет Бухенвальд «центральным мемориальным местом не только для ГДР, но и для всего соцлагеря» [Щербакова 2001]. На символической карте советской коллективной памяти он был тем объектом, который наиболее ярко и устойчиво ассоциировался с деятельностью «фабрик смерти» — нацистских концентрационных лагерей.

2. Мемориальный комплекс-музей на Зееловских высотах (Gedenkstätte der Befreiung auf den Seelower Höhen) в районе Франкфурта-на-Одере, торжественно открытый 28 декабря 1972 г. «на месте решающих боев за

² Данной теме посвящен также специальный номер журнала «Неприкосновенный запас» (№ 101, 2015).

³ Завершенный индивидуальный исследовательский проект № AZ 08/SR/10 «A window to Europe half opened: Tourist exchange between the Soviet Union and the two Germanies in the post-Stalin period», грант Фонда Герды Хенкель / Gerda Henkel Stiftung, 2010–2012 гг.

Берлин». Взятие Зееловских высот в мемориальных представлениях советских людей являлось прологом Победы, предпоследним пунктом следования в героическом наступлении советской армии «на Берлин!».

3. Историко-мемориальный Зал-музей Группы советских войск в Германии (ГСВГ), открытый в 1967 г. и впоследствии переименованный в Музей истории капитуляции фашистской Германии в войне 1941–1945 гг. (Берлин-Карлсхорст). Это место олицетворяло победный для СССР финал войны и при этом было гораздо более удобным для организации советских коммеморативных практик, нежели расположенный на территории ФРГ Нюрнберг.

Следует отметить, что в 1950–1980-е годы туристские связи между СССР и ГДР развивались очень динамично. Достаточно сказать, что в период с 1956 по 1988 г. число советских туристов, посетивших Восточную Германию, увеличилось более чем в 87 раз — с 1,9 тыс. до 169,3 тыс. чел. в год [Statistisches Jahrbuch 1963: 442; Statistisches Jahrbuch 1990: 367]. Всего же к 1990 г. более 2 млн. советских туристов побывали в ГДР и более 4 млн. граждан Восточной Германии совершили путешествия в СССР [Дитце 1990]. При этом советско-немецкие туристские связи имели не столько познавательную или рекреационную, сколько политическую направленность. О том, какие объекты на туристских маршрутах рассматривались в качестве приоритетных, можно судить по цитате из документа с красноречивым названием «Краткая справка о политической эффективности советского туризма в ГДР в 1976 году»:

Программы по общетуристским маршрутам содержат <...> значительное количество туристских объектов и музеев с политической тематикой. Например, все туристы, прибывшие в ГДР, посетили берлинский Трептов-парк <...> 15 000 туристов ознакомились с Историко-мемориальным Залом-музеем ГСВГ, более 20 000 туристов побывали в Музее им. Г. Димитрова, 35 000 туристов осмотрели Музей-типографию «Искра» <...> Успешно посещались также Музей им. В. И. Ленина в Лейпциге, мемориал «Зееловские высоты» под Франкфуртом-на-Одере, мемориальные комплексы Бухенвальд и Заксенхаузен [Краткая справка 1976].

Как мы видим, объекты показа с «политической тематикой» можно условно разделить на две группы. Первая группа отражала память о революционном рабочем и коммунистическом движении в Германии конца XIX — первых десятилетий XX в., а вторая — память о событиях Второй мировой войны. На основе анализа источников можно предположить, что приоритетной при посещении ГДР являлась именно вторая тематическая линия, связанная со Второй мировой войной. Для советских туристов военного и первых послевоенных поколений тема трагических событий 1939(1941)–1945 гг. была гораздо более понятна и актуальна, чем пролетарско-революционная тематика. Эти историко-политические акцен-

ты обнаруживались даже в названиях некоторых маршрутов по Восточной Германии, предлагавшихся для советских туристов, например: «По местам антифашистского сопротивления», «По дорогам освободителей от фашизма» и т. п. [Баден 1987; Дитце 1990; Мискиевич 1984].

Анализ статистики посещения названных выше мемориальных объектов в период существования ГДР показал, что в Бухенвальде и на Зееловских высотах граждане СССР составляли не менее 20% от общего количества посетителей, а в Карлсхорсте этот показатель превышал 40%. В абсолютных цифрах «пиковые» показатели ежегодного посещения данных объектов советскими гражданами были достигнуты для Бухенвальда в 1985 г. (114 тыс. посетителей из СССР), для Зееловских высот — в 1980 г. (29 тыс.) и для Карлсхорста — в 1978 г. (44 тыс.) [Попов 2013: 158–159].

Поездки советских граждан за рубеж были одним из инструментов культурной дипломатии СССР, важным компонентом которой была так называемая мемориальная дипломатия. Туристы рассматривались как своеобразные «полпреды» — «полномочные представители» Советского Союза, которые в том числе должны были воспроизводить перед иностранной аудиторией практики и тексты, характерные для советской мемориальной культуры. Например, обязательным атрибутом каждой поездки было коллективное посещение соответствующих памятников и памятных знаков с обязательным возложением венков или цветов (подробнее см.: [Орлов, Попов 2016: 168–169, 267–268]). Еще одна ритуализированная практика — записи в специальных книгах отзывов мемориальных объектов. В Бухенвальде такие книги назывались «Ehrenbuch» (букв. «книга почета», «книга почетных гостей»), на Зееловских высотах — «Gästebuch» (букв. «книга гостей», «гостевая книга»), в Карлсхорсте — «Книга отзывов почетных посетителей»⁴. Чтобы выявить записи, сделанные именно гражданами СССР, автор просмотрел *de visu* все книги отзывов, которые находятся на постоянном хранении в архивах современных организаций — правопреемников указанных выше мемориальных объектов: Gedenkstätte Buchenwald, Gedenkstätte/Museum Seelower Höhen и Deutsch-Russisches Museum Berlin-Karlshorst. В первых двух случаях хронология просмотренных книг охватывала период с момента открытия мемориального объекта (1958 и 1972 соответственно) до прекращения существования ГДР (1990). В случае с музеем Берлин-Карлсхорст удалось обнаружить лишь книги отзывов за 1985–1990 гг. В результате были выявлены сотни записей, сделанных в разные годы посетителями из СССР. Проанализировав условия возникновения и смысловое содержание этих записей, автор попытается определить типичные черты позднесоветской культуры памяти, нашедшие свое отражение в мемориальном дискурсе.

⁴ В период существования ГДР Музей Берлин-Карлсхорст входил в число политико-идеологических учреждений ГСВГ, его сотрудники были гражданами СССР, документация велась на русском языке.

Ритуализированный дискурс или дискурсивный ритуал?

Чтобы более точно интерпретировать содержание и значение записей в книгах отзывов, прежде всего нужно реконструировать сам процесс их появления. В подавляющем большинстве случаев советские граждане (и в особенности туристы) осматривали Бухенвальд, Зееловские высоты и Берлин-Карлсхорст не в индивидуальном порядке, а в составе организованных и тщательно структурированных групп [Попов 2013]. После осмотра экспозиции под руководством экскурсовода, что обычно занимало один-два часа, кто-то из участников группы мог попросить книгу отзывов, для того чтобы сделать в ней памятную запись от имени всей группы. Такие книги обязательно имелись и хранились в доступном для посетителей месте. На то, что этому действию придавалось особое значение, указывает несколько обстоятельств. Так, при описании посещения мемориальных объектов в официальных отчетах руководителей советских туристских групп нередко специально подчеркивался факт оставления таких записей⁵. Кроме того, существовала практика, по которой в каждой группе советских туристов выделялся так называемый идеологический актив, включавший тех, кто являлись членами КПСС, имел высокий уровень политико-идеологической подготовки и определенные пропагандистские навыки. Причем в перечне обязанностей представителей идеологического актива группы в том числе называлось оставление записей в книгах отзывов во время путешествия [Памятка 1981: 2–3].

Важно отметить, что право непосредственно сделать запись в книге отзывов группа делегировала кому-то из наиболее уважаемых ее членов (руководителю группы, опытному активисту, единственному в группе ветерану Великой Отечественной войны), который делал это в присутствии остальных и, как правило, использовал в тексте формулировки «от имени группы», «по поручению группы». Все это подтверждает, что сам факт оставления записи рассматривался как своеобразный «контрольный тест» на идеологическую зрелость участников путешествия и на их лояльность к устоявшемуся советскому метадискурсу памяти. Именно поэтому содержание записи тщательно обдумывалось, а иногда, по всей видимости, готовилось заранее, еще до посещения мемориального объекта. Такое предположение подтверждается наличием отдельных образцов готовых машинописных текстов, вклеенных в книги отзывов. Работая в библиотеке Мемориального комплекса Бухенвальд, нам удалось обнаружить фотографию, на которой посетитель мемориала делает запись в книге отзывов и при этом явно сверяет ее с текстом из своего блокнота или записной книжки.

Описанный социокультурный ритуал записей в книгах отзывов подтверждает правоту известного российского лингвиста М. А. Кронгауза, утверждающего, что для русского языка периода развитого социализма была характерна своего рода диглоссия. Язык быта и повседневного об-

⁵ См., например: [Отчет о поездке июля 1978].

щения советских людей воспринимался как «низкий», в то время как для ритуальных целей использовался «высокий» язык официальных документов, наполненный идеологическими штампами и цитатами из речей партийных деятелей. Одним из главных маркеров, указывающих на переход к «высокому» языку, исследователь называл нарочитую серьезность ритуала с соответствующим торжественному моменту изменением выражения лица, голоса, позы [Кронгауз 1994]. Запись в книге отзывов безусловно была образцом «высокой» советской словесности. Именно поэтому ее мог оставить не рядовой член группы, а только тот, кто был специально делегирован группой, имел необходимый опыт и идеологическую зрелость для того, чтобы сделать «правильную» запись. В данном случае смысловая связь текста с событиями Второй мировой войны, упоминание многочисленных жертв и проявленного героизма еще более подчеркивали торжественность момента и способствовали его ритуализации.

Официальным языком дискурса памяти для многонационального Советского Союза безусловно являлся русский язык. Именно на нем было сделано подавляющее большинство записей посетителей из СССР, независимо от того, какую союзную республику они представляли. Исключением является запись на украинском языке, сделанная группой туристов из Волынской области 14 января 1975 г. при посещении Зееловских высот:

Група туристів з України — м. Луцьк Волинської області глибоко вдячні нашим німецьким друзям за вшанування пам'яті радянських воїнів-визволителів від фашистського ярма [Gästebuch (2)]⁶.

Во всех остальных случаях многочисленные группы из Украины, Молдавии, Белоруссии, республик Прибалтики, Закавказья и Средней Азии неизменно использовали русский язык, что, на наш взгляд, объясняется несколькими причинами.

Во-первых, в русскоязычном варианте запись была более понятной для потенциальных читателей, адресатов мемориальных сообщений. Ведь такие записи носили публичный, а не приватный характер, их авторы понимали, что с ними впоследствии будут знакомиться сотрудники мемориального комплекса, представители других групп посетителей. О том, что сотрудники мемориалов действительно анализировали содержание этих текстов, свидетельствует тот факт, что во многих книгах отзывов записи пронумерованы сквозной нумерацией и рядом с русскоязычными записями карандашом написан перевод на немецкий язык (для Бухенвальда и Зееловских высот). В случае с Карлсхорстом, где работали русскоязычные сотрудники, наоборот, немецкие записи переводились на русский язык.

⁶ Перевод на русский язык: «Группа туристов из Украины — г. Луцк Волынской области глибоко признательна нашим немецким друзьям за чествование памяти советских воинов-освободителей от фашистского ига».

В этой ситуации запись на любом другом языке народов СССР кроме русского (армянском, киргизском, эстонском и т. д.) резко ограничила бы аудиторию текста-сообщения, сузила его публичность, а также могла вызвать дополнительные вопросы.

Во-вторых, многие использовавшиеся авторами записей слова, фразы, оценочные суждения имели стереотипный характер и были заимствованы из прочитанных или услышанных ими до этого русскоязычных текстов (материалов путеводителей, проспектов и буклетов, публикаций в прессе, художественной, научно-популярной и учебной литературы, рассказов экскурсоводов). В процессе написания текста для книг отзывов их авторы обращались к известным им образцам мемориального дискурса и частично воспроизводили их, хотя нельзя сказать, что это было точное копирование. Например, при посещении Бухенвальда в 1986 г. каждый советский посетитель мог приобрести актуальный на тот момент русскоязычный путеводитель по мемориалу и прочитать в нем такой текстовый фрагмент:

...Концлагерь Бухенвальд мы связываем не только со страданиями и смертью. Здесь, за колючей проволокой, вели борьбу антифашисты из многих стран. Сплотившись в боевой союз сопротивления, они смогли в итоге 11 апреля 1945 года одолеть своих палачей и добиться освобождения. Кроме того, Бухенвальд звучит для нас постоянным призывом: Нет войне! Нет фашизму! [Ричер 1986: 1].

А вот такая русскоязычная запись появилась в книге отзывов мемориального комплекса Бухенвальд в конце мая того же 1986 г.:

Для нас советских туристов Бухенвальд — это свидетельство звериного лица фашизма, отвратительной сущности войны. Это свидетельство величия человеческого духа, мощи интернациональной солидарности. Бухенвальд — это предостережение человечеству, что может принести людям возрождение фашизма. Это — яркий призыв к миру! [Ehrenbuch (3)].

Если сравнить два приведенных выше текста, то нельзя сказать, что они полностью повторяют друг друга или даже используют одинаковый набор слов. Однако при внимательном прочтении понимаешь — оба текста состоят из одинаковых тематических блоков и в конечном счете идентичны по своему содержательному наполнению. В первом блоке («Страдания») вспоминается о злодеяниях фашистов, об их бесчеловечной деятельности, выразившейся в создании и функционировании концлагеря Бухенвальд. Во втором блоке («Борьба») констатируется, что узники лагеря (в обоих текстах подчеркивается их интернациональный состав) не отказались от борьбы и смогли организовать мощное лагерное сопротивление. В третьем блоке («Призыв к миру») подчеркивается недопустимость неофашизма и новой войны, высказывается радикальный призыв к борьбе за мир. Этот

пример как раз и служит иллюстрацией того, что запись в книге отзывов могла быть вторична по отношению к тексту путеводителя (как вариант — к рассказу экскурсовода) и демонстрировать правильное усвоение посетителями мемориала существовавшей концепции исторической памяти.

На содержание мемориальных записей могли влиять и другие источники, в частности известные произведения советского искусства. В случае с Бухенвальдом, например, это была созданная в 1958 г. песня «Бухенвальдский набат»⁷, которая приобрела огромную популярность в Советском Союзе с 1960-х годов, после включения в репертуар известного эстрадного исполнителя М. Магомаева. Десятилетия прошли с момента появления этой песни, однако ее эмоциональное воздействие на советскую аудиторию оставалось колоссальным, о чем свидетельствуют, например, такие записи:

Печаль и гнев, страдания, непокорность и протест окаменели навечно под реквием Бухенвальдских колоколов... Могилы борцов антифашистского сопротивления разных национальностей, людей погибших непокоренными, с твердой верой в Победу, напоминают нынешнему поколению: Люди, будьте бдительны! *Берегите мир*⁸! 6 июня 1986 г. [Ehrenbuch (3)].

Колокольный звон Бухенвальда раздается по всей планете. Звучит как набат, призывающий народы мира к тому, чтобы никогда не повторилась подобная трагедия. 31 мая 1982 г. [Ibid.].

В этом контексте интересно упомянуть тот факт, что для путешествующих по странам Европы туристских групп из СССР нормальной и даже поощряемой практикой было хоровое пение советских песен во время долгих переездов на автобусах от одного пункта туристического маршрута к другому. Для этих целей некоторые руководители групп даже специально брали с собой в путешествие сборники с текстами советских песен. И судя по некоторым источникам, после посещения Бухенвальда группы советских туристов, находясь под сильным эмоциональным воздействием от увиденного, могли хором исполнять именно песню «Бухенвальдский набат»⁹.

Таким образом, мы видим очевидную зависимость содержания записей в книгах отзывов от актуальных образцов советского мемориального дискурса. Однако мы не видим того, что описывает в своей работе известный антрополог и историк позднего советского общества Алексей Юрчак — практически дословного дублирования в новых текстах содержания текстов-предшественников, повторного использования больших блоков текстовой информации. Такая практика, очень подробно описанная

⁷ Слова А. Соболева, музыка В. Мурадели.

⁸ Фраза «Берегите мир!» дублирует заключительные слова «Бухенвальдского набата». Здесь и далее курсив автора статьи.

⁹ См., например: [Отчет о поездке 1986].

исследователем [Юрчак 2014: 75–76, 108–116, 175–181], действительно могла использоваться для подготовки текстов устных выступлений, произносимых со значительным временным интервалом между ними или для разных аудиторий. С несколько меньшей эффективностью такой же прием, именуемый «блочным письмом», можно было использовать для текстов, публикуемых в разное время на страницах разных изданий. Но в случае с книгами отзывов, где записи за длительный период, состоящие всего из нескольких предложений, шли одна за другой, такое примитивное дублирование сразу стало бы очевидным и очень негативно охарактеризовало бы автора подобной записи в глазах потенциальных читателей.

Мемориальная запись как мировоззренческая матрица и перформативный текст

Исследователь Е. В. Быкова утверждает, что в так называемом тоталитарном языке (к типичным образцам которого относится и советский официальный язык) выделяется несколько групп концептуальных идеологем. Это идеологемы, связанные с формированием а) образа врага; б) образа героя/друга; в) отрицательного образа прошлого; г) положительного образа настоящего; д) положительного образа будущего [Быкова 2011: 132–133]. В таком случае своеобразная система координат советского мемориального текста выстраивается вокруг двух осей — темпоральной (от прошлого к будущему) и оценочной (от «чужих» к «своим»).

Наивно было бы предполагать, что мемориальные тексты советского периода были обращены только в прошлое, к конкретным историческим сюжетам. Для большинства записей характерна теснейшая взаимосвязь событий прошлого с настоящим и будущим, причем собственно прошлое нередко занимает очень скромное место. Примерами могут служить следующие записи:

Мы, группа советских людей, посетили мемориал в Бухенвальде и в наших сердцах вновь острой болью всколыхнулись страшные преступления фашизма. Нынешняя администрация США зовет опять к «крестовому походу» против коммунизма. Мы вместе с нашими друзьями из стран социалистического содружества сделаем все, чтобы сорвать преступные замыслы против светлого будущего человечества. 29 мая 1984 г. [Ehrenbuch (3)].

Мы всегда будем помнить наших воинов, отдавших жизнь за Родину, и в свою очередь будем делать все, чтобы крепить мир и дружбу между народами, за то чтобы на земле никогда не было войны! 11 мая 1988 г. [Gästebuch (5)].

Темпоральная динамика первой из приведенных записей может быть представлена в такой последовательности: настоящее — прошлое — настоящее — будущее, второй записи: будущее — прошлое — будущее.

Здесь, как и в большинстве подобных записей, исторические события используются для обоснования конкретных действий, которые происходят в данный момент или еще должны состояться. Очевидной является перформативная направленность этих записей, которая, однако, могла быть эффективной только при правильно установленной системе координат в разграничении образов «своих» и «чужих». Некоторые самые характерные примеры приближения и удаления объектов в контексте событий прошлого, настоящего и будущего представлены в таблице.

Образы «своих» и «чужих» в записях советских граждан на страницах книг отзывов мемориальных комплексов Восточной Германии

	«Свои»	«Чужие»
Прошлое	• славные герои, освободившие нашу Родину и народы Европы от фашизма • советские воины, павшие за светлое будущее наших народов • павшие герои, завоевавшие для народов Европы мирное небо • наши погибшие воины, отдавшие свои жизни за ваше и наше счастье • советские воины, отдавшие свою жизнь во имя истребления фашизма • советские люди, отдавшие жизнь за счастье и мир во всем мире	• коричневая чума • фашистская чума • фашистские варвары • фашистские звери • фашистские мерзавцы • фашистское иго • черные силы фашизма
Настоящее / будущее	• немецкие братья • немецкие друзья • немецкие товарищи • стойкие борцы за мир во всем мире	• темные силы реакции • будущие агрессоры • силы войны и мракобесия • неофашисты

Как видно, образы «своих» и «чужих» в текстах мемориальных записей весьма стереотипны, контрастны и в значительной степени обезличены. В исторической ретроспективе главной линией, на которой основывались рассуждения авторов, была констатация преступной, бесчеловечной сущности фашизма и мессианской роли советских воинов в освобождении от этого зла не только Советского Союза, но и Европы (включая саму Германию), а также всего мира.

Для разграничения «своих» и «чужих» в контексте настоящего ключевую роль играл геополитический фактор, обусловленный логикой «холодной войны». Граждане социалистической Восточной Германии рас-

сматривались советскими людьми как друзья и союзники. Очень наглядно это иллюстрируется в следующей записи, сделанной спустя 14 лет после окончания Второй мировой войны, в которой противостояние Советского Союза и нацистской Германии достигло наивысшего уровня антагонизма:

Лагерь Бухенвальд печальная история прошлого. Радостно видеть, что немецкий народ вместе с другими миролюбивыми народами мира вышел на светлую дорогу строительства новой жизни. Мы верим, что дело строительства социализма, начатое в ГДР, восторжествует во всей Германии. 5 октября 1959 г. [Ehrenbuch (1)].

Сам факт наличия такого рода мемориалов на территории Восточной Германии трактовался авторами записей как проявление крепкой, нерушимой дружбы между СССР и ГДР, а также как свидетельство их консенсуса в вопросах памяти о Второй мировой войне. Вот, например, как это отражено в записях, сделанных в книгах отзывов мемориала на Зееловских высотах:

Мы группа туристов Узбекистана Наманганской области выражаем глубокую благодарность сотрудникам мемориала и всем жителям округа Франкфурт на Одере за сохранение памяти о тех, кто погиб, освобождая мир от фашизма. Пусть это никогда не повторится. Наша дружба залог этому. 23 ноября 1974 г. [Gästebuch (2)].

Мы, группа советских туристов из Приморья, глубоко тронуты тем вниманием, которое оказывают немецкие трудящиеся святой памяти героев, павших в боях за освобождение нашей Родины и немецкого народа от фашистского ига.

Прекрасно созданный памятник-мемориал на Зееловских высотах говорит о глубококом уважении граждан ГДР к бессмертному подвигу советского солдата и [служит] доказательством того, что с немецкой земли больше никогда не начнется война.

Группа туристов из Владивостока. 30 мая 1976 г. [Ibid.].

Авторы записей часто используют эмоционально окрашенные понятия, принятые для характеристики межличностного общения (*дружба, признательность, предательство, неблагодарность*). «Свои» превращались в «друзей», а «чужие» — во врагов. Это было характерно для культурной дипломатии, участники которой видели в своем лице «полпредов» всего советского народа, а персональные контакты с гражданами других государств рассматривали в контексте отношений между странами или даже целыми военно-политическими блоками. Такое «очеловечивание» и эмоциональное наполнение международных отношений часто использовалось в советском официальном дискурсе. Например, статья в газете «Правда» об открытии в 1972 г. мемориального комплекса на Зееловских высотах (30 декабря 1972 г.; автор М. Подключников) называлась «Под-

рок» — данное событие представлялось читателю как «дорогой подарок» советским людям в связи с 50-летием образования СССР от лица граждан ГДР и конкретно трудящихся Зееловского района.

Благодаря политическому союзнчеству СССР и ГДР в рамках социалистического блока была проведена четкая разделительная линия между «фашистскими мерзавцами» прошлого и «немецкими братьями/друзьями/товарищами» настоящего, но только применительно к случаю Восточной Германии. Что же касается Западной Германии, то в текстах записей она открыто не называлась врагом СССР на современном этапе. Однако не вызывает сомнений, что именно ФРГ, как и США, имелись в виду авторами тех записей, в которых говорится о неких «темных силах реакции» и «мечтающих о реванше неофашистах». Однако здесь советский дискурс использовал традиционный для себя риторический прием — под негативными силами, реваншистами и агрессорами понимались не все граждане США и ФРГ (среди которых могли быть дружественно настроенные к СССР лица), а только правящие элиты этих стран и те, кто разделял их антисоветский курс.

Определение координат разграничения «своих»/«друзей» и «чужих»/«врагов» в контексте прошлого, настоящего и будущего было очень важной основой советского мемориального дискурса, поскольку задавало четкий вектор ожидаемой активности адресантов и адресатов рассматриваемых нами записей. Впрочем, иногда этот вектор представлялся настолько очевидным, что даже не требовал какой-то словесной прелюдии или исторического обоснования. «Всю свою жизнь отдадим борьбе за мир, за построение самого светлого будущего — коммунистического общества», — гласит полный текст записи, сделанный 7 августа 1961 г. от имени группы белгородских туристов при посещении Бухенвальда [Ehrenbuch (1)].

Перформативный, т. е. направленный на определенные действия характер рассматриваемых записей, совершенно очевиден. Не случайно многие из них по своей стилистике напоминают текст коллективной клятвы, в то время как именно клятва стала одним из основных примеров перформативности высказываний в известных работах Джона Остина [Остин 1999]. В рассматриваемых записях нередко можно встретить фразы о том, что «порох нам необходимо держать сухим», а также призывы к общенациональной мобилизации («своим добросовестным трудом крепить экономическое и оборонное могущество нашей Родины») и международной консолидации («дружба и единство прогрессивного человечества всего мира никогда не позволят повторения подобных ужасов»). А слово *(по)клянемся* рефреном повторялось во многих записях, сделанных в разные годы посетителями из различных регионов СССР:

Туристы из Советского Союза, посетившие памятник жертв фашизма, с глубоким прискорбием чтят память погибших. *Клянемся бо-*

роться за дело мира во всем мире, чтобы не допустить больше прошлого. 10 июня 1960 г. [Ehrenbuch (1)].

Советские туристы — инженеры из г. Риги с ужасом рассматривали циничные злодеяния нацистов. Пусть же ужасы не дают покоя каждому свободолюбивому человеку, который должен все силы свои направить на борьбу с угрозой новой, ещё более ужасной войны. *Поклянемся* перед жертвами фашизма, что наши силы и стремления будут направлены на то, чтобы отстаивать мир во всем мире [Ibid.].

Брянщина проклинает фашизм! Память о погибших узниках Бухенвальда на века сохранится в наших сердцах. Никогда не бывает Бухенвальду. *Клянемся!* 20 января 1972 г. [Ehrenbuch (2)].

Характерно, что сходные по своей стилистике и логической конструкции записи содержатся в книгах отзывов, сделанных посетителями Зала воинской славы Мемориального комплекса на Мамаевом кургане в Волгограде¹⁰, часть из которых в 1980-е годы была опубликована на страницах тематического сборника «Голос сердец». Вот примеры некоторых таких записей:

Помним о вас, герои! У легенды есть продолжение, у героев — последователи. *Клянемся* быть верными вашей *клятве*.

<...>

Самый лучший венок памяти героев — это наш труд во имя светлого будущего Родины! Мы дадим нефть (нефтяники Тюмени, февраль 1975 г.)

<...>

Потомки! Лучшая память павшим — ваш честный и добросовестный труд во имя коммунизма! [Ростовщиков, Кандауров 1985: 41, 117, 128].

Однако, на наш взгляд, мобилизационная риторика и перформативная составляющая записей, сделанных советскими гражданами на территории Восточной Германии, имела особенный, «удвоенный» смысл. В первую очередь при посещении дружественной ГДР рассматриваемые тексты все же напоминали членам группы об их советской идентичности, а также призывали их к бдительности, которая не должна была ослабевать даже в окружении новых друзей (тем более, что в годы войны кто-то из этих друзей мог выступать как враг). И уже во вторую очередь мемориальные тексты ориентировали на активный труд и преданность курсу коммунистической партии и советского государства после возвращения на Родину.

¹⁰ Открыт в 1967 г., архитектор Е. В. Вучетич.

Громкое «Мы» как эхо войны

Если еще раз обратиться к процитированным выше записям из книг отзывов, сделанных в разные годы и во время посещения разных мемориальных объектов, можно заметить, что многие из них содержат местоимение *мы* и нередко даже начинаются с него. Идентификатор «Мы» подчеркивает именно коллективный, а не индивидуальный характер этих записей. Вместо конкретного списка посетителей мемориальных объектов в конце записей часто присутствуют деперсонализированные подписи, например, «делегация КПСС на X съезде СЕПГ», «дирекция поезда дружбы из Литовской ССР», «группа туристов из г. Николаева» и даже «группа советских чекистов». В то же время авторы записей нередко пытались как-то обозначить связь между этим коллективным «Мы» и общим логосом Войны и Победы. Так, туристы из Смоленской области подчеркивали, что они являются земляками сержанта Егорова, водрузившего знамя Победы над Рейхстагом [Gästebuch (2)]. Туристы из Белоруссии напоминали, что именно на белорусской земле в годы войны произошла страшная трагедия Хатыни [Книга отзывов], а представители Урала — о том, что с уральских заводов на фронт шли танки Т-34 [Gästebuch (4)]. Такая практика со временем только усиливалась и, по всей видимости, была характерна для тех групп, где преобладали представители послевоенного поколения, личная биография которых не давала конкретных точек соприкосновения с военным прошлым. Именно тогда в качестве связующего звена использовались люди-символы, места-символы, предметы-символы, заимствованные из метадискурса советской памяти о Великой Отечественной войне.

В целом можно констатировать, что практика оставления записей в книгах отзывов мемориальных объектов являлась одним из инструментов транслирования коллективной памяти о Войне и Победе и вместе с тем в определенной мере сама формировала эту коллективную память. Деперсонализация большинства записей свидетельствует о том, что личное «Я» играло второстепенное значение по сравнению с коллективным «Мы». И это не случайно. Во-первых, это помогало монополизировать сферу исторических представлений, сконцентрировать их вокруг единой мемориальной парадигмы, следуя строго в рамках «опорных точек» памяти, важность которых впервые обозначил еще Морис Хальбвакс [Хальбвакс 2005]. Во-вторых, это актуализировало включенные в дискурс исторической памяти проекции настоящего и будущего, повышало мобилизационный эффект. При коллективном авторстве высказывания его перформативное воздействие должно было автоматически распространиться на всех членов группы, а символически — на весь советский народ. В-третьих, обоснованность и право говорить не от своего лица («Я»), а от лица всего советского народа («Мы»), было задано парадигмой советской культурной дипломатии, когда оказавшиеся за рубежом граждане СССР играли роль «полпредов» своей страны. Наконец, применительно к представителям по-

слевоенного советского поколения, которых среди посетителей ГДР со временем становилось все больше и больше, деперсонализация исторической памяти служила своего рода компенсацией отсутствия личного военного опыта. Именно по этим причинам, на наш взгляд, выражая свое отношение к героическим и трагическим страницам Второй мировой войны, посетители мемориальных комплексов Восточной Германии в 1950–1980-е годы чаще всего писали «Мы», а не «Я».

Архивные источники

Книга отзывов — Книга отзывов почетных посетителей Музея истории капитуляции фашистской Германии в войне 1941–1945 гг. (Архив Германо-Российского музея Берлин-Карлсхорст).

Краткая справка 1976 — Краткая справка о политической эффективности советского туризма в ГДР в 1976 г. (Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р-9612. Оп. 3. Д. 1024. Л. 22–27).

Отчет о поездке 1978 — Отчет о поездке в ГДР группы туристов из Крымской области с 5 по 17 июля 1978 г. (Государственный архив Республики Крым. Ф. Р-3776. Оп. 1. Д. 2386. Л. 166–167).

Отчет о поездке 1986 — Отчет о поездке в ГДР группы туристов из Крымской области с 14 по 28 июля 1986 г. (Объединенный ведомственный архив Федерации независимых профессиональных союзов Крыма. Ф. Р-3776. Оп. 4. Д. 2941. Л. 3–7).

Ehrenbuch — Ehrenbuch der Nationalen Mahn- und Gedenkstätte Buchenwald. Bd. 1–3 (Gedenkstätte Buchenwald Archiv).

Gästebuch — Gästebuch Gedenkstätte der Befreiung auf den Seelower Höhen. Bd. 2, 4, 5 (Archiv der Gedenkstätte / Museum Seelower Höhen).

Литература

Баден 1987 — Баден Х. Город красных гвоздик // Турист. 1987. № 5. С. 38–39.

Быкова 2011 — Быкова Е. В. Модульный мемориальный текст как монументальная пропаганда // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. № 131. 2011. С. 131–137.

Гудков 2005 — Гудков Л. «Память» о войне и массовая идентичность россиян // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3. Цит. по электрон. версии. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/gu5.html>.

Дитце 1990 — Дитце Х. Приезжайте, будем рады // Турист. 1990. № 5. С. 38–39.

Конрадова, Рылеева 2005 — Конрадова Н., Рылева А. Герои и жертвы. Мемориалы Великой Отечественной войны // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3. Цит. по электрон. версии. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ko16.html>.

Кронгауз 1994 — Кронгауз М. А. Бессилие языка в эпоху зрелого социализма // Знак: Сб. ст. по лингвистике, семиотике и поэтике: Памяти А. Н. Журина. М.: Русский учебный центр МС, 1994. С. 233–244.

Мискиевич 1984 — Мискиевич И. Рукопожатие на века // Турист. 1984. № 10. С. 38–39.

- Орлов, Попов 2016 — Орлов И. Б., Попов А. Д. Сквозь «железный занавес». Руссо-туристо: советский выездной туризм в 1955–1991 годах. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016.
- Остин 1999 — Остин Дж. Как совершать действия при помощи слов // Остин Дж. Избранное / Пер. с англ. Л. Б. Макеевой, В. П. Руднева. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 13–138.
- Памятка 1981 — Памятка для ответственных руководителей групп советских туристов. М.: Центр. реклам.-информ. бюро «Турист», 1981.
- Попов 2013 — Попов А. Д. Экспорт советской модели выездного туризма: случай разделенной Германии // Вестник Пермского университета. Сер. История. 2013. Вып. 3. С. 155–165.
- Ричер 1986 — Бухенвальд: Экскурсия по Национальному мемориалу: [Фотопутеводитель] / Сост. Б. Ричер. Эрфурт: Б. и., [1986].
- Ростовщиков, Кандауров 1985 — Голоса сердец: Сб. / Сост. В. Б. Ростовщиков, И. М. Кандауров. 2-е изд. Волгоград: Ниж.-Волж. книж. изд-во, 1985.
- Сенявская 1995 — Сенявская Е. С. Героические символы: реальность и мифология войны // Отечественная история. 1995. № 5. С. 30–44.
- Склокіна 2011 — Склокіна І. Є. Пам'ять про Другу світову війну та нацистську окупацію України в повсякденних практиках радянського суспільства (1953–1985) // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. 2011. № 982: Сер. Історія. Вип. 44. С. 199–219.
- Хальбвас 2005 — Хальбвас М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3. Цит. по электрон. версии. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>.
- Щербакова 2001 — Щербакова И. Бухенвальд — лагерь-музей // Информационный бюллетень / Междунар. ист.-просвет., благотворит. и правозащит. общ-во «Мемориал». № 22. 2001. Цит. по электрон. версии. URL: <http://www.memo.ru/about/bull/b22/60.htm>.
- Юрчак 2014 — Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М.: Нов. лит. обозрение, 2014.
- Oushakine 2013 — Oushakine S. Remembering in public: On the affective management of History // Ab Imperio. № 14. 2013. P. 269–302.
- Statistisches Jahrbuch 1963 — Statistisches Jahrbuch der DDR. 1963. Berlin: Deutscher Zentralverlag, 1963.
- Statistisches Jahrbuch 1990 — Statistisches Jahrbuch der DDR. 1990. Berlin: Deutscher Zentralverlag, 1990.

WAR AND WE: HORIZONS OF CULTURAL MEMORY IN MEMORIAL TEXTS OF THE LATE SOVIET PERIOD

Popov, Alexey D.

PhD (Candidate of Science in History)

Researcher, Project “Soviet cultural diplomacy during the Cold War (1949–1989)”,

South Ural State University (National Research University)

Russia, 454080, Chelyabinsk, Prospect Lenina, 76

Tel.: +7 (351) 267-99-00

E-mail: popalex79@mail.ru

Abstract. In this article, we analyze the contents of entries made by Soviet citizens in visitors' books of the three largest memorial complexes in East Germany devoted to the events of World War II: the National Museum Buchenwald, the Seelow Heights Memorial Site and Museum, and the Museum of the History of the Unconditional Capitulation of Fascist Germany at Berlin-Karlshorst. On the basis of these sources the author draws conclusions regarding Soviet memorial culture of the postwar period and the interrelationship between the memorial practices of Soviet citizens abroad and cultural diplomacy. The most important distinctive features of these samples of memorial discourse were publicity, ritualism, performativity, emotional saturation, and the displacement of the historical context by topical issues of the present and the future.

Keywords: historical memory, memorial complex, international tourism, cultural diplomacy, visitors' books, World War II, East Germany, the USSR

References

- Baden, H. (1987). Gorod krasnykh гвоздик [City of red carnations]. *Turist* [Tourist], 1987(5), 38–39. (In Russian).
- Bykova, E. V. (2011). Modul'nyi memorial'nyi tekst kak monumental'naia propaganda [Modular memorial text as monumental propaganda]. *Izvestiia Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta imeni A. I. Gertsena* [Bulletin of the Herzen State Pedagogical University of Russia], no. 131, 131–137. (In Russian).
- Dittse, H. (1990). Priezhaite, budem rady [Welcome, we will be glad]. *Turist* [Tourist], 1990(5), 38–39.
- Gudkov, L. (2005). "Pamiat'" o voine i massovaia identichnost' rossiian ["Memory" of war and the mass identity of Russians]. *Neprikosnovennyi zapas* [NZ: Debates on Politics and Culture], 2005(2-3). Retrieved from <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/gu5.html>. (In Russian).
- Khal'bvaks, M. (2005). Kollektivnaia i istoricheskaia pamiat' [Collective and historical memory]. *Neprikosnovennyi zapas* [NZ: Debates on Politics and Culture], 2005(2-3). Retrieved from <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>. (In Russian).
- Konradova, N., Ryleva, A. (2005). Geroi i zhertvy. Memorialy Velikoi Otechestvennoi voiny [Heroes and victims. Memorials of the Great Patriotic War]. *Neprikosnovennyi zapas* [NZ: Debates on Politics and Culture], 2005(2-3). Retrieved from <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ko16.html>. (In Russian).
- Krongauz, M. A. (1994). Bessilie iazyka v epokhu zrelogo sotsializma [The powerlessness of language during the era of mature socialism]. *Znak: Sbornik statei po lingvistike, semiotike i poetike: Pamiati A. N. Zhurinskogo* [Sign: A collection of articles on linguistics, semiotics and poetics: In memoriam of A. N. Zhurinsky], 233–244. Moscow: Russkii uchebnyi tsentr MS. (In Russian).
- Miskievich, I. (1984). Rukopozhatie na veka [A handshake for the ages]. *Turist* [Tourist], 1984(10), 38–39. (In Russian).

- Orlov, I. B., Popov, A. D. (2016). *Skvoz' "zheleznyi занавес". Russo-turisto: sovetskii vyezdnoi turizm v 1955–1991 godakh* [Through the “Iron Curtain”. “Russo turista”: Soviet outbound tourism during 1955–1991]. M.: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki. (In Russian).
- Ostin, Dzh. (1999). *Kak sovershat' deistviia pri pomoshchi slov* (Transl. by L. B. Makeeva, V. P. Rudnev from: Austin, J. (1962). *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press). In Ostin, Dzh. *Izbrannoe* [Selected works], 13–138. Moscow: Ideia-Press; Dom intellektual'noi knigi. (In Russian).
- Oushakine, S. (2013). Remembering in public: On the affective management of history. *Ab Imperio*, 14(1), 269–302.
- Pamiatka dlia otvetstvennykh rukovoditelei grupp sovetskikh turistov* [Instruction for responsible heads of groups of Soviet tourists]. (1981). Moscow: Tsentr. reklamno-informatsionnogo biuro “Turist”. (In Russian).
- Popov, A. D. (2013). Eksport sovetskoi modeli vyeznogo turizma: sluchai razdelennoi Germanii [Export of the Soviet model of outbound tourism: the case of divided Germany]. *Vestnik Permskogo universiteta. Ser. Istoriia* [Bulletin of the Perm university], 23(3), 155–165. (In Russian).
- Richer, B. (Ed.) (1986). *Bukhenval'd: Ekskursiia po Natsional'nomu memorialu: Fotoputevoditel'* [Buchenwald: Excursion around the National memorial: Photoguide]. Erfurt: [n. p.]. (In Russian).
- Rostovshchikov, V. B., Kandaurov, I. M. (Eds.) (1985). *Golosa serdets* [Voices of hearts]. (2nd ed.): Volgograd: Nizhne-Volzhskoe knizhnoe izdatel'stvo. (In Russian).
- Seniavskaia, E. S. (1995). Geroicheskie simvoly: real'nost' i mifologiiia vojny [Heroic symbols: reality and mythology of war]. *Otechestvennaia istoriia*, 1995(5), 30–44. (In Russian).
- Shcherbakova, I. (2001). *Bukhenval'd — lager'-muzei* [Buchenwald — the camp-museum]. *Informatsionnyi biulleten'* [Mezhdunarodnoe istoriko-prosvetitel'skoe, blagotvoritel'noe i pravozashchitnoe obshchestvo “Memorial”] [Informational Bulletin of MEMORIAL: An International Historical, Educational, Human Rights and Charitable Society], no. 22. Retrieved from <http://www.memo.ru/about/bull/b22/60.htm>. (In Russian).
- Sklokina, I. E. (2011). *Pam'iat' pro Drugu svitovu viinu ta natsists'ku okupatsiiu Ukraïni v povsiakdennikh praktikakh radians'kogo suspil'stva (1953–1985)* [Memory of World War II and Nazi Occupation in Everyday Practices of the Soviet Society (1953–1985)]. *Visnik Harkivs'kogo natsional'nogo universitetu imeni V. N. Karazina* [Bulletin of the Karazin Kharkov national university], no. 982, ser. *Istoriia* [History], iss. 44, 199–219. (In Ukrainian).
- Statistisches Jahrbuch der DDR* (1963). Berlin: Deutscher Zentralverlag. (In German).
- Statistisches Jahrbuch der DDR* (1990). Berlin: Deutscher Zentralverlag. (In German).
- Yurchak, A. (2014). *Eto bylo navsegda, poka ne konchilos'*. *Poslednee sovetskoe pokolenie* [Everything was forever, until it was no more: The last Soviet generation]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

POPOV, A. D. (2016). WAR AND WE: HORIZONS OF CULTURAL MEMORY IN MEMORIAL TEXTS OF THE LATE SOVIET PERIOD. *SHAGI / STEPS*, 2(4), 96–113

А. А. ПРИГАРИН

Пригарин Александр Анатольевич

доктор исторических наук

доцент, кафедра археологии и этнологии Украины,

Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова

Украина, 650100, Одесса, ул. Щепкина, 12

Тел.: +38 (050) 569-10-67

E-mail: prigarin_alexand@mail.ru

«НАРОДНЫЕ ПРЕДАНИЯ» И «ИСТОРИОГРАФИЯ»: УРОВНИ ИСТОРИЧЕСКОГО (СО)ЗНАНИЯ ЛИПОВАН¹

Аннотация. На основе этнографических полевых записей анализируется структура исторической памяти русских старообрядцев (липован) Придунавья. Эти записи сопоставляются с письменными данными и документальными свидетельствами; исторические сюжеты преданий старообрядцев анализируются как часть народного мировоззрения.

Ключевые слова: старообрядцы, историческое сознание, Придунавье

В современной науке бурно обсуждаются вопросы, связанные с исторической памятью, с особенностями ее функционирования, с механизмами ее трансляции, с соотношением ее форм и уровней и т. д. Некий теоретический синкретизм данной категории позволяет вольно трактовать феномены рефлексии о прошлом. Ученые осознают социальность (коллективность) данного явления², в силу чего реконструкции ведутся в рамках концептуальных проекций, имеющих, как правило, авторско-индивидуальное происхождение. Несмотря на потенциальную популярность/массовость

¹ Исследование базируется на эмпирическом экспедиционном материале, который уже был большей частью опубликован [Пригарин 2005–2006; 2008b; 2010; Пригарин 2007]. Однако я не смог избежать соблазна вернуться к нему в рамках изложения многолетнего проекта по изучению феномена исторической памяти в традиционалистской среде старообрядцев Украины, Румынии, Молдовы и Болгарии. Данная этноконфессиональная общность в различные периоды своего существования именовалась *некрасовцами* (преимущественно с середины XVIII по середину XIX в.) или *липованами* (с 1860-х годов по настоящее время). Сегодня оба названия продолжают бытовать параллельно, выполняя внутригрупповые дифференцирующие функции.

² См., например: [Репина 2003: 10; Савельева, Полетаев 2003: 249–291] и т. д.

подобных идей, исследователям нередко приходится оперировать эмпирическим многообразием пониманий одних и тех же слов или символов. В силу этого радует обращение к феномену исторической памяти специалистов не по «личностному», а по контекстуальному бытованию смыслов — этнологов, фольклористов и т. д. Именно представители этих дисциплин, имеющие дело с «народным» сознанием, могут ставить проблему многовекторности ментальности и практик, а также вычленять факторы воспроизводства исторического (со)знания.

Все мы, от школы до вузов, получаем определенные данные о прошлом как исторической системе, однако применение им находим сугубо индивидуально. Стоит ли выдавать диплом историка каждому, кто прослушал курс лекций по отечественной истории? При этом каждый из нас обладает элементарными знаниями о биографическом опыте своей семьи/рода, об этапах прошлого своей «малой родины» и т. д. Можем ли мы тогда выступать ценными источниками, неизбежно разрушающими гранд-нарратив образовательной версии истории?!

Вряд ли я смогу здесь предоставить исчерпывающие ответы на эти вопросы. Хотя само стремление их артикулировать, видимо, актуально для современной гуманитарной корпорации и общества в целом. Как профессиональный историк я осознал, что полисемантичность «истории» приводит к интегральному сосуществованию в одном этом понятии как минимум трех уровней практик: бытового, образовательного и исследовательского. Сама жизнь приводит к размытости границ этих уровней. Поэтому говорить, что сегодняшние историки в ответе за будущие поколения и за их знание прошлого, как минимум наивно.

Представляется перспективным исследование, как функционирует историческое сознание в общности, которая изначально отсутствовала бы в профессиональных и образовательных версиях истории. Такая модель характеризуется архаичностью и свойственна бесписьменным/дописанным народам. Однако условное большинство населения современной Европы относится к группам, которые вполне грамотны, при этом пережитый ими опыт не находит должных рефлексий в «национальных нарративах». Устно-мифологический характер опыта может быть даже кодифицирован некими маргиналиями, однако они продолжают находиться на периферии государственных историй. Если угодно, их прошлое выступает как украшение или фольклорное отклонение от «нормального» изложения «Ее Величества Клио».

Одной из таких многочисленных групп являются старообрядцы, которые выступали активными субъектами российского (и не только) исторического процесса, но так и не стали объектами внимания в учебниках или обобщающих трудах по официальной истории. Сначала этому препятствовало религиозное диссидентство старообрядцев, затем — их социальная инородность...

С 1998 г. я провожу экспедиционные работы в среде одной из региональных групп старообрядцев — липован Украины, Молдовы, Румынии и Болгарии. Ее пограничное положение сочетается с динамикой частых изменений политических режимов. В результате группа оказалась «вне времени и пространства»: она никак не отразилась в «официальных» версиях истории. В этих условиях вплоть до недавнего времени книжная, по сути, культура оказалась фольклорной в отношении своей исторической памяти. Печатно-рукописные варианты прошлого старообрядцев немногочисленны и повторяют все жанровые особенности устного творчества.

Таким образом, сложилась парадоксальная ситуация. Несмотря на наличие у старообрядческого сообщества сакральных вариантов своей истории, оно оказалось на периферии государственных нарративов; его фактический прошлый опыт оказался «в плену» бытового сознания.

За годы исследований я накопил корпус преданий исторического цикла, фиксирующих народные представления о происхождении группы, о ее современном названии, об истории отдельных поселений. Наряду с этим предметом моего исследования стала научная историография, посвященная этим же темам. Возникла идея провести компаративный анализ «документальных» и «бытовых» версий исторического знания. Такое сравнение вряд ли было бы продуктивным в категориях механического противопоставления: наука черпала свои данные из «поля», а последнее, в свою очередь, внимательно отслеживало публиковавшиеся учеными источники, пропуская их через свой мировоззренческий фильтр.

Историческая память в среде старообрядцев функционирует как многообразная вариативность преданий. Обратим внимание лишь на две важные особенности: предания восполняли дефицит социализирующих знаний, а также позволяли обосновать права на историческое бытование.

«Фольклор в науке»: исследовательское измерение народных преданий

Предметом внимания в статье стали представления современных старообрядцев о переселении на Дунай и о возникновении их анклавов. Это фольклорные тексты различных жанров (сказки, легенды, предания, бывальщины и т. д.), которые объединяет лишь тема — происхождение группы. От рассказчиков излагаемые сведения отделяют не менее полутора сотни лет или три-пять поколений. В современной устной истории или фольклористике такие ситуации относят к мифологическим, а не «документальным» нарративам.

Описываемая группа (старообрядцы Придунавья) издавна представляет широкие возможности и одновременно ряд сложностей для исследователей. Исторические предания самих липован и некрасовцев активно собирались начиная с XIX в. Многие из этнографических описаний группы основаны непосредственно на устных сведениях — например, рабо-

ты Ф. В. Тумилевича, посвященные фольклору некрасовцев [Тумилевич 1958a; 1958b; 1961], исследование [Смилянская, Денисов 2007], в котором исторические легенды привлекаются к анализу книжности и церковной культуры, а также монография [Анфимова 2007], посвященная бывальщине как культурному феномену липован Буковины. Исторической памяти липован посвящена работа [Липинская 1997]. Несмотря на то что в данных работах обильно приводятся ссылки и на другие типы источников, предания не только не теряются среди них, но и занимают существенную роль в выстраивании исследовательских текстов.

Основные, четко формулируемые вопросы истории группы — откуда, кто и почему появилось то или иное село, как сформировалась группа в целом, какова этимология названий *некрасовцы* и *липоване*. Ученые даже не обращают внимания на тот факт, что на другом уровне академическим стилем они повторяют устные данные. В результате справедливой и заслуженной во всех смыслах эмансипации самосознания группы на ее экспертной совести остаются теории и концепции исследователей. Вместе с эмпирическим материалом из «поля» импортируются векторы рефлексий.

Аналогичная ситуация наблюдалась и ранее. Например, П. И. Мельников [Мельников 1994: 46–48] и Н. И. Субботин [Субботин 1994: 58–63], несмотря на принципиальную разницу в своих методологических подходах и аксиологических оценках старообрядчества, не только активно привлекали народные предания (например, о возникновении липован в Буковине), но и «шли за ними» в своих построениях.

Отсутствие должного корпуса других свидетельств, а также методологическая неразработанность критики источников «устного» круга привели к сложной ситуации, а именно к однозначному доверию фольклорным данным и отношению к ним как абсолютным. Доминантой как критики источников, так и отбора материала стало восходящее еще к Ф. И. Буслаеву и В. Ф. Миллеру представление о том, что сказочная и мифологическая жанровые формы непременно несут в себе историческую реальность. Такое видение предопределило то, что задачей исследователей стало стремление «расчистить» ядро = исторический факт; весь сложный контекст фольклора был подчинен поиску «факта». «Сюжетам присущ анахронизм, — пишет Ф. В. Тумилевич, — так как часто факты, события, мотивы, рожденные в разное время, оказываются составными комплексами одного предания. Рассказы преимущественно являются небольшими повествованиями, поэтизирующими (разрядка моя. — А. П.) всю историю некрасовцев» [Тумилевич 1961: 20]. Находясь в зависимости от такого определения, сложно увидеть в устных данных их функциональность. Память не столько избирательно просеивает и сохраняет событийно-фактологическую часть прошлого, сколько «поясняет» настоящее для рассказчиков и слушателей.

Но к такому пониманию фольклористика пришла немного позднее. Кроме того, привлекательна и саморефлексия собирательской работы — понимание ее результатов как фиксации не столько folk-lore, сколько

trial-loge³ (контактных историй, порожденных встречей двух коммуникационных моделей — исследователя и носителя исследуемой культуры). Особенно это актуально для текстов старообрядческих сообществ (в том числе липован и некрасовцев), замкнутость и скрытность которых по отношению к внешней среде может считаться хрестоматийной. Показательно, что большинство письменных данных по истории группы имеет явно внешнее происхождение: они составлены на основе расспросов/допросов старообрядцев. Очевидна ангажированность такого рода свидетельств, преломленная порой через некомпетентность собирателя. Ср., например, типичную «автобиографию» некрасовца Дениса Иванова, изложенную им в показаниях на следствии в 1811 г.:

Прежде сего жительство имел за Дунаем в селении Когарман <...> в Молдавии от коль зашел за Дунай неупомнит, а сего 1811 г. а марта 20-го дня пришел на жительство в крепость Измаил⁴.

Тут и неточность фиксатора (Когарман — Караарман), и лукавство рассказчика («от коль зашел за Дунай неупомнит»).

Логика, согласно которой абсолютизируется реалистичность фольклорных сюжетов, приводит к тому, что концепты и даже язык информанта обуславливают научные построения. Например, противостояние «липоване — некрасовцы», отражавшее в устных текстах бытовую оппозицию локальных сообществ в Анатолии рубежа XIX–XX вв., переносится на другие регионы и периоды. Примеры такого поиска «истинных» некрасовцев встречаем в работе [Сень 2002]; ср. также попытку разделить общий культурный фонд на некрасовскую и липованскую части [Москетти-Соколова].

Стоит обратиться к фундаментальным исследованиям этноконфессионального фольклора. Знакомство с работами [Чистов 1967; Никитина 1993] и т. д. убедительно показывает операционные возможности фольклорного круга источников. В частности, отмечается, что данные тексты следует рассматривать как функциональные явления культуры — генерирующие, консервирующие, регламентирующие, охранительные [Никитина 1989: 152–153]. Даже в ситуации интервью «главная цель “человека рассказывающего” зачастую состоит не в изложении содержания рассказа, а в удовлетворении определенных социальных или психосоматических потребностей (сообщение “подразумеваемого значения” (intended meaning), утверждение своего статуса, снятие стрессовой ситуации, адаптация трансперсонального опыта и т. д.)» [Панченко 2004: 49]. Таким образом, становятся важными и содержательными как сам факт, так и его контекст, т. е. значения, которые определенный сюжет имел/имеет для носителя культуры.

³ Обоснование термина см. в [Панченко 2001; 2004: 48–53].

⁴ Измаильский архив (г. Измаил Одесской обл.). Ф. 514. Оп. 1. Д. 4. Л. 37об.

Аналогичное «относительное» значение формируется в направлении oral history, или устной истории. Один из авторитетнейших ученых этого направления Пол Томпсон пишет: «Пока ученые исследуют исторических персонажей на расстоянии описания жизни, взглядов и действий, это всегда связано с риском искажений, влиянием опыта и воображения самого историка, — как своего рода научная форма беллетристики. Устные свидетельства, превращая “объекты” исследования в “субъектов”, позволяют создать не только более богатую, яркую и захватывающую, но и более достоверную (разрядка моя. — А. П.) историю» [Томпсон 2003: 121–122]. Бурное развитие этого трансдисциплинарного опыта приводит и к новым жанрово-функциональным характеристикам такого рода нарративов: наряду с «легендой» или «преданием» к ним начинают применять фольклористические термины «меморат» и «фабулат». Ученые историографии преодолевают депрессивное отношение к стадильно недоразвитым формам исторического сознания, предшествующим историографии [Урсу 1989]. Успешность применения данных устной истории выражается через демократизм, аутентичность, уникальность, массовость и компактность. Проблема истинности была решена еще ранее профессиональными источниковедами: «Нет, и не может быть оказано предпочтения одному источнику перед другим, в смысле его достоверности, только потому, что один источник — это акт, а другой — рассказ современника. Проблема достоверности видовым различием решена быть не может» [Пушкарев 1975: 228–229].

С таких позиций уже написаны современные исследования старообрядцев Юго-Восточной Европы [Смилянская, Денисов 2007; Сморгунова 2009; Данилко 2008; 2009]. Продуктивно использован аналогичный корпус источников для анализа самого «ритуала повествования» и его роли в народной культуре [Анфимова 2007: 131–192].

В силу сказанного вряд ли стоит, анализируя историческое (со)знание старообрядцев на Дунае, исходить из их представлений о достоверности. Предания позволяют выявить форму отражения персонажей и фактов истории, а также их функциональность для современных нам носителей данного варианта культуры.

Итак, мы будем иметь дело с несколькими уровнями реальности. Это поможет снять «шлимановское» противоречие поиска реликтового архетипа: объективность не может транслироваться напрямую такими жанрами фольклора или кодами ментальности. Первый уровень исторического прототипа относится к бывшему событию/процессу. Эта реальность всегда выступает «планом-содержанием» для общественного сознания. Но сложно понять, какие именно факты, в каком наборе и в каком качестве войдут в конструкцию истории. Формат отбирается и преобразуется через фильтр эпического повествования (уровень контекстуальной реальности рассказа). И, наконец, невозможно игнорировать уровень рассказчика и его восприятия прошлого, а также его фольклорную культуру. Выбирая форму по-

вестования, он нередко творчески обрабатывает и приспособливает нарратив к своему времени. Эти три уровня могут быть разведены и жанрово: мифологема, меморат и фабулат.

«Наука в фольклоре»: бытование текстов в народной среде

Важными являются ситуации актуализации такого рода фольклора. Первым из выявленных планов является вертикаль передачи текста — его воспроизводили в процессе обмена мнениями представители старшего поколения, а младшие слушали их рассказы [Анфимова 2001]. В результате обосновывается специфичность группы и конструируется основа миропонимания. Вторым не менее устойчивым моментом является указание на книжное/письменное происхождение этой информации, даже если она транслировалась устно. За годы работы среди липован мне и моим коллегам не раз приходилось слышать следующее почти формульное суждение — мол, была такая книга у старика (дьяка, деда и т. д.), так вот в ней всё было написано: и кто мы, и откуда, и когда пришли. Эта книга «появлялась» в рассказе, когда затрагивались моменты объяснения дня сегодняшнего и эсхатологии. Обязательным было указание на книжную предсказанность современных событий. Дальше, как в детективе, сколько я ни искал эту «книгу», найти ее не удавалось — всегда оказывалось, что ее увез в город «чужой» человек (справедливости ради стоит отметить, что нередко указывались ученые). Удалось обнаружить лишь несколько рукописей историческо-летописного содержания — эклектические произведения XX в. (см.: [Александров 2002; Пригарин 2005]).

Другими «героями» таких рассказов могли бы быть всевозможные эсхатологические рукописи и сборники, пользовавшиеся особым авторитетом в старообрядческой среде. Исследователи книжности липован и некрасовцев отмечали наличие книг подобной направленности в собраниях и церквей и отдельных семей [Агеева и др. 1987].

Упомяну также традиционные записи на полях книг. В каждой старообрядческой семье хранились Псалтырь, Часослов и т. д., в которых записывались важнейшие события в жизни села, церкви, дома⁵. Несмотря на разнородность и фрагментарность информации «на полях», из нее можно синтезировать общую «Историю» (подробнее см.: [Пригарин 2008a]). Подобные заметки могли также стать объектом рассуждений стариков, отсюда повод для воспоминаний о книге, «где всё описано». Сакрализация книжных знаний — типичная черта культуры старообрядцев (см.: [Никитина 1993]). Если есть священная история, то должна быть и ее земная версия.

Можно предположить также, что для старообрядческой среды в целом характерно соотношение история — эсхатология. Приведу лишь один яркий пример:

⁵ Это характерно для старообрядческой культуры в целом (см., например: [Поздеева 1978; Леонтьева 2004; Бураева 2003: 44–51]).

Но придеть время — так говорится в Б о ж и и м П и с а н и и (разрядка моя. — А. П.), что все соберутся наши обратно у святую Россию. И подымится Россия, так же как она была при Иоанне III — святая во святых. Потому сказали: «Иж када Россия воссияетъ, када приметъ свою древнюю православную веру, кады она свой путь найдетъ настоящий. Вот тада она может воссиять, тада будетъ всем зависть как она может жить — такая богатая страна» (астраханские липоване [Паунова 2001: 188]).

Вера в письменный формат истины характеризуется своеобразным симбиозом сакрализации прошлого с оптимизмом собственной исключительности, свойственной эсхатологическим воззрениям.

В некрасовской группе аналогичным образом обстоит дело с «Книгой Игната», или «Заветами Некрасова». Этот кодекс обычного права в сочетании с сюжетами исторического, нравственного, религиозного и социального характера считался записанным. Его якобы видели многие из исследователей начиная с XIX в. [Иванов-Желудков 1866: 440; Чайковский 1891: 109; Минорский 1902: 42], но все его варианты известны лишь по устным данным. Письменная фиксация этого документа — лишь реликтовые явления⁶ или результат собирательской (т. е. внешней) работы уже в XX в. [Тумилевич 1961: 169–179]. Авторитетный фольклорист Ф. В. Тумилевич убедительно показал, что «Заветы» не являются застывшим корпусом, а постоянно обновлялись в зависимости от контекста, сохраняя общность названия. Он же впервые указал на фактическое отсутствие письменной формы — «исчезновение» «Книги Игната» само по себе уже является фольклорным сюжетом [Там же: 256].

Таким образом, несмотря на очевидную важность исторической реальности в сознании группы, очевидна периферийность этой реальности — она располагается «на полях» сакральной истории. Вместе с тем эти припоминания прошлого в качестве прецедентов обслуживают мотивацию современности и конструируют будущность. Синтез истории старообрядчества в сочетании с актуальной для рассказчика реальностью имеет дидактическую и социализирующую составляющие. Этот синтетический материал направлен на мотивацию групповой идентичности, и нет оснований полагать, что рассказывание важно лишь для детей и подростков. Возможно, такие катехизисные диалоги рассматривались и как интегрирующее социум действие. Об этом свидетельствует то, что в них включались обсуждение спорно-судебных случаев, а также рассказы о девиантном поведении (нарушение постов, несоблюдение праздников, норм, в частности

⁶ Например, Е. А. Агеевой и Н. Г. Денисову недавно удалось зафиксировать такую запись некрасовца В. Н. Санича на листах Следованной Псалтыри. Аналогично в 1944 г. Ф. В. Тумилевич видел записанными до сорока «Заветов» на полях рукописного Евангелия [Тумилевич 1961: 256]. Обращает на себя внимание тот факт, что в обоих случаях эти тексты включены в сакральные книги, не являясь при этом собственно книгой.

брачных, и канонов, курение табака и т. д.). Включение данных сюжетов вряд ли было простым морализирующим приложением.

Попробуем обобщить характерные свойства исторических преданий о переселении на Дунай, благо тексты уже введены в научный оборот. Здесь мы можем остановиться исключительно на типологических признаках и на их функциях в сравнении с историографическими построениями.

Основным мотивом рассказов о переселении старообрядцев является спасение души/поиск благочестия. Он выступает в двух основных вариантах, связанных с концептами «земли обетованной» (*Беловодье — Град Некрасов*) и «гонений на веру». Обе эти легенды уже становились объектом серьезных исследований. Их анализ с позиций социального подтекста привел к выводу о бытовании «народных утопий», которые содержали одновременно религиозно-мифологическую составляющую и антифеодальный протест [Чистов 1967; Покровский 1974]. Сейчас активно разрабатывается идея о непосредственном воплощении подобных мифологем в историческом опыте группы, а также в ее социальном обустройстве и выживании (см., например: [Липинская 1996: 35–47; Данилко 2002: 94–97; Дутчак 2006; 2007]).

Вера в существование Беловодья или его аналога побуждала старообрядцев к активным поискам «святой земли». Можно отметить, что на первоначальных этапах эти поиски нередко приводили к походу за праведными иереями и архиереями. При этом иррациональные цели приводили к вполне реальным результатам — именно благодаря таким процессам сформировались старообрядческие общины Польши, Урала, Сибири, Дальнего Востока и т. д. У старообрядцев Подолья, Буковины, Добруджи, Анатолии «святая земля» более известна как *Город Некрасова* (ср. *Град Божий, Новый Иерусалим*)⁷. Даже беглого сравнения достаточно, чтобы убедиться в идентичности этих топосов Беловодью⁸. Возможно, поиск Беловодья являлся одной из мотиваций скитаний старообрядцев в XVIII–XIX вв., трудно объяснимых с других позиций. Видимо, поиском «Града Божьего» объясняются и переселения липован и некрасовцев на Дальний Восток (начало XX в.), и их возвращение в пределы России (1910–1912, 1923–1925, 1947 и 1962 гг.), и эмиграция в Китай и США. О том, что на Дунае знали восточный путь «на Беловодье» и активно сотрудничали с беглопоповцами других регионов в поиске «святой земли» на юге, достоверно свидетельствует источник 1850-х годов [Болтин 1866].

⁷ Об истоках подобных представлений и их восприятию старообрядцами см.: [Якименко 1995; Езеров 2005: 52–53].

⁸ Мнение Ф. В. Тумилевича о нетождественности этих вариантов социальных утопий [Тумилевич 1961: 259–260] скорее всего обусловлено современной ему тенденцией разделять религиозную и социальную реальности. Специфичность легенд о Городе Некрасова несомненно проявляется в его организованном поиске казаками. Но и сами сюжеты, и «маршруты», и представления о «городе правильной жизни», и т. д. явно близки представлениям о Китеж-граде, Беловодье и др.

Легенды о городе/стране, где господствует благочестие, записаны во множестве региональных вариантов. Так, еще в начале XX в. один из казаков в Конье (Анатолия) рассказывал В. А. Гордлевскому:

Сказывали мадъевские казаки (казаки острова Мады на Бей-Шехирском озере) «...», что есть за Багдад-рекою большой остров, а на том острове живут православные русские. Раз поехали к ним казаки на «пузырях», да поднялся сильный ветер, так и не могли пристать они к берегу, хотя и слышали церковный звон. Сами-то они ездят в город, а до себя никого не допускают. Был еще казак; ему как-то удалось, следом за женщинами, покупавшими в городе провизию, добраться до острова. Когда старцы острова узнали, что он — русский, его впустили, но казак никак не мог известить своих товарищей о месторасположении острова [Гордлевский 1912: 5–6]⁹.

Для нас принципиальной является историческая связь между фольклорной формой и социальными условиями. Изменение последних приводит к нарастанию эсхатологических настроений. Именно такой тип линейности времени — от сакрального прошлого к профанному настоящему и апокалипсису в будущем — характерен как для ритуальной практики, так и для историософии старообрядцев.

В уходе за пределы родной земли старообрядцы видели единственно возможный акт протеста:

Этот Никон-патриарх начал бить, резать людей как попал. Палил людей, запирали их у холодные ямы, закапывали живых. Ну и когда это он патриарх лупил как попал — люди бежали куды попали. То они у леса куды, то на Север самый холодный, то бежали в Латвию, то в Рамынию. Люди не бросали Божию книгу. Оне и кресты все — чисто что было, оне никто не оставил. Спасли свою жизнь, и спасали свою веру-исповедание, и спасали свой закон, христианскую веру-исповедание всех Таин Божия Христова от Христова рождения, которые принял князь великий государь Святой Владимир [Паунова 2001: 183].

Мало того что идеи поиска «святой земли», возможно, обусловили формирование группы; бытование нарративов о Беловодье также связано с объяснениями своего происхождения. Обращает внимание почти прозрачная связь представлений о «Граде Небесном» (опускаю варианты его наименования) и о признаках конца света. Показательно, что эпитет *белый* часто встречается в топонимии юго-западного региона проживания старообрядчества: *Белая Криница* (ныне Черновицкая область Украины)¹⁰, *Бе-*

⁹ См. варианты: [Смирнов 1896: 15; Тумилевич 1961: 153–155, 187, 190–192 и др.; Анастасова 1998: 32–41].

¹⁰ В конце XIX в. Белую Криницу сами липоване называли «Новым Иерусалимом» [Воловей 1892: 258–259].

лое море (Мраморное море); по данным А. С. Пругавина, в 1830-е годы в Турции на острове, расположенном на лимане «реки Захарна» (вероятно, Сакарья или Марица), действовал монастырь под названием *Белый Камень* [Пругавин 1904: 176].

Еще один показательный факт — поиски «святой земли» не закончились в XIX в.:

Прадед мой, Платон, с Савой Бородатым, из Новенького, и из Тульчи, Камня хлопцы в Арабию пошли, в Турцию. Хороших мест ходили шукать, ан нет — повернулись [СВГ].

Подобные поиски «благочестивой земли» могут быть рассмотрены как мотивы конфессиональных миграций в юго-западном направлении. Они вписывают реальные события переселений в религиозно окрашенный концепт «исход–дорога–обретение», оформляя миграции, а во многом и предопределяя их. Осознание таких поисков шло на уровне причин переселений, а потом в сжатой форме вошло в предание. Уже из народной памяти оно было актуализировано современной историографией, объясняющей пути миграций конкретной географией (словно сакральный топоним имел четкие топографические параметры).

Второй важный концепт в исторических преданиях — «преследования за веру». В рассказах на эту тему конкретизируются подробности, где проходили гонения и откуда вышли первые поселенцы. Жанры таких нарративов разнообразны: всевозможные мемораты и фабулаты о прошлом некрассовцев и липован, о возникновении и деятельности отдельных поселений, церквей и монастырей, о биографии отдельных семей и личностей. В жанровом отношении единство отсутствует; часто исторические факты передаются в форме сказок, бывальщин и т. д. При всем формальном многообразии прослеживается устойчивая (формульная) семантическая линия: «плохой герой — притеснения — бегство — хороший герой — обоснование на новых землях». Характерный пример такого рассказа:

Царь Пётр сказал: «Или бороду брите, или курите». А они, православные христиане, сильно религию исправляли. Надо уезжать, и уехали на лодках с парусами. Оне парусами, парусами, парусами и перебрались туды, чуть ниже Переславу (болгарское село Мальк Преславец. — *А. П.*). И когда чума их напала, они — на один остров, называется Гаромуд-остров. И переехали трошки сюды, и опять... Тогда был паша́, турецкое время, нали (болг. 'так'. — *А. П.*), было. И они приехали, тут называется Калмацури. Железный Яр. У них хворь случилася, эпидемия. Тутатка, нали, были пастухи-татары, а Осман-паша переехал туды и говорит: «Уезжайте отседова». А тут вода была... А наши все рыбалки були, им он говорит: «Даю вам кому сколько хотим земли». Они переехали сюды, а татары испужались и ушли [КСА].

Эти подробности подтвердились секретными донесениями И. П. Липранди 1826 г. [Липранди 1827: 42–43].

Историческая реальность эмиграции из России приобрела у липован и некрасовцев сказочное оформление. Герои-старообрядцы противопоставляются несправедливым, лубочным по своему характеру царям. При этом прослеживается как явное принижение образа властей предрежащих, так и возвеличивание персонажей, противостоящих им. В рассказах некрасовцев казацкие атаманы порой вступают в диалог не согласно социальной вертикали, а, наоборот, на равных. Еще одним почти сказочным мотивом такого рода историй является предложение союза (чаще всего брачного) со стороны представителя власти, при этом искушения напоминают соблазны дьявола в христианской литературной традиции. В 1860-е годы один казак на о. Майнос (некрасовское поселение в Анатолии) рассказывал В. И. Кельсиеву:

Мы при царице Елене вышли. А Игнат был у нея большой боярин и первый человек в ея царстве. А звали его Некрасой, оттого что у него зубы во рту были в два ряда. Как энто царица Елена увидала в первой Игната, так и всплеснула руками: разорит, говорит, энто человек мое царство: у него, говорит, не даром зубы во рту в два ряда! И стала засылать сватов к Некрасе: женись, говорит, на мне, будешь царем. А Игнат ей отвечает, а ты веру правую держи, потому что мне нельзя, говорит, жениться на еретичке, говорит. А она ему говорит, нет ты в нашу веру перейди, а не перейдешь, то я тебе голову отрублю. А Игнат и говорит: а коли так, то спасибо тебе на хлебе на соли, на твоём энто, говорит, царском жаловании: взял народ и пошел. Он пошел, увел сорок тысяч, кроме старого, кроме малого, молодых ребят, малых детушек <...> — большой человек, значит, был. И пошли. Храброе войско кубанское пошло берегом с пушками, со знаменами <...>, а женский пол, и дети, и старики на судах поехали и поддались турецкому царю. А турецкий царь, приняв Игната с честью, сказал ему: выбирай во всем моем царстве какую хочешь землю под казаков и садись на ней. Податей с казаков царь не взял и до сих пор не берет, за то мы на войну ходим, и за то нам честь и слава по всей Европе [Иванов-Желудков 1866: 419–420].

Похожих сюжетов зафиксировано множество. Показательно, что царственными особами, породившими Раскол, выступают чаще всего Пётр I, Екатерина II, реже Николай I. Во время правления именно этих императоров старообрядцев преследовали особенно жестоко, что побудило их тысячами покидать пределы России.

Для исторических преданий населения Причерноморья в целом характерны образы Екатерины II и ее фаворита Г. А. Потемкина. В то же время дунайские старообрядцы рассказывают о матримониальном союзе Екатерины с другими царями (Петром I или Николаем I) либо с военачальниками (М. И. Кутузовым или А. В. Суворовым). Часто подчеркивается «нерусскость», инородческая природа носителя власти:

Екатерина была, нали? А Николай помёр, етот царь, а она Екатерина осталася. Осталася да и поехала в какуюсь... Ну-ка, ты, дед, скажи. А Екатерина была германка. Николай же был русский и, когда держал он её, он спросил: «Што за песня играется?» А она, царица наша, войско продала. Всю вчистую германцам. Она была германкой. Тогда не брали таких царствовать, царей держали. Дочка есть или сын, берёт в другой державе, какая она б ни была. Надо было, штоб царь брал у царя. Она же тогда, царица, когда он же помёр, сама осталася и сказала: «Всем штоб бороды побрили, штоб не були бороды». И один сапог ввела солдатам. Большая нога, малая — а один сапог. «Не это» — [говорил] Николай, ездил в Констанцу. А наши русские все були у бородах. А он когда поехал туды, поглядел — там бреют. Приехал и дал заповедь, штоб усе брились. Когда барада — гадкие, а побреются — бравые. Они тогда и почали утикать с России. Хто куды. От веры утикали. Не хотели бороды брить. Они утикали детей с собой. И кидают, штоб тамотки не кричали. Штоб свою веру не потерять, штоб бороду. У Булгарии, у Туреччини, у Греции, и кругом-кругом. От того и тутатка Татарица стала. Где же нема русских? Оне всюду [ОТА].

Еще одной причиной включения монархов в повествования выступало желание вписать «свое» локальное прошлое в общую историю. Вот почему в таких рассказах нередко отсылки к хрестоматийным событиям (к войне 1812 г., русско-турецким войнам) и/или героям прошлого (к Наполеону, Кутузову, Суворову и т. д.). Показательно в этом плане предание буковинских липован [Анфимова 2007: 268–269]. Такая устная версия заселения старообрядцами Буковины, пожалуй, наиболее известна и растиражирована в письменных источниках¹¹.

Несинхронность и разнородность переселений в конкретные пункты также отложились в коллективной памяти. Приведем еще один пример: в Куничу (сейчас — село в Флорештском районе Молдовы) «русские старообрядцы пришли (...) из разных мест России: с Дона, Кубани, из г. Кривой Рог и из-под города Брянска. Наиболее распространенные коренные фамилии села связаны с местом выхода поселенцев: Донцовы, Кубанцовы, Подлесновы, Кривороговы; Аникитовы, Приваловы, Шеленковы — кубанские фамилии, Самохваловы и Ивановы — брянские» [Савельева 2002: 19]. Аналогичные рассказы удалось записать в этом селе и мне в 2007 г. Подчеркну в этом случае инвариант пересказов и устойчивость основы преданий.

Среди потомков некрасовцев, наоборот, даже сложные процессы прошлого сводятся к механическому «импорту» в современность. Несмотря на живые примеры комплексного формирования населения благодаря ми-

¹¹ Записано несколько практически идентичных вариантов [Кельсиев 1860: 169; Субботин 1994]; об устойчивости сюжета свидетельствует его фиксация в рассказе молодого липованина из Южной Буковины в начале XXI в. [Анфимова 2007: 265–268].

грациям из разных регионов, вся общность связывает себя с единым прошлым. Один липованин, родители которого переселились в болгарское село Татарицу из Бессарабии, утверждал:

Предки наши — казаки. Они з Дона в шаторах (шатрах. — А. П.) ехали. Оттуда тысяч шесть выехало, а сюды лишь три тысячи добрались. Шли через дунайскую развилку — отседова и имя [населенного пункта] «Вилка», «Вилково» [СВГ].

Нередко в исторической памяти старообрядцев сохраняются внешние атрибуты, а не суть расхождений с властью и церковью. Так, наиболее устойчивым символом староверия является борода (см.: [Пригарин 2003]):

Липоване — все с донского казачества. На них вел гонения Пётр — заставлял их брить бороды. Он снимал колоколь для пушек. Ну а как же без колоколов и без бород? Мы люди верующие, мы не можем. А, с другой стороны, где ж царю материал брать? Стал налог с них брать: или бреет бороду, или платит налог [МИТ].

Важное значение имеют семейные истории, содержащие множество подробностей — откуда, кто и когда переселился. Память рассказчика часто отбирает лишь эмоционально окрашенные или социально престижные сюжеты прошлого, а не хранит хронологическое поступательное изложение своей предыстории.

Одна из функций таких текстов — брачная, обусловленная строжайшим запретом на венчание между родственниками до четвертого колена.

Нередко семейные предания выступают своеобразной формой повышения своего социального статуса. Например, ряд моих собеседников с фамилиями Щербатов, Морозов и т. п. выводили свою генеалогию от «князей». Предположить, что эти фамилии носили простые рыбаки или крестьяне, им даже не приходило в голову. Аналогично в условиях кризиса 1990-х годов и благодаря привлекательности любой «заграницы» доводилось слышать о турецком происхождении того или иного рода¹².

Показательно, что простое механическое перемещение старообрядцев из того или иного региона России в народном сознании стало исходной точкой для историографических реконструкций. В ряде работ по истории и языку староверов проблема их прародины решается через попытки установить ареал выхода поселенцев. В этом плане не учитывается разнонаправленность миграций, их не прямой характер, сложный состав общин.

¹² Например, один мой бывший студент (из киликийских старообрядцев) по фамилии Кюрчубаш рассказывал о некоем богатом турке, который воспитал его предка и дал ему свою фамилию. Аналогично жители г. Вилково Одесской области объясняли топоним *Каламбейка* (часть города), выводя его от Калам-Бея, «зажиточного турка».

Такие упрощенные схемы реконструкции истории наиболее ярко иллюстрирует народная этимология имен общности. Именно народное сознание стало источником для ряда научных версий происхождения этноконфессиональной общности и ее названий. Бытующие более двух веков формы оригинальной идентичности требовали от их носителей постоянного осознания, с чем связаны столь самобытные названия, почему они используются представителями своего/соседнего населения. Наиболее устойчивы субэтнонимы *некрасовцы* и *липоване*, хотя в источниках их гораздо больше. Для казаков-старообрядцев такими названиями были *некрасовцы*, *кубанские казаки*, *кубанцы*, *турецкие закубанцы*, *кара-игнаты* («черными Игнатами» их прозвали ногайцы за синие кафтаны), *игнат-казаки* (в турецких источниках). Мещанско-крестьянское население фигурировало под именами *филиппоны*, *пилиппоны*, *липоване*, *великороссийского звания часовенного согласия*, *часовенники* и др. Некоторые из этих названий иногда актуализируются в коллективной памяти дунайских старообрядцев, но важную интегрирующую роль сыграли именно *некрасовцы* и *липоване*: одно для XIX в., а другое для XX в.

Имя *некрасовцы* порождает в сознании прямые ассоциации с Игнатом Некрасовым [Тумилевич 1961: 152–207, 252–262]. Укажем, что среди дунайских старообрядцев образ Игната претерпел некоторую трансформацию — кроме известного атаманского прошлого, ему приписывалась организация перехода старообрядцев на Дунай; о нем говорили как о генерале или губернаторе, который поселил здесь казаков. Для анатолийской ветви некрасовцев важным для этимологии самоназвания оказался не столько сам Игнат, сколько кодекс обычного права «Заветы Игната» [Сень 1997; 2002: 32–44].

Мы, называемся, што мы из Кубани, из Дона, кубанские казаки. Оттуда наше племя, наше поколение. Некрасовцы — слышали? Игнат Некрасов, он был кубанец. На Кубани раководитель был, атаман иль генерал. Атаман — это, как булгары говорят, кмет, а етот раководил, губернатор был. У то время було дворяны у России. И он потом отделил свою губернию. Когда пошел у Кубани, тамако были татары, и он татаров разогнал и потом насалился (поселился. — *А. П.*) на речке Кубани. И за то говорят на их — кубанцы. Потом они от Некрасова ушли у Сарикёй, у Румынию, сколько там семейств, и там поселилися [ОТА].

Вот еще один пример того, какие старые события может сохранить народная память:

...Свой атаман был. Свои були старейшины, каждую неделю собиралися и советывали все. И когда турки були, наших в армию не брали, а когда румыны приишли, наших почали в армию брать, а турки не брали наших в армию. Говорили — у вас есть атаман, который,

говрили, учит вас. Как донские казаки на конях учили, а которые сухопутные були, нали, по сухопутью учились. Каждные недели выходили у субботу иль среду и два раза у неделю выходили и учились. И атаман приезжал, помагал тому турецкому везиру, управителю, штобы: «Иди посмотри, как наши учаться тамотки, где была пустая место». И он очень одобрьл их: «Очень хорошо». Донские казаки — наше село. Круг собирались на майдане. Девки, хлопцы собирались на собрании, а если есть собрание, то старейшины на лавке совеща-ние делают всему селу. Ходили все, а решение брали мужики. Были старейшины, были десятники, которые решали вопросы [ДКС]¹³.

С *липованами* гораздо сложнее. Малопонятная даже для носителей субэтнонима форма породила несколько вариантов народной этимологии.

Вариант первый сводится к *липовым* основам икон:

Липоване — я сам не знаю, почему на нас говорят. Мы все из Рассии — адинаковые, ну когда, гово́рют там наши деды-прадеды, што Пётр Великий, или какая там царица Катерина была, сказали, штобы бороды побрили. Пётр Великий когда поехал у Париж, и он был у бо́роде, и он когда побрил бороду, приехал сюда и говорит, штоб було чиста та борода. Ну наши там, деды, нали, прадеды сказали, што мы не можем нарушить свою традицию, гово́рють, свой закон. И он сказал: «Хто не хочит нарушить свой закон, той, пожалуйста, отходите от стороны». И так наши пошли в Туреччину и по всем свете рассыпались. Так мне дедушка говорил. Липоване наши назывались сначала, построились там на Сарикёе, тамотка оне. Иконы делали из липы. Дерево называется липа. И потом говорят на наших липоване, што иконы их были из липы [ДКС].

Иконы всего больше писались на липовом дереве. Липа — она выработывалась лучше, и поэтому липованы пишут на иконы. Оне — липовцы, липоване (астраханские липоване [Паунова 2001: 183]).

Не менее популярно объяснение названия тем, что липоване укрывались от преследователей в *липовых* лесах:

Пётр I сильно старообрядцев притеснял, тогда предки наши скрывались в липовых лесах и на свои советы собирались под липами. Отседова и липоване пошли [НКЗ].

Выразительные сюжеты записаны в селах Старая и Новая Некрасовка (Одесская область), где одновременно функционируют оба субэтнонима:

Некрасовцы мы оттого, што эту землю выкупил Некрасов. А липоване потому, што предки наши селились тут, у Некрасова, в липовых роцах. Так старики нам рассказывали. <...>

¹³ Нарратив практически аналогичен записям, сделанным в других регионах с середины XIX в. (В. И. Кельсиев) до середины XX в. (Ф. В. Тумилевич).

Люди сюда набегали. Липа где-то была. От этого и пошли липоване. Это было, когда Некрасов здесь бывал. Некрасов был липованином. Землю давал только липованам. Липоване и некрасовцы — это одно и то же [ГЕМ].

Некрасов у нас был, инженер такой. Это он нам землю тут дал — он привёл нас сюды, дедов-прадедов наших. Привел нас из Дона. Мы тут все казаки, только старообрядцы. Петро нам бороды брил — все и тикали. А липоване потому, что в липах скрывались. Каждому некрасовцу дали по 30 гектарей земли. А шурские — это поляки, приехавшие сюда опосля некрасовцев. Приехавшим позже земли не давали, их называли польщаками [СПН].

Со шведом была война. Солдаты носили бороду, а Пётр I приказал збрить бороду. А они говорят, как же брить? За бороду давали 25 рублей (оригинальная инверсия: плата за бороду вместо налога на нее. — А. П.). Генерал Некрасов увел армию сюда [ИМН].

На Буковине происхождение субэтнонима иногда выводят от «липового леса», который рос вблизи с. Белая Криница, где был устроен первый старообрядческий монастырь [Гостюк, Чучко 2004: 37]. Современная историография связывает происхождение названия группы с якобы реликтовыми липами в с. Соколинцы [Vascenko 2003: 37–38].

Иногда с «липой» связывались совсем специфичные объяснения, ср. записи, сделанные в Одесской области (аналогичные версии бытовали и на Буковине [Dan 1894: 12; Чеховский, Молдован 2002: 14]):

Некрасовцы и липоване — одно и то же. Они при царе Петре бежали на Волгу, а потом сюда. Царь стриг им бороды, а те считали, что мужчина без бороды — все одно, что женщины. А липоване из-за того, что местные жители ходили в липовых башмаках или лаптях [ХМ].

...Бежали в липовые леса, плели лапти из липового лыка. «Туда босиком, оттуда взутый», — говорили старики [АИФ].

С «липой» же связывал субэтноним французский путешественник Д. Альярд, который в середине XIX в. записал объяснение названия *липоване*, указав на его синонимичность *староверам*, *игнат-казакам* и *некрасовцам*. Кроме того, он выдвинул и другую версию: старообрядцы активно занимались разносной торговлей — *lipone* (с румынского) [Allard 1864: 174–175]. Сравним с еще одним высказыванием: «они изготавливали из липы домашнюю утварь» [Nacquet 1790: 127].

Другой вариант этимологии выводит название группы от легендарного генерала по имени Липен (Липень, Липован).

Приведу яркий пример, где находят отражение сразу три изложенные выше версии:

Перво мы вышли у леса. От царицы Катерины в леса ушли. И там они леса липовые были. И иконы там выписывали — оттого иконы у нас все липовые. И за то говорят, што липованци. Знали, што нас генерал вывел. А какой генерал? Некрасов. Некрасов пашол туды, в Турцию, а Липен сюды у Рамынию. Мы 400 лет живём [ФАИ].

Есть все основания считать, что возникновение легендарного Липена напрямую связано с образом Некрасова. Если у некрасовцев был реальный исторический вождь, то среди липован происходит его зеркальное конструирование. Косвенно это подтверждается тем фактом, что такие легенды бытуют в среде старообрядцев, которые находились в непосредственном контакте с некрасовцами. Ср. предание майноских некрасовцев:

Был такой человек в Расее — инерал Липен, держался он старой веры. Собрал мужиков, кто держался старой веры, да и повел свой народ на Дунай, в Рамынию. Не помирился он с царем из-за веры. Липен не с хотел, чтобы его люди усы, бороды брили, тютюн пили, а царица принуждала до такого дела... Когда Липен привел на Дунай свой народ, там наши казаки были, что ушли от Игната, только их мало, они перемешались с липованами [Тумилевич 1961: 215] —

и нашу запись, сделанную в Одесской области:

И Липован, и Некрасов полководцами были у тех, хто от Петра I из-за верогонения убежали [ХИЕ].

Казацкий субстрат, по-видимому, определил достаточно длительное сохранение в устной памяти старообрядцев таких персонажей, как Степан Разин, Ванька Каин, Гришка-Расстрижка и т. д. [Феноген 1998: 18]. Но иногда на первый план выходит религиозный аспект прошлого и появляются объяснения названия группы именем легендарного митрополита Липатия [ТЯС].

И, наконец, следует считать локальным вариантом выведение названия *липоване* от многочисленных топонимов *Липовень* и *Липовцы* (Буковина, Молдова, Добруджа, Буджак). Впервые такое объяснение, бытующее среди старообрядцев Буковины, опубликовал Н. И. Субботин [Субботин 1994: 56–57]. Эта версия никогда не фиксировалась за пределами буковинских анклавов, хотя в последнее время она стала достаточно популярной в литературе [Липинская 1998: 51–52; Кирилэ 2001: 221–225]¹⁴.

¹⁴ Показательно, что в качестве дополнительного аргумента приводится наличие липового леса в центре с. Липовень, или Соколинцы.

Стоит отметить, что среди липован существовала и версия о происхождении названия от *филиппонов* (согласия черныбыльскаго [Смирнов 1893: 149]), от некого Филиппа [Dan 1890s.: 282; Siminowicz-Staufe 1884: 93; Купчанко 1895: 18; Семенов 1910: 189]. Вероятно, это объяснение исчезает из коллективной памяти.

Крайне важным представляется тот факт, что религиозные вопросы в рукописном наследии самих старообрядцев затмевали подобные «суетные» факты. Однако в литературу иногда попадали косвенные указания и пояснения таких субэтнонимов [Анфимова 2007: 342–343].

Показательно, что истоки всех научных гипотез происхождения субэтнонима лежат в народной этимологии. Однако, на наш взгляд, последняя лишь стремится объяснить название через понятные вещи — липовые леса, иконы или название населенного пункта. В научном дискурсе стоит вернуться к традиционной с XIX в. гипотезе: *филиппоны* (самоназвание) — *пилиппоны* (украино-польский вариант) — *липоване* (молдавский вариант). Исходные *филипповцы* формируются среди старообрядцев-поповцев Полесья (стародубских общин) не позднее 1720-х годов. Так назывались приверженцы некоего «простолюдина» Филиппа, который «привождаше малороссiян в раскольничье крещенiе» и пропагандировал уход к сохранившим древнее православие грекам (Ясскому митрополиту) [Горбунов 2000; Иоаннов 1795: 38–40]. Это совпадает с тем, что пионерами освоения Подолья и Бессарабии из староверов были как раз выходцы из Стародубья. В литературе широко известен факт переговоров старообрядцев с Яским митрополитом и появление первых старообрядческих общин именно в Молдове в 1720-е годы¹⁵. В подтверждение данной версии можно также указать, что субэтноним *пилиппоны* сохранился среди подольских староверов [Наулко 1965: 44–45; Таранец 2000: 22]. Ряд источников по дунайским старообрядцам начала XIX в. также позволяет говорить о тождественности имен *пилиппоны* и *липоване* [Пригарин 2008b: 115]. Самим липованам суть трансформации была и остается непонятной, учитывая иноязычное (румынское) происхождение субэтнонима.

Стоит отметить также синонимичность названий *некрасовские казаки* и *липоване*. В рассказах дунайских старообрядцев оба имени могут взаимно заменять друг друга, например: «Мы все — липовани, казаки донские, а болгары нас “казаки” зовут» [КНМ]. При этом нередко подчеркивается иноэтническая специфика названия *липоване*, его чуждость самим старообрядцам:

¹⁵ Вслед за аутентичным источником («История о бегствующем священстве» Ивана Алексеева 1755 г.) эти события подробно изложены в [Мельников 1994: 46–48]. О важности роли стародубских старообрядцев в освоении региона см. также: [Кельсиев 1875: 614]. Роль ветковско-стародубских старообрядцев в освоении молдавско-украинского пограничья высоко оценивают и многие современные авторы [Липинская 1995; 1997; Vaschenko 2003: S. 30–49; Кирилэ 2006].

Донские казаки с Кубани. Було некрасовцы с бородами, почали ути-
кать за это, переселились сюды от Некрасова (он дал заповедь, штоб
бриться). Они не хотели бриться. От Дона и от Кубани. Липовани —
рамынское слово. Мы старообрядцы, не липоване. Туреччина была,
Румыния была, Болгария была. «Липовень» — не русские, молдава-
не называли [КСА].

Показательно, что в последнем рассказе Некрасов выступает как анти-
герой.

Вместе с тем объяснить название — не значит понять историю группы. Известно, что липоване Буковины и Добруджи до второй половины XIX — начала XX в. разделялись на поповцев и беспоповцев, сохраняя единое название *липоване* [Dan 1894: 18–36]. Внутригрупповые конфессиональные различия сочетались с многообразием регионально-этнографических традиций. Результат синтеза проявляется на уровне отдельных поселений липован, например *воронежских* в Муравлёвке, *калужских* в Мирном, *некрасовцев* в Старой и Новой Некрасовке (Одесская область) и т. д.

Отдельную группу текстов представляют топонимические предания, объясняющие возникновение отдельных общин — населенных пунктов. В рассматриваемом регионе старообрядцы редко заселяли пустопорожние земли. Как правило, осваивались урочища, где ранее проживало ногайское население, с тюркской топонимией: Сары-Кьой (букв. «желтое село»), Кара-Шикир (букв. «черная земля»), Дерё-Кю (букв. «балка»), Хаджи-Ибрагим (букв. «паломник Ибрагим») и т. д. Эти изначально чуждые топонимы были присвоены и восприняты в русифицированных формах: Сары-Кьой — *Серково*, *Сарикова*; Кара-Шикир — *Карячка*, *Карячкова* и т. д. В ряде случаев память об истории возникновения села могла сосуществовать параллельно с его официальным именем: Кызыл-Гисар — Слава Русская (по названию р. Слава), Кыздыргити или Гиндерешти — Новенькое (название закрепило память об относительно позднем создании анклава в 1830-е годы), Каркали-Кьой или Каркалиу — Камень («некрасовцы пошли к Браиловскому сиракиру и сели на Камне (имеется в виду выход каменных пород на берегу Дуная. — А. П.)» [Липранди 1827: 14]) и т. д.

Религиозные разногласия внутри старообрядческих общин на Дунае (поповцы/беспоповцы) порой приводят к «топографической» границе в сознании жителей одного поселения, что маркируется различными наименованиями поселения. Например, в с. Слава Черкезэ (Румыния) прихожане белокриницкого прихода называют село *Слава Черкесская*, а новозыбковцы — *Слава Крестная*, по установленному в начале XX в. существующему до сих пор памятному кресту на горе (см.: [Пригарин 2005]).

Некоторые топонимы региона являются выразительным примером «присвоения» чужих названий и их переосмысления старообрядцами в соответствии с актуальными для них историческими фигурами: озеро (лиман) Разельм — *Разин*, остров *Дранов* (в честь легендарного казачьего атамана) и т. д.

Малознакомое название заселенного староверами села Варница на Буковине со временем из-за особенностей почвы, богатой каолином и имевшей белый цвет, было переименовано в Белую Криницу (рум. Fântâna Albă, нем. Fontina Alba). На тех же буковинских землях Климауцы стали Климовцами, а затем вновь вернулись к романской форме.

Не всегда адекватно отражала историческую реальность и народная этимология топонимов славянского происхождения — Кунича («куниц много в округе водилось»), Белоусовка («много берез было в этом месте, как усы у них белые») [Савельева 2002: 18]. Аналогична ситуация с объяснением названий, производных от антропонимов, — села Егоровка, Старая и Новая Некрасовки, Муравлёвка (Одесская область), Журиловка (Румыния) и др. В большинстве своем народное сознание выводило такие названия от «героя» с соответствующим именем или фамилией. Устойчивые сюжеты связывали топоним с первопоселенцем, при этом глубина народной памяти может быть достаточно велика. Так, среди жителей Муравлёвки уже к 1850 г. не осталось ни одного человека, носящего фамилию Муравлёв, при этом в фискальных списках жителей 1820-х годов реально фиксируется семья Муравлёва, которому приписывается основание села.

Пришел сюда один человек по фамилии Муравлёв. Он и первую церковь заложил, деревянную. Простой человек, только очень грамотный — сюда он привез с собою много церковных книг. Липоване пришли сюда вслед за ним, за времён гонения и бранобрития. Они не хотели бороды брить. Пришли сюда они где-то из России, из тайги. А в Старую Некрасовку дед Некрас пришел — он село основал и церкву там построил [КФА].

Наши предки переселились сюда с Дону, донские казаки. Мой прадед Трифон Тимофеев сюда переселился, а один из них — Муравлёв — и назвали Муравлёвка. А другой Некрасов был — Некрасовка. Над Дунаем сели, а турков выгнали. Липоване они от липы — в лесах ховались [ТВА].

Память о прошлом общины нередко выступала аргументом в решении прагматических вопросов. Например, прошения, относящиеся к земельным делам, нередко начинались с указания, кто, когда и откуда пришел. Показательны в этом плане доклады на Всероссийском съезде крестьян-старообрядцев (Москва, 1906 г.). Депутаты от Новой Некрасовки, требуя увеличения наделов земли, в начале своего доклада сообщали:

Предки наши, проживавшие в Турции в Бабадагской области и имевшиеся некрасовскими казаками, в 1830 году приехали в количестве 60 семей и расположились вдоль реки Дунай вблизи города Измаила, где русское правительство отвело всем по 30 десятин земли и предоставило право рыбной ловли в озере Кугурлуй до «Пересыпи» [Материалы 1906: 114].

В этом селе вплоть до недавнего времени община состояла из *казаков и польщаков*, или *шурских* (последние — потомки переселенцев «из бывшей Польши», мещан из Шуры Копиевской¹⁶).

На уровне межприходского общения особенности прошлого фиксировались названиями-прозвищами жителей разных анклавов: *некрасуры*, *жубриянцы*, *карачковские*, *подковцы*, *кагурлуйцы* и т. д.

В целом реальные исторические события порой удивительно причудливо отражаются в устных текстах:

Некрасовка обоснована на дарстве генерала Тучкова — русско-го генерала, который сражался с турками. Вот наши люди — все казаки-беглецы с Дона, донцы. В период гонения казак Екатерины II они бежали. Их остановил генерал этот, Тучков. Наделил им землю в Старой Некрасовке, Новой Некрасовке, Муравлёвке. Это все беглецы-липоване. Почему нас липоване называют? Ну, в период гонения скрывались в липовых лесах [ЧГФ].

Предки наши в Румынии жили, когда там Турция была. А там жили в липах, в лачугах пока шукали каждый себе место. Селились ближе к рекам, лиманам, к воде. А в Турцию попали, когда гонение было, — все туда бежали с Дона на Кубань, а там уже в Румынию. А потом уж сюда 60 семей приехало и поселилось на Дунае, Кагурлуй [КВЕ].

Генерал Некрасов нас заселял тутотка. Из Подмосковья. А липоване — это старообрядцы настоящие, которые по липовым местам ходили. А так мы — казаки подмосковные [ПДП].

* * *

Приведенные материалы позволяют констатировать, что историческая память старообрядцев на Дунае сохраняет ряд фактов, касающихся обстоятельств, причин и хода переселений группы. При этом можно связать эти факты во вполне цельную историософию, в основе которой лежат и религиозные представления о ходе истории, и реальные события.

Обращение к преданиям перспективно для реконструкции исторических представлений и их семиотического смысла. В преданиях описываемой локальной группы проявилось стремление вписать себя и обосновать собственное существование как в сакральном времени (утопические, апокалипсические тексты и т. д.), так и в профанном (рассказы о переселениях, об основании сел-общин и т. д.). Учитывая то, что эта группа относится к старообрядческому сообществу, мы имеем дело с альтернативной автоисторией, имеющей важные отличия от институализированного взгляда на прошлое.

¹⁶ Государственный архив Одесской области (г. Измаил). Ф. 56. Оп. 1. Д. 110. См. также: [Пригарин 2004: 31].

Осмысление группой своего прошлого опыта может быть проанализировано и с позиций контекста соответствующих жанров фольклора, их социализирующих, интегрирующих, генерирующих и других функций. Обращение к истории для носителей данной культуры обусловлено выстраиванием собственного будущего. Опыт прошлого осмысливается как совокупность прецедентов поведения, которые могут служить образцом. Любой факт расценивается в связи с его потенциалом. В отношении же внешнего окружения (соседей, администрации, исследователей и т. п.) исторические предания направлены на объяснение и обоснование своего права быть собой. Показательна диалоговая форма таких нарративов — припоминание в рамках рассказа обязательно имеет адресата.

В результате современный исследователь имеет дело с четкой и оригинальной версией истории как частью старообрядческого сознания. В то же время он располагает совокупностью фактов, которые могут быть использованы для реконструкции особенностей мировоззрения старообрядцев и их истории. В обоих случаях использование предания как источника представляет широкие возможности для исследователя.

Письменные версии истории рассматриваемой группы оказались для нее внешними; они опирались не столько на события, сколько на схемы официальной науки. Уже на современном этапе труды самих липован обречены были или сверяться с «чужой» историей, или синтезировать альтернативную реальность прошлого по отношению к реальности официальной. При этой бинарности все липованские версии прошлого объединяются в том, что в реконструкции процессов возникновения группы они опираются на память и «заимствуют» схемы народных мыслителей. Яркий пример — объяснение самоназвания общности: актуальная на сегодняшний день историография лишь повторяет фольклорные версии, народную этимологию.

В целом можно поставить вопрос о возникновении и механизмах трансляции «народной историографии/историософии». Наблюдения над липованскими текстами позволяют раскрыть феномен исторического сознания и его роли в консолидации общности, функции и аспекты бытования фольклорных исторических жанров.

Литература

- Агеева и др. 1987 — *Агеева Е. А., Кобяк Н. А., Смилянская Е. Б.* Территориальные книжные собрания и коллекции МГУ и их пополнение за 1981–1983 годы // Из фонда редких книг и рукописей научной библиотеки Московского университета: Сб. ст. / Ред. Е. С. Карпова. М.: Изд-во МГУ, 1987. С. 127–130.
- Александров 2002 — *Александров В. П.* Тульчинская летопись. Бухарест: Критерион, 2002.
- Анастасова 1998 — *Анастасова Е. Е.* Старообрядците в България: мит — история — идентичност. София: Проф. Марин Дринов, 1998.
- Анфимова 2001 — *Анфимова А.* Бывальщина как речевой жанр у русских-липован в Буковине // Культура русских-липован (русских старообрядцев) в национальном и межкультурном контексте. Вып. 3. Бухарест: Критерион, 2001. С. 17–26.
- Анфимова 2007 — *Анфимова А.* Бывальщина: Быт и народные повествования липован Буковины. Бухарест: CRLR, 2007.
- Болтин 1866 — [Болтин]. Письмо к Беглопоповцам на реку Дунай // Сборник для истории старообрядчества, издаваемый Н. Поповым. Т. 2. М.: Унив. тип., 1866. С. 258–260.
- Бураева 2003 — *Бураева С. В.* «Богодухновенные книги» старообрядцев (семейских) Забайкалья. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. науч. центра СО РАН, 2003.
- Воловей 1892 — *Воловей Ф.* Беседы с раскольниками // Кишиневские епархиальные ведомости. 1892. № 11. С. 258–259.
- Горбунов 2000 — *Горбунов Ю. А.* К вопросу о происхождении названия «липоване» // Археологія та етнологія Східної Європи: Матеріали і дослідження. Одеса: Астропринт, 2000. С. 135–144.
- Гордлевский 1912 — *Гордлевский В. А.* Уголок России в Турции. Старообрядческая деревня под Ак-Шехиром // Русская мысль. 1912. Кн. 12. С. 119–133.
- Гостюк, Чучко 2004 — *Гостюк А. Н., Чучко М. К.* Обстоятельство появления и динамика численности старообрядцев-липован на Буковине в конце XVIII — начале XIX в. // Липоване: история и культура русских-старообрядцев / Ред.-сост. А. А. Пригарин. Вып. 1. Одесса: Смил, 2004. С. 33–40.
- Данилко 2002 — *Данилко Е. С.* Старообрядчество на Южном Урале: очерки истории и традиционной культуры. Уфа: Гилем, 2002.
- Данилко 2008 — *Данилко Е. С.* Священная история и раскол в устной традиции (перевод с книжного на народный) // Липоване: история и культура русских-старообрядцев / Ред.-сост. А. А. Пригарин. Вып. 5. Одесса: Смил, 2008. С. 61–70.
- Данилко 2009 — *Данилко Е. С.* Малая история в устных рассказах старообрядцев коми-пермяков // Актуальные проблемы русской диалектологии и исследования старообрядчества: Тезисы докладов Междунар. конф. 19–21 октября 2009 г. / Отв. ред. Л. Л. Касаткин. М.: ИРЯ РАН, 2009. С. 66–68.
- Дутчак 2006 — *Дутчак Е. Е.* Путь в Беловодье (к вопросу о современных возможностях и перспективах изучения конфессиональных миграций) // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. История России. 2006. № 1. С. 81–94.
- Дутчак 2007 — *Дутчак Е. Е.* Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX — начало XXI в.). Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2007.

- Езеров 2005 — *Езеров А. В.* Пять причин поиска Скрытого Града // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы VII междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию изд. указа «Об укреплении начал веротерпимости» (Москва — Боровск, 22–24 февраля 2005 г.) / Ред.-сост. В. И. Осипов и др. Т. 2. М.: [б. и.], 2005. С. 52–53.
- Иванов-Желудков 1866 — *Иванов-Желудков В. П.* [*Кельсиев В. И.*]. Русское село в Малой Азии // Русский вестник. Т. 63. Кн. 6. 1866. С. 413–451.
- Иоаннов 1795 — Полное историческое известие о древних Стригольниках и новых раскольниках, так называемых Старообрядцах, о их учениях, делах и разгласиях, собранное ... протоиереем А. Иоанновым. СПб.: Имп. Академия Наук, 1795.
- Кельсиев 1860 — Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым. Вып. 1. Лондон: Trubner, 1860.
- Кельсиев 1875 — [*Кельсиев В. И.*]. Очерк истории старообрядцев в Добрудже // Славянский сборник. Т. 1. СПб.: Изд. С.-Петербург. отдела Славянского комитета, 1875. С. 605–620.
- Кирилэ 2001 — *Кирилэ Ф.* Старообрядцы, староверы, липоване. Историко-этимологическое исследование // Культура русских-липован (русских старообрядцев) в национальном и международном контексте. Вып. 3. Бухарест: Критерион, 2001. С. 221–225.
- Кирилэ 2006 — *Кирилэ Ф.* Сказания о культуре и традициях русских-липован. Бухарест: CRLR, 2006.
- Купчанко 1895 — *Купчанко Г.* Буковина и еи русски жители. Ведынь: Книгопечатня Ф. Яспера, 1895.
- Леонтьева 2004 — *Леонтьева С. И.* Записи в старопечатных и рукописных книгах — источник уникальной информации // Навуковыя запіскі Веткаўскага музея народнай творчасці: 36. артыкулаў супрацоўнікаў музея да 25-годдзя заснавання Веткаўскага музея народнай творчасці / Навук. рэд. Г. Р. Нячаева; Уклад. Г. І. Лапацін. Гомель: [б. и.], 2004. С. 47–52.
- Липинская 1995 — *Липинская В. А.* Название селений в Румынии // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 3. М.: [б. и.], 1995. С. 31–35.
- Липинская 1996 — *Липинская В. А.* Старожилы и переселенцы: русские на Алтае. XVIII — начало XX века. М.: Наука, 1996.
- Липинская 1997 — *Липинская В. А.* Исторические предания липован // Этнографическое обозрение. 1997. № 6. С. 43–55.
- Липинская 1998 — *Липинская В. А.* Этнонимы и конфессионимы русского населения в Румынии // Этнографическое обозрение. 1998. № 5. С. 44–55.
- Липранди 1827 — [*Липранди И. П.*]. Некоторые сведения о правом берегу Дуная, собранные в 1826 году. СПб.: Тип. Ген. Штаба, 1827.
- Материалы 1906 — Материалы по вопросам земельному и крестьянскому: Всерос. съезд крестьян-старообрядцев в Москве, 22–25 февраля 1906 г. М.: Изд. П. П. Рябушинского, 1906.
- Мельников 1994 — *Мельников П. И.* Зарубежные старообрядцы. Искание архиерейства в Молдавии // Старообрядцы в Румынии: русские писатели о липованах / Сост. В. А. Липинская. М.: [б. и.], 1994. С. 40–58.
- Минорский 1902 — *Минорский В.* У русских подданных Султана // Этнографическое обозрение. 1902. № 2. Кн. LIII. С. 54–66.

- Москетти-Соколова — *Москетти-Соколова А.* Историко-культурные связи казаков-некрасовцев и липован // *Musica Ukrainica*: Интернет-журнал. URL: http://www.musica-ukrainica.odessa.ua/_a-mosketti-kazaki.html.
- Наулко 1965 — *Наулко В. І.* Етнічний склад населення Української РСР. Статистико-картографічне дослідження. Київ: Наукова думка, 1965.
- Никитина 1989 — *Никитина С. Е.* О взаимоотношении устных и письменных форм в народной культуре (на материалах полевых исследований старообрядчества) // *Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской культуры: источники и методы* / Отв. ред. Н. И. Толстой. М.: Наука, 1989. С. 149–161.
- Никитина 1993 — *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М.: Наука, 1993.
- Панченко 2001 — *Панченко А. А.* Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // *Живая старина*. 2001. № 1. С. 7–9.
- Панченко 2004 — *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: О.Г.И., 2004.
- Паунова 2001 — *Паунова Е. В.* Обмирания у липован // *Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологические аспекты* / Сост. О. Б. Христофорова; Отв. ред. С. Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2001. С. 181–197.
- Поздеева 1978 — *Поздеева И. В.* Записи на старопечатных книгах кирилловского шрифта как исторический источник // *Федоровские чтения 1976 г.*: Сб. науч. тр. М.: Наука, 1978. С. 39–54.
- Покровский 1974 — *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск: Наука, 1974.
- Пригарин 2004 — *Пригарин А. А.* Возникновение старообрядческих общин на Дунае в XVIII — первой трети XIX вв. // *Липоване: история и культура русских-старообрядцев* / Ред.-сост. А. А. Пригарин. Вып. 1. Одесса: Смил, 2004. С. 11–32.
- Пригарин 2005 — *Пригарин А. А.* Документ по истории беглопоповства у липован Румынии 1930–1950-х годов // *Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы VII междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию изд. указа «Об укреплении начал веротерпимости»* (Москва — Боровск, 22–24 февраля 2005 г.) / Ред.-сост. В. И. Осипов и др. Т. 1. М.: [б. и.], 2005. С. 304–311.
- Пригарин 2005–2006 — *Пригарин А. А.* Отражение процессов формирования в исторической памяти русских старообрядцев на Дунае // *Гуманитарная мысль Юга России*. 2005. № 1. С. 88–108. 2006. № 1. С. 94–116.
- Пригарин 2008a — *Пригарин А. А.* «История на полях»: записи в книгах липован как историко-этнографический источник // *Традиционная книга и культура позднего русского средневековья: Тр. Всерос. науч. конф. к 40-летию полевых археографических исследований МГУ им. М. В. Ломоносова* (Москва, 27–28 октября 2006 г.) / Отв. ред. И. В. Поздеева. Ярославль: Рейдер, 2008 (Мир старообрядчества; Вып. 7). С. 149–176.
- Пригарин 2008b — *Пригарин А. А.* Народная этимология «некрасовцы» и «липоване» в контексте устной истории группы // *Липоване. История и культура русских-старообрядцев*. Вып. 2 / Ред.-сост. А. А. Пригарин. Одесса: Смил, 2008. С. 110–116.
- Пригарин 2010 — *Пригарин А. А.* Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII — первой половине XIX вв. Одесса; Измаил; М.: Смил; Археодоксія, 2010.

- Прігарін 2003 — *Прігарін О. А.* Борода та її знакові функції в уявленнях старообрядців Подунав'я // *Тіло в текстах культур*: 36. ст. / Голв. ред. Г. Скрипник; Упоряд. О. Боряк, М. Масрчик. Київ: [ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України], 2003. С. 63–68.
- Прігарін 2007 — *Прігарін О.* Відображення процесів формування осередку російських старообрядців на Дунаї в історичній пам'яті їхніх нащадків // *Україна модерна*. Число 11. Київ; Львів: Критика, 2007. С. 59–84.
- Пругавин 1904 — *Пругавин А. С.* Старообрядчество во второй половине XIX века: Очерки из новейшей истории раскола. М.: Отд. тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1904.
- Пушкарев 1975 — *Пушкарев Л. Н.* Классификация русских письменных источников по отечественной истории. М.: Наука, 1975.
- Репина 2003 — *Репина Л. П.* Культурная память и проблемы историописания (историографические заметки). М.: ГУ ВШЭ, 2003.
- Савельева 2002 — *Савельева И.* Старообрядцы в Молдавии и на Украине // *Вестник Российского фольклорного союза*. 2002. № 4. С. 17–24.
- Савельева, Полетаев 2003 — *Савельева И. М., Полетаев А. В.* Знание о прошлом: теория и история. Т. 1: Конструирование прошлого. М.: Наука, 2003.
- Семенов 1910 — *Россия: полное географическое описание нашего отечества...* / Под ред. В. П. Семенова. Т. XIV: Новороссия и Крым. СПб.: Изд. А. Ф. Девриена, 1910.
- Сень 1997 — *Сень Д. В.* К проблеме определения понятия «некрасовцы» и границах его применения // *Кубань в истории России: Тезисы докладов V краевой межвуз. аспирантско-студенческой конф.* Краснодар: [б. и.], 1997. С. 50–53.
- Сень 2002 — *Сень Д. В.* «Войско Кубанское Игнатово Кавказское»: исторические пути казаков-некрасовцев (1708 г. — конец 1920-х гг.). Краснодар: Кубанькино, 2002.
- Смилянская, Денисов 2007 — *Смилянская Е. Б., Денисов Н. Г.* Старообрядчество Бессарабии: книжность, певческая культура. М.: Индрик, 2007.
- Смирнов 1893 — *Смирнов П. С.* История русского раскола старообрядчества. Рязань: Тип. В. О. Тарасова, 1893.
- Смирнов 1896 — *Смирнов Я. И.* Из поездки по Малой Азии. У некрасовцев на острове Мада на Бейшеирском озере, Гамид-Абадагского санджака, Конийского вилайета // *Живая старина*. 1896. № 1. С. 3–31.
- Сморгунова 2009 — *Сморгунова Е. М.* Диалект староверов в пограничных областях: Брянщина и Стародубье // *Актуальные проблемы русской диалектологии и исследования старообрядчества: Тезисы докладов Междунар. конф. 19–21 октября 2009 г.* / Отв. ред. Л. Л. Касаткин. М.: ИРЯ РАН, 2009. С. 204–206.
- Субботин 1994 — *Субботин Н. И.* История Белокриницкой иерархии // *Старообрядцы в Румынии: Русские писатели о липованах* / Сост. В. А. Липинская. М.: [б. и.], 1994. С. 58–63.
- Таранец 2000 — *Таранец С. В.* Старообрядчество Подолии. Киев: [б. и.], 2000.
- Томпсон 2003 — *Томпсон П.* Голос прошлого. Устная история. М.: Весь Мир, 2003.
- Тумилевич 1958a — *Тумилевич Ф. В.* Казаки-некрасовцы // *Дон*. 1958. № 8. С. 26–28.
- Тумилевич 1958b — *Тумилевич Ф. В.* Фольклор казаков-некрасовцев // *Ученые записки Ростовского-на-Дону государственного университета. Сер. Филология. Вып. 6. Ростов-на-Дону: Обл. книгоизд-во*, 1958. С. 77–80.
- Тумилевич 1961 — *Тумилевич Ф. В.* Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону: Обл. книгоизд-во, 1961.

- Урсу 1989 — *Урсу Д. П.* Методологические проблемы устной истории // Источниковедение отечественной истории: Сб. ст. / Отв. ред. В. А. Кучкин. М.: Наука, 1989. С. 3–32.
- Феноген 1998 — *Феноген С.* Сарикей: страницы истории. Бухарест: Критеон, 1998.
- Чайковский 1891 — *Чайковский М. С.* Записки // Киевская старина. 1891. № 10. С. 98–107.
- Чеховський, Молдован 2002 — *Чеховський І., Молдован Е.* Липовани: світ, де закінчується дорога... // Час 2000: [газ.; Чернівці]. 2002. 29 листопада. С. 14.
- Чистов 1967 — *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды. М.: Наука, 1967.
- Якименко 1995 — *Якименко Б. Г.* Эсхатологическая идея Града Небесного, Нового Иерусалима и ее отражение в общественной мысли Руси XIII — нач. XVIII в. // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 3. М.: [б. и.], 1995. С. 18–21.
- Allard 1864 — *Allard D. C.* La Bulgarie orientale. Paris: Adrien Le Clere, 1864.
- Dan 1890s — *Dan D.* Die Lippowaner // Herzogthum Bukovina in Wort und Bild. Wien: E. Beyer, 1890s. S. 113–120.
- Dan 1894 — *Dan D.* Lipovenii din Bucovina // Popoarele Bucovinei. Fasc. III. Cernauti: [n. p.], 1894. P. 66–77.
- Hacquet 1790 — [*Hacquet B.*]. Hacquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789. durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nördlichen Karpathen. Nürnberg: Verlag der Raspschen Buchhandlung, 1790.
- Simiginowicz-Staufe 1884 — *Simiginowicz-Staufe L. A.* Die Völkergruppen der Bukowina. Ethnographischcultur-historische Skizzen. Czernowitz: [n. p.], 1884.
- Vascenko 2003 — *Vascenko V.* Lipovenii: studii lingvistice. București: Editura Academiei Române, 2003.

Список информантов

- АИФ — Акимов Иван Филатович, 1936 г. р., с. Старая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.
- ГЕМ — Гужева Екатерина Мартыановна, 1920 г. р., с. Старая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.
- ДКС — Дементьев Карп Степанович, 1934 г. р., с. Татарница Силистренского округа, Болгария.
- ЗЗА — Загорская Зиновья Антоновна, 1925 г. р., с. Муравлёвка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.
- ИМН — Истомина Мария Нестеровна, 1927 г. р., с. Старая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.
- КВЕ — Кузьмин Веденей Елиферович, 1935 г. р., с. Новая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.
- КНМ — Калистратов Николай Матвеев, 1964 г. р., с. Татарница Силистренского округа, Болгария.
- КСА — Каракудов Семён Александрович, 1920 г. р., с. Татарница Силистренского округа, Болгария.

- КФА — Кирсанова Фатинья Антоновна, 1918 г. р., с. Муравлёвка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.
- МИТ — Маслов Игнат Титович, 1926 г. р., с. Старая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.
- НКЗ — Наумов Клим Зиновеевич, 1924 г. р., с. Мирное Килийского р-на Одесской обл., Украина.
- ОТА — Омельянов Трохим Антропов, 1918 г. р., с. Татарница Силистренского округа, Болгария.
- ПДП — Польшакова Дарья Петрекеевна, 1921 г. р., с. Старая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.
- СВГ — Сидор Василий Гурий, 1933 г. р., с. Сарикей Тулчинской обл., Румыния.
- СПН — Серапионов Павел Нифанович, 1926 г. р., с. Старая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.
- ТВА — Тимофеев Вавил Андреевич, 1912 г. р., с. Муравлёвка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.
- ТЯС — Тимофеев Яков Семёнович, 1927 г. р., с. Муравлёвка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.
- ФАИ — Федосеева (Алексеева) Агафья Иванова, 1930 г. р., с. Казашко Варненского округа, Болгария.
- ФЕГ — Филипова (Чеботарёва) Евдокия Григорьевна, 1919 г. р., с. Татарница, Силистренского округа, Болгария.
- ХИЕ — Хрусталёв Иван Елисеевич, 1925 г. р., с. Старая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.
- ХМ — Хрусталёва Матрёна, 1930 г. р., с. Старая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.
- ЧГФ — Чигин Григорий Фёдорович, 1922 г. р., с. Старая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.

“FOLK LEGENDS” AND “HISTORIOGRAPHY”: LEVELS OF HISTORICAL KNOWLEDGE OF THE “LIPOVANS” (OLD BELIEVERS)

Prigarin, Oleksandr A.

Doctor of History

Associate Professor, Department of Archaeology and Ethnology of Ukraine,

Odessa I. I. Mechnikov National University

Ukraine, 650100, Odessa, Schepkina str., 12

Tel.: +38 (050) 569-10-67

E-mail: prigarin_alexand@mail.ru

Abstract. In this article we use ethnographic field records to analyse the structure of historical memory of Russian Old Believers (*Lipovans*) in the Danube region. The field records are compared to written data and documentary evidence, and

historical plots of Old Believer legends are analysed as part of the folk world view.

Keywords: Old Believers, historical consciousness, Danube region

References

- Ageeva, E. A., Kobiak, N. A., Smilianskaia, E. B. (1987). Territorial'nye knizhnye sobraniia i kollektsii MGU i ikh popolnenie za 1981–1983 gody [The territorial book collections and the collections of Moscow State University and their development during 1981–1983]. In E. S. Karpova (Ed.). *Iz fonda redkikh knig i rukopisei nauchnoi biblioteki Moskovskogo universiteta* [From the holdings of rare books and manuscripts of Moscow State University Scientific Library], 127–130. Moscow: Izdatel'stvo MGU. (In Russian).
- Aleksandrov, V. P. (2002). *Tul'chinskaia letopis'* [The Chronicle of Tulcea]. Bucharest: Kriterion. (In Russian).
- Allard, D. C. (1864). *La Bulgarie orientale*. Paris: Adrien Le Clere. (In French).
- Anastasova, E. E. (1998). *Staroobredtsite v B"lgariia: mit — istoriia — identichnost* [The Old Believers in Bulgaria: myth — history — identity]. Sofia: Prof. Marin Drinov. (In Bulgarian).
- Anfimova, A. (2001). Byval'shchina kak rechevoi zhanr u russkikh-lipovan v Bukovine [Fabulate as a speech genre among Russians-Lipovans in Bukovina]. In *Kul'tura russkikh-lipovan (russkikh staroobriadtsev) v natsional'nom i mezhdunarodnom kontekste* [The culture of Russians-Lipovans (Russian Old Believers) in the national and international context] (Issue 3), 17–26. Bucharest: Kriterion. (In Russian).
- Anfimova, A. (2007). *Byval'shchina: Byt i narodnye povestovaniia lipovan Bukoviny* [Fabulate: Everyday life and folk narratives of the Bukovina Lipovans]. Bucharest: CRLR. (In Russian).
- [Bol'tin] (1866). Pis'mo k Beglopopovtsam na reku Dunai [Letter to the Danube River Beglopopovtsy]. In *Sbornik dlia istorii staroobriadchestva, izdavaemyi N. Popovym* [Collection for the history of Old Believers, published by N. Popov] (Vol. 2), 258–260. Moscow: Universitetskaia tipografiia. (In Russian).
- Buraeva, S. V. (2003). “Bogodukhnovennye knigi” staroobriadtsev (semeiskikh) Zabaikal'ia [“Books inspired by God” of the Old Believers (Semeiskie) in the Baikal region]. Ulan-Ude: Izdatel'stvo Buriatskogo nauchnogo tsentra SO RAN. (In Russian).
- Chaikovskii, M. S. (1891). Zapiski [Notes]. *Kievskaa starina* [Kievan antiquities], 1891(10), 98–107 (In Russian).
- Chekhovskii, I., Moldovan, E. (2002, November 29). Lipovani: svit, de zakinchuet'sia doroga... [Lipovans: The world where the road ends]. *Chas* 2000, 14. (In Ukrainian).
- Chistov, K. V. (1967). *Russkie narodnye sotsial'no-utopicheskie legendy* [Russian popular socio-utopian legends]. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Dan, D. (1894). Lipovenii din Bucovina. In *Popoarele Bucovinei* (Fasc. III), 66–77. Chernivtsi: [n. p.]. [In Romanian].
- Dan, D. 1890s. Die Lippowaner. In *Herzogthum Bukovina in Wort und Bild*, 113–120. Wien: E. Beyer. (In German).

- Danilko, E. S. (2002). *Staroobriadchestvo na Iuzhnom Urale: ocherki istorii i traditsionnoi kul'tury* [Old Believers in the Southern Urals: essays on history and traditional culture]. Ufa: Gilem. (In Russian).
- Danilko, E. S. (2008). Sviashchennaia istoriia i raskol v ustnoi traditsii (perevod s knizhnogo na narodnyi) [Sacred history and schism in the oral tradition (translation from the bookish to the popular)]. In A. A. Prigarin (Ed.). *Lipovane: istoriia i kul'tura russkikh-staroobriadtsev* [Lipovans: history and culture of Russian Old Believers] (Issue 5), 61–70. Odessa: Smil. (In Russian).
- Danilko, E. S. (2009). Malaia istoriia v ustnykh rasskazakh staroobriadtsev komi-permiakov [Small story in oral stories of the Old Believers in the Komi-Perm region]. In L. L. Kasatkin (Ed.). *Aktual'nye problemy russkoi dialektologii i issledovaniia staroobriadchestva: Tezisy dokladov Mezhdunarodnoi konferentsii 19–21 oktiabria 2009 g.* [Current problems of Russian dialectology and Old Believer studies: Abstracts of papers at an Internat. Conf. October 19–21, 2009], 66–68. Moscow: IRia RAN. (In Russian).
- Dutchak, E. E. (2006). Put' v Belovod'e (k voprosu o sovremennykh vozmozhnostiakh i perspektivakh izucheniia konfessional'nykh migratsii) [Road to Belovodye (on the question regarding modern possibilities and prospects for studying religious migrations)]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov* [Bulletin of People's Friendship University of Russia], ser. Istoriia Rossii [History of Russia], 2006(1), 81–94. (In Russian).
- Dutchak, E. E. (2007). Iz "Vavilona" v "Belovod'e": adaptatsionnye vozmozhnosti taezhnykh obshchin staroverov-strannikov (vtoraia polovina XIX — nachalo XXI v.) [From "Babylon" to "Belovodye": the adaptive capacity of boreal communities of Old Believers-wanderers (second half XIXth — beginning of XXIst century.)]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta. (In Russian).
- Ezerov, A. V. (2005). Piat' prichin poiska Skrytogo Grada [Five reasons for seeking the Hidden City]. In V. I. Osipov et al. (Eds.). *Staroobriadchestvo: istoriia, kul'tura, sovremennost': Materialy VII mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii posviashchennoi 100-letiiu izdaniia ukaza "Ob ukreplenii nachal veroterpimosti" (Moskva — Borovsk, 22–24 fevralia 2005 g.)* [Old Belief: history, culture, the present: Materials of the VIIth International scientific conference to mark the centennial of the publication of the decree "On strengthening the principles of religious tolerance" (Moscow — Borovsk, February 22–24, 2005)] (Vol. 2), 52–53. Moscow: [n. p.]. (In Russian).
- Fenogen, S. (1998). *Sariki: stranitsy istorii* [Sarichioi: Pages of history]. Bucharest: Kriteon. (In Russian).
- Gorbunov, Iu. A. (2000). K voprosu o proiskhozhdenii nazvaniia "lipovane" [On the origin of the name "Lipovans"]. In *Arkheologiia ta etnologiia Skhidnoi Evrope: Materiali i doslidzhennia* [Archaeology and ethnology of Eastern Europe: materials and researches], 135–144. Odessa: Astroprint. (In Russian).
- Gordlevskii, V. A. (1913). Ugolok Rossii v Turtsii. Staroobriadcheskaia derevnia pod Ak-shehirom [A corner of Russia in Turkey. An Old Believer village near Akşehir]. *Russkaia mysl'* [Russian thought], 1913(12), 119–133 (In Russian).
- Gostiuk, A. N., Chuchko, M. K. (2004). Obstoiatel'stvo poiavleniia i dinamika chislennosti staroobriadtsev-lipovan na Bukovine v kontse XVIII — nachale XIX v. [The reason for the appearance and population dynamics of the Old Believers-Lipovans in Bukovina at the end of the XVIIIth — early XIXth century.]. In A. A. Prigarin (Ed.). *Lipovane: istoriia i kul'tura russkikh-staroobriadtsev* [Lipovans: history and culture of Russian Old Believers] (Issue 1), 33–40 Odessa: Smil. (In Russian).
- [Hacquet, B.]. (1790). *Hacquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789. durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nördlichen Karpathen*. Nürnberg: Verlag der Rasписchen Buchhandlung. (In German).

- Iakimenko, B. G. (1995). Eskhatologicheskaja ideja Grada Nebesnogo, Novogo Ierusalima i ee otrazhenie v obshchestvennoi mysli Rusi XIII — nach. XVIII v. [The eschatological idea of the Heavenly City, the New Jerusalem and its reflection in public opinion of Russia during the XIIIth — early. XVIIIth century]. In *Staroobriadchestvo: istoriia, kul'tura, sovremennost'* [Old Belief: History, culture and modernity] (Issue 3), 18–21. Moscow: [n. p.]. (In Russian).
- [Ioannov, A.] (1795). *Polnoe istoricheskoe izvestie o drevnikh Strigol'nikakh i novykh raskol'nikakh, tak nazyvaemykh Staroobriadtsakh, o ikh ucheniakh, delakh i razgliasiakh, sobrannoe ... protoiereem A. Ioannovym* [Complete historical information about the ancient Strigolniki and the new dissenters, the so-called Old Believers, about their teachings, deeds and disclosures, collected by ... Archpriest A. Ioannov]. St. Petersburg: Imperatorskaia Akademiia Nauk. (In Russian).
- Ivanov-Zheludkov, V. P. [Kel'siev, V. I.] (1866). Russkoe selo v Maloi Azii [A Russian village in Asia Minor]. *Russkii vestnik* [Russian Herald] (Vol. 63, Bk. 6), 413–451. (In Russian).
- [Kel'siev, V.] (1860). *Sbornik pravitel'stvennykh svedenii o raskol'nikakh, sostavlennyi V. Kel'sievym* [Collection of government information about dissenters, compiled by V. Kel'siev] (Issue 1). London: Trubner. (In Russian).
- [Kel'siev, V. I.] (1875). Ocherk istorii staroobriadtsev v Dobrudzhe [Essay on the history of Old Believers in Dobrogea]. In *Slavianskii sbornik* [Slavic collection] (Vol. 1), 605–620. St. Petersburg: Izdanie Sankt-Peterburgskogo otdela Slavianskogo komiteta. (In Russian).
- Kirile, F. (2001). Staroobriadtsy, starovery, lipovane. Istoriko-etimologicheskoe issledovanie [Old Believers and Lipovans. A historical and etymological study]. In *Kul'tura russkikh-lipovan (russkikh staroobriadtsev) v natsional'nom i mezhdunarodnom kontekste* [The culture of Russians-Lipovans (Russian Old Believers) in a national and international context] (Issue 3), 221–225. Bucharest: Kriterion. (In Russian).
- Kirile, F. (2006). *Skazaniia o kul'ture i traditsiiakh russkikh-lipovan* [Tales of the culture and traditions of Russians-Lipovans]. Bucharest: SRLR. (In Russian).
- Kupchanko, G. (1895). *Bukovina i ei russki zhiteli* [Bukovina and its Russian inhabitants]. Wien: Knigopечатnia F. Iaspera. (In Ukrainian).
- Leont'eva, S. I. (2004). Zapisi v staropечатnykh i rukopisnykh knigakh — istochnik unikal'noi informatsii [Entries in early printed and manuscript books — a source of unique information]. In G. R. Niachaeva (Ed.), G. I. Lapatsin (Comp.). *Navukovyia zapiski Vetskavskago muzeia narodnai tvorchasti: Zbornik artykulav supratsovnika muzeia da 25-goddzia zasnannia Vetskavskago muzeia narodnai tvorchasti* [Scientific notes of Vietka museum of folklore: The Collection articles workers to celebrate 25-years science foundational of Vietka museum of folklore], 47–52. Gomel: [n. p.]. (In Russian).
- Lipinskaia V. A. (1995). Nazvanie selenii v Rumynii [Title villages in Romania]. In *Staroobriadchestvo: istoriia, kul'tura, sovremennost'* [Old Belief: history, culture and modernity], iss. 3, 31–35. Moscow: [n. p.]. (In Russian).
- Lipinskaia, V. A. (1996). *Starozhily i pereselentsy: russkie na Altae. XVIII — nachalo XX veka* [Old-timers and immigrants: Russian Altai. XVIII — the beginning of the twentieth century]. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Lipinskaia, V. A. (1997). Istoricheskie predaniia lipovan [Historical tales of the Lipovans]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review], 1997(6), 43–55. (In Russian).
- Lipinskaia, V. A. (1998). Etnonimy i konfessionimy russkogo naseleniia v Rumynii [Ethnonyms and konfessionimy Russian population in Romania]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review], 1998(5), 40–51. (In Russian).

- [Liprandi, I. P.] (1827). *Nekotorye svedeniia o pravom berege Dunaia, sobrannye v 1826 godu* [Some information concerning the right bank of the Danube, collected in 1826]. St. Petersburg: Tipografia General'nogo Shtaba. (In Russian).
- Materialy po voprosam zemel'nomu i krest'ianskomu: Vserossiiskii s'ezd krest'ian-starobriadtsev v Moskve, 22–25 fevralia 1906 g.* (1906) [Materials on the land and peasant questions: All-Russian Congress of peasants-Old Believers in Moscow, 22–25 February 1906]. Moscow: Izdanie P. P. Riabushinskogo. (In Russian).
- Mel'nikov, P. I. (1994). Zarubezhnye starobriadtsy. Iskaniie arkhieireistva v Moldavii [Foreign Old Believers. The search for a bishop in Moldavia]. In V. A. Lipinskaia (Ed.). *Starobriadtsy v Rumynii: russkie pisateli o lipovanakh* [Old Believers in Romania: Russian writers about the Lipovans], 46–48. Moscow: [n. p.]. (In Russian).
- Minorskii, V. (1902). U russkikh poddannyykh Sultana [Among Russian subjects of the Sultan]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review], 14(2), 54–66 (In Russian).
- Mosketti-Sokolova, A. (n. d.). Istoriko-kul'turnye svyazi kazakov-nekrasovtsev i lipovan [Historical and cultural ties of the Nekrasov Cossacks and the Lipovans]. *Musica Ukrainica: Internet-zhurnal*. Retrieved from http://www.musica-ukrainica.odessa.ua/_a-mosketti-kazaki.html. (In Russian).
- Naulko, V. I. (1965). *Etnichnii sklad naselennia Ukrains'koi RSR. Statistiko-kartografichne doslidzhennia* [The ethnic composition of the population of Ukrainian SSR. Statistical-cartographic research]. Kyiv: Naukova dumka. (In Ukrainian).
- Nikitina, S. E. (1989). O vzaimootnoshenii ustnykh i pis'mennykh form v narodnoi kul'ture (na materialakh polevykh issledovanii starobriadchestva) [On the relationship between oral and written forms in folk culture (on materials of field studies of the Old Believers)]. In N. I. Tolstoi (Ed.). *Slavianskii i balkanskii fol'klor: Rekonstruktsiia drevnei slavianskoi kul'tury: istochniki i metody* [Slavic and Balkan folklore: Reconstruction of ancient Slavic culture: sources and methods], 149–161. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Nikitina, S. E. (1993). *Ustnaia narodnaia kul'tura i iazykovoie soznanie* [Oral folk culture and language consciousness]. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Panchenko, A. A. (2001). Inkvizitory kak antropologi, antropologi kak inkvizitory [Inquisitors as anthropologists, anthropologists as inquisitors]. *Zhivaia starina* [Living antiquity], 2001(1), 7–9. (In Russian).
- Panchenko, A. A. (2004). *Khristovshchina i skopchestvo: fol'klor i traditsionnaia kul'tura russkikh misticheskikh sekt* ['Hristovschina' and 'Skopchestvo': Folklore and traditional culture of Russian mystical sects]. Moscow: O.G.I. (In Russian).
- Paunova, E. V. (2001). Obmiraniia u lipovan [Times of temporary death among the Lipovans]. In O. B. Khristoforova (Comp.), S. Iu. Nekliudov (Ed.). *Sny i videniia v narodnoi kul'ture. Mifologicheskii, religiozno-misticheskii i kul'turno-psikhologicheskie aspekty* [Dreams and visions in popular culture. Mythological, religious and mystical, cultural and psychological aspects], 181–197. Moscow: RGGU. (In Russian).
- Pokrovskii, N. N. (1974). *Antifeodal'nyi protest uralo-sibirskikh krest'ian-starobriadtsev v XVIII v.* [Antifeudal protest by Ural-Siberian peasants-Old Believers in the XVIIIth century]. Novosibirsk: Nauka. (In Russian).
- Pozdeeva, I. V. (1978). Zapisi na staropechatnykh knigakh kirillovskogo shrifta kak istoricheskii istochnik [Notes on early printed books in Cyrillic as a historical source]. In *Fedorovskie chteniia* 1976 g. [Fedorov Readings], 39–54. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Prigarin, O. A. (2003). Boroda ta ii znakovi funktsii in uyavlennyah starobriadtsev Podunav'ya [The beard and its semiotic functions in the conceptions of Old Believers in the Danube]

- region]. In G. Skrypnyk, O. Boryak, M. Maerchik (Eds.). *Tilo u tekstakh kul'tur* [The body in texts of cultures], 63–68. Kiev: [IMFE IM. M. T. Rila National Academy of Sciences of Ukraine]. (In Ukrainian).
- Prigarin, A. A. (2004). Vozniknovenie staroobriadcheskikh obshchin na Dunae v XVIII — pervoi treti XX vv. [The emergence of Old Believer communities on the Danube in the XVIIIth — first third of the XIXth century] In A. A. Prigarin (Ed.). *Lipovane: istoriia i kul'tura russkikh-staroobriadtsev* [Lipovans: history and culture of Russian Old Believers] (Issue 1), 11–32. Odessa: Smil. (In Russian).
- Prigarin, A. A. (2005). Dokument po istorii beglopovpstva u lipovan Rumynii 1930–1950-kh godov [A document on the history of the *beglopovpsty* among Lipovans in Romania during the 1930s-1950s]. In: *Staroobriadchestvo: istoriia, kul'tura, sovremennost'*: *Materialy VII mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii posviashchennoi 100-letiiu izdaniia ukaza "Ob ukreplenii nachal veroterpimosti"* (Moskva — Borovsk, 22–24 fevralia 2005 g.) [Old Belief: history, culture, the present: Materials of the VIIth International scientific conference to mark the centennial of the publication of the decree "On strengthening the principles of religious tolerance" (Moscow — Borovsk, February 22–24, 2005)] (Vol. 1), 304–311. Moscow: [n. p.]. (In Russian).
- Prigarin, A. A. (2005–2006). Otrazhenie protsessov formirovaniia v istoricheskoi pamiatii russkikh staroobriadtsev na Dunae [Reflection of formation processes in the historical memory of Russian Old Believers on the Danube]. *Gumanitarnaia mysl' Iuga Rossii* [Humanitarian thought in the South of Russia], 2005(1), 88–108, 2006(1), 94–116. (In Russian).
- Prigarin, O. (2007). Vidobrazhennia protsesiv formuvannia osередku rosiis'kikh staroobriadtsiv na Dunai v istorichnii pam'iaty ikhnikh nashchadkiv [Reflections of the process of formation of Russian Old Believer community in the Danube region in the historical memory of their descendants]. In *Ukraina moderna* [Modern Ukraine], 2007(11), 59–84. Kyiv; Lviv: Kritika. (In Ukrainian).
- Prigarin, A. A. (2008a). "Istoriia na poliakh": zapisi v knigakh lipovan kak istoriko-etnograficheskii istochnik ["History on the margins": Notes in books of the Lipovans as a historical and ethnographic source]. In I. V. Pozdeeva (Ed.). *Traditsionnaia kniga i kul'tura pozdnego russkogo srednevekov'ia: Trudy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii k 40-letiiu polevykh arkhеографических исследований MGU imeni M. V Lomonosova* (Moskva, 27–28 oktiabria 2006 g.) [Traditional book and the culture of the late Russian Middle Ages: Proceedings of the All-Russian scientific conference on the 40th anniversary of archaeological field studies of the M. V. Lomonosov Moscow State University (Moscow, October 27–28, 2006)], 149–176. Yaroslavl: Reider. (In Russian).
- Prigarin, A. A. (2008b). Narodnaia etimologiya "nekrasovtsy" i "lipovane" v kontekste ustnoi istorii gruppy [Folk etymology "Nekrasovtsy" and "Lipovans" in the context of oral history of the group]. In A. A. Prigarin (Ed.). *Lipovane: istoriia i kul'tura russkikh-staroobriadtsev* [Lipovans: history and culture of Russian Old Believers] (Issue 2), 110–116. Odessa: Smil. (In Russian).
- Prigarin, A. A. (2010). *Russkie staroobriadtsy na Dunae: formirovanie etnokontsional'noi obshchnosti v kontse XVIII — pervoi polovine XX vv.* [Russian Old Believers on the Danube: the formation of an ethnic and religious community at the end of the XVIIIth — first half of the XIXth century]. Odessa; Izmail; Moscow: Smil; Arkheodoksiia. (In Russian).
- Prugavin, A. S. (1904). *Staroobriadchestvo vo vtoroi polovine XIX veka: Ocherki iz noveishei istorii raskola* [Old Belief in the second half of the nineteenth century: Essays on the newest history of the schism]. Moscow: Otdel'naia tipografiia Tovarishchestva I. D. Sytina. (In Russian).

- Pushkarev, L. N. (1975). *Klassifikatsiia russkikh pis'mennykh istochnikov po otechestvennoi istorii* [Classification of Russian written sources on Russian history]. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Repina, L. P. (2003). *Kul'turnaia pamiat' i problemy istoriopisaniia (istoriograficheskie zametki)* [Cultural memory and the problem of historical writing (historiographical notes)]. Moscow: GU VShE. (In Russian).
- Savel'eva, I. (2002). Staroobriadtsy v Moldavii i na Ukraine [Old Believers in Moldova and Ukraine]. *Vestnik Rossiiskogo fol'klornogo soiuza* [Bulletin of the Russian Folklore Union], 2002(4), 17–24. (In Russian).
- Savel'eva, I. M., Poletaev, A. V. (2003). *Znanie o proshlom: teoriia i istoriia* [Knowledge about the past: Theory and history] (T. 1: Konstruirovanie proshlogo) [Vol. 1: Construction of the past]. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Semenov, V. P. (Ed.) (1910). *Rossii: polnoe geograficheskoe opisaniie nashego otechestva...* [Russia: A complete geographical description of our Motherland] (Vol. XIV). St. Petersburg: Izdanie A. F. Devriena. (In Russian).
- Sen', D. V. (1997). K probleme opredeleniia poniatii “nekrasovtsy” i granitsakh ego primeneniia [On the problem of defining the concept “Nekrasovtsy” and of limits to how it is applied]. In *Kuban' v istorii Rossii: Tezisy dokladov V kraevoi mezhvuzovskoi aspirantsko-studencheskoi konferentsii* [Kuban in Russian history: Abstracts of the Vth regional inter-university postgraduate-undergraduate studentconference], 50–53. Krasnodar: [n. p.]. (In Russian).
- Sen', D. V. (2002). “*Voisko Kubanskoe Ignatovo Kavkazskoe*”: istoricheskie puti kazakov-nekrasovtsev (1708 g. — konets 1920-kh gg.) [“The Kuban Ignat's Caucasus Host”: The historical paths of Nekrasov Cossacks (1708 — end of the 1920s)]. Krasnodar: Kuban'kino. (In Russian).
- Simiginowicz-Staufe, L. A. (1884). *Die Völkergruppen der Bukowina. Ethnographischcultur-historische Skizzen*. Chernivtsi: [n. p.]. (In German).
- Smilianskaia, E. B., Denisov, N. G. (2007). *Staroobriadchestvo Bessarabii: knizhnost', pevcheskaia kul'tura* [Old Believers in Bessarabia: book culture, singing culture]. Moscow: Indrik. (In Russian).
- Smirnov, Ia. I. (1896). Iz poezdki po Maloi Azii. U nekrasovtsev na ostrove Mada, na Beisheirskom ozere, Gamid-abadagского sandzhaka, Koniiskogo vilaieta [From a trip to Asia Minor. Among the Nekrasov Cossacks on Mada Island on Beyşehir Lake, Sanjak of Hamidabad, Vilayet of Konya]. *Zhivaia starina* [Living antiquity], 1896(1), 3–31 (In Russian).
- Smirnov, P. S. (1893). *Istoriia russkogo raskola staroobriadchestva* [History of the Russian Old Believer schism]. Ryazan: Tipografiia V. O. Tarasova. (In Russian).
- Smorgunova, E. M. (2009). Dialekt staroverov v pogranichnykh oblastiakh: Brianskchina i Starodub'e [Dialect of Old Believers in the border areas: Bryansk and Starodub]. In L. L. Kasatkin (Ed.). *Aktual'nye problemy russkoi dialektologii i issledovaniia staroobriadchestva: Tezisy dokladov Mezhdunarodnoi konferentsii 19–21 oktiabria 2009 g.* [Current problems of Russian dialectology and studies of Old Believers: Abstracts of an Internat. conf., October 19–21, 2009], 204–206. Moscow: IRIa RAN. (In Russian).
- Subbotin, N. I. (1994). Istoriia Belokrinit'skoi ierarkhii [History of the Belo Krinit'sa hierarchy]. In V. A. Lipinskaia (Ed.). *Staroobriadtsy v Rumynii: russkie pisateli o lipovanakh* [Old Believers in Romania: Russian writers about the Lipovans], 58–63. Moscow: [n. p.]. (In Russian).

- Taranets, S. V. (2000). *Staroobriadchestvo Podolii* [The Old Believers at Podolye]. Kiev: [n. p.]. (In Russian).
- Tompson, P. (2003). *Golos proshlogo. Ustnaia istoriia* [Transl. from Thompson, P. (1978). *The voice of the past: Oral history*. Oxford: Oxford Univ. Press]. Moscow: Ves' Mir. (In Russian).
- Tumilevich, F. V. (1958a). Fol'klor kazakov-nekrasovtsev [The folklore of Nekrasov Cossacks]. In *Uchenye zapiski Rostovskogo-na-Donu gosudarstvennogo universiteta* [Scientific Papers of the Rostov-on-Don State University], ser. filologii [Philology], iss. 6, 77–80. Rostov-na-Donu: Oblknigoizd. (In Russian).
- Tumilevich, F. V. (1958b). Kazaki-nekrasovtsy [Nekrasov Cossacks]. *Don*, 1958(8), 26–28 (In Russian).
- Tumilevich, F. V. (1961). *Skazki i predaniia kazakov-nekrasovtsev* [Tales and legends of the Nekrasov Cossacks]. Rostov-na-Donu: Oblknigoizd. (In Russian).
- Ursu, D. P. (1989). Metodologicheskie problemy ustnoi istorii [Methodological issues of oral history]. In V. A. Kuchkin (Ed.). *Istochnikovedenie otechestvennoi istorii* [Source studies of our national history], 3–32. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Vascenko, V. (2003). *Lipovenii: studii lingvistice*. București: Editura Academiei Române. (In Romanian).

PRIGARIN, A. A. (2016). “FOLK LEGENDS” AND “HISTORIOGRAPHY”: LEVELS OF HISTORICAL KNOWLEDGE OF THE “LIPOVANS” (OLD BELIEVERS). *SHAGI / STEPS*, 2(4), 114–149

Д. С. РЫГОВСКИЙ

Рыговский Данила Сергеевич

*лаборант, Институт археологии и этнографии СО РАН
Россия, 630090, Новосибирск, пр-т Академика Лаврентьева, 17*

Тел.: +7 (383) 330-05-37

приглашенный сотрудник,

*Лаборатория теоретической фольклористики, ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82*

Тел.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: danielrygovsky@mail.ru

«РИТУАЛЬНАЯ НАРРАЦИЯ»: ПРАКТИКИ ТРАНСЛЯЦИИ ПАМЯТИ О САКРАЛЬНОМ ЛАНДШАФТЕ¹

Аннотация. Сакральный ландшафт представляет собой динамическое явление: расположенные в одном локусе строения или природные объекты могут со временем быть утрачены. Конфессиональная группа может сохранять связь с подобными местами путем их периодического посещения. Для сохранения культурной памяти должны быть задействованы определенные механизмы трансляции. Одним из них и является ритуальная наррация — повествование об истории и объектах сакрального ландшафта, воспроизводимое устно во время посещений святых мест. Данный механизм рассматривается на примере белокриницких старообрядцев, проживающих в Западной Сибири.

Ключевые слова: ритуальная наррация, культурная память, сакральный ландшафт, старообрядцы, Сибирь

Трансляция культурной памяти в ряде случаев является наблюдаемым процессом и осуществляется в различных коммуникативных ситуациях, обусловленных культурой сообщества, в котором она реализуется. У современных старообрядцев белокриницкого согласия это происходит во время посещений святых мест, что было отмечено автором данной статьи в ходе полевых исследований. Святые места посещаются белокриницкими старообрядцами, как правило, во время православных праздников. Большую часть года они ходят в храм или молитвенный дом своей общины. В Западной

¹ Работа подготовлена при поддержке фонда РГНФ, проект № 15-01-00453 «Этнокультурные ландшафты Южной Сибири. Историческая динамика и сравнительный анализ (конец XIX — начало XXI вв.)».

Сибири также распространена традиция уезжать в гости на престольные праздники других приходов. Кроме того, на данной территории известно несколько почитаемых мест, отмеченных поклонными крестами, — эти места посещаются старообрядцами в форме крестных ходов. Иными словами, речь идет о двух типах коммуникативных ситуаций, в которых происходит трансляция культурной памяти: 1) ежегодное паломничество к святым местам; 2) праздничное гостевание в городской старообрядческой общине. Эти практики непосредственно связаны с трансляцией культурной памяти.

Почитаемые объекты, о которых пойдет речь в настоящей работе, — поклонные кресты — установлены в памятных для белокрыницких староверов локусах — в основном на месте разрушенных в 1930-е годы церквей или скитов. Не случайно структура посещения данных объектов предполагает наличие элементов, связанных с трансляцией культурной памяти. К ним относятся, например, лития — поминовение усопших монахов, священнослужителей и прихожан разрушенных монастырей и храмов, а также произнесение нарративов, посвященных данному месту, людьми, которым наиболее известна его история. В качестве примера можно привести фрагменты аудиозаписи, сделанной автором статьи во время посещения старообрядцами Михаило-Архангельского скита в Белобородовской тайге (Томская область). Старообрядцы по очереди рассказывают² о культурном и историческом значении этого места для своей веры:

[КИТ:] И... вот это наше совместное моление, которое Господь нам даровал здесь вот, на этом святом месте... невольно вспоминаются слова из духовного стиха: «Помедди, путник, Христа ради, склони в смиреннии главу, стоишь в местах большой отрады ты не во сне, а наяву». И вот здесь под нашими ногами сияет святостью земля. Вот эти духовные стихи, конечно, и об этом тоже месте, где наши благочестивые предки молились, где спасали свои души, молились за мир, и сейчас вот молятся за нас, за тех, которые живут, которые с Божией помощью продолжают их святое великое дело сохранения веры и с помощью этого — спасения своей души. Конечно, эти места преисполнены великой святости. И нам, наверное, трудно представить, живущим в такой расслабленности и комфорте, многие в городских условиях, со всеми коммунальными удобствами, а вот как они здесь жили. От одних комаров здесь как убежишь. А здесь, конечно, и лишения, и всякие болезни, которым некому было помочь, кроме Господа. И скорби, и голод, и холод, всё вот они ради Господа, но не уходили отсюда, потому что был близок Господь.

[НАС:] И вот ещё инок Марк, чудотворные его мощи были здесь найдены. В этих местах³. Там отец Феофилакт был похоронен, в нижнем скиту.

² При цитировании интервью сохраняются особенности речи.

³ Разрядкой выделены мотивы, которые повторяются в интервью паломников, чаще всего близко к некоему первоначальному тексту, иногда получая иную интерпретацию. Упомянутые здесь интервью записаны после крестного хода; примеры текстов, на которые ориентируются паломники, приведены ниже.

[КИТ:] А разорение на какое время пришлось?

[НАС:] Тридцатые годы.

[КИТ:] То есть после войны тут не было?..

[НАС:] Нет, не было.

[БАН:] [Нрзб.] когда монастыри стали разорять, они иконы, книги спрятали за рекой. А неподалёку жили беспоповцы [нрзб.], приехали в семидесятые годы сюда к нам в Гарь, и они хотели видеть эти книги [нрзб.], и когда приехали [нрзб.] и нашли уже развалины <...>, и эти иконы забрали беспоповцы.

[НАС:] А ещё здесь, владыко, когда скиты громить начали, [нрзб.] Антоний Паромов на реке Юкса [нрзб.] Парбига⁴. Там вот скиты как раз основали. Ещё в более глухих местах, более труднодоступных. Оттуда и с Урала [нрзб.] Их тоже разгромили, и владыка Амфилохий, он был там вот арестован, в тридцать третьем году [нрзб.]. Рукополагалось два епископа. Владыко Тихон, Сухов. Он последним епископом был [нрзб.] (Гаревский крестный ход, 2013 г.).

[БАН:] Тихон, он ниже... нижний скит... Тут и сами названия монастырские. Река Обедня, река Иночская. Ну и, конечно, тут кругом заимки христианские.

[Неизвестный]: Вон там Обедня. Вон там кладбище...

[НАС:] Обозначено только, ямки можно посмотреть. Их раскапывали. Золото пытались посмотреть. Следы на деревьях, там врезанные иконы были, видно.

[КИТ:] Спаси Христос, Н.! А далеко отсюда отец Феофилакт похоронен?

[Неизвестный:] Там, ниже, 40 километров <...>

[НАС:] А вот когда мы забирались на гору, там монахи делали запруды у этой речки, и у них было озеро, они там рыбу ловили (Гаревский крестный ход, 2013 г.).

Приведенные выше фрагменты нарративов — не что иное, как описание местного ландшафта. И в данном случае мы можем говорить об этном его описании, причем довольно четко прослеживается исторический контекст, т. е. речь идет о трансляции памяти об этом ландшафте, а не только о его описании.

Тем не менее я могу привести примеры, когда внимание говорящего обращено не на историческое прошлое актуального ландшафта, а на его сиюминутные изменения. Царапины, оставленные медведем на кресте, истолковываются в сугубо христианском контексте:

[БАН:] С Божией помощью [крест] был принесён и, как мы видим, стоит. Конечно, враг не дремлет и через людей, через животных стремится убрать его.

[КИТ:] Даже медведь с бесовской такой силой мог сгрызть его... это крепость креста...

⁴ Село Парбиг в Бакчарском районе Томской области.

[БАН:] Поэтому, действительно, ангел место это охраняет (Гаревский крестный ход, 2013 г.).

Сплошная запись произносимых нарративов является эклектичным, но по-своему интересным этнографическим источником. Зафиксированные тексты не представляют собой какого-либо жанрового или структурного единства и потому не могут являться корпусом. Однако они интересны в своем континууме, в том, что они демонстрируют саму ситуацию произнесения текстов во время паломничества. То, что объединяет эти тексты, на мой взгляд, — это прагматика трансляции культурной памяти.

Еще одна особенность записанного материала — его воспроизводимость в различных ситуациях. Например, аналогичный по прагматике континуум текстов был зафиксирован в 2014 г. во время посещения теми же старообрядцами белокриницкого согласия места, где, по их словам, находился Ново-Архангельский скит. Объект также расположен в тайге и посещается раз в два года крестным ходом:

[КНГ:] Ну вот, честные отцы, братья и сестры, с Божией помощью мы добрались до этого места. Вот здесь вот стояла церковь, вот на этом месте. И здесь вот, самое главное, упокоен архимандрит, схимник Феофилакт, который и организовал эти монастыри, ещё в 1875-м году, верхний монастырь сейчас организовал, а потом оставил его там насельникам и спустился вот сюда. Сам церковь, можно сказать, единолично, как вот Сергей Радонежский, строил. И в ней, я не знаю, он служил или нет, и вот здесь вот упокоился, и здесь вот где-то могила его, мы не знаем, где, где он лежит.

[Мальчик (кричит, видимо, впечатлившись рассказом)]: Вот тут, вот могила!

[КНГ:] И, приходя сюда, мы, конечно же, и просим молитв вот этого подвижника, чтобы он помогал нам в дальнейшей жизни, которая всяким разным подвергается напастям, искушениям. И вот с такой вот надеждой приходим сюда вот уже одиннадцатый год. В этом году, кстати, 101 год со дня кончины архимандрита Феофилакта. Он преставился в декабре месяце, в декабре месяце, там 25-го, кажется числа, да, батюшка?

[БВН:] Да [нрзб.].

[КНГ:] В [19]13-м году. Вот уже 101 год с его кончины. Конечно же, мы сюда... как нам владыка Андриан эти места благословил, сказал ходить сюда, на монастырь. Многие задавались вопросом: чё вы сюда ходите столько много раз? Владыка сказал: «Вот ходите, пока не постройте монастырь здесь». Он как бы давал благословение на созидание здесь монастырской жизни на этих местах, возобновление. <...> Отец А. знает, конечно, эти места. Он, будучи ещё молодым, вот здесь вот был и, может быть, где-то остатки храма видел, не видел, я не знаю. Здесь вот, в этих местах храм стоял, келья вот там вдалеке, в нескольких километрах. Тут подвизался ещё Фё-

дор Мельников⁵. Я думаю, вы все его знаете. Где-то тут была типография его небольшая. Если бы тут... Н<...> С<...> в прошлые разы с нами ходил, он тут подробно всё рассказывал [нрзб.] Так бы, конечно, нам бы какие-нибудь провести археологические раскопки, на самом деле, найти, может быть, могилы, или ещё что-то. Ну это, конечно, как Господь благоволит (Гаревский крестный ход, 2014).

Свидетелей того времени, когда белокриницкие скиты в Белобородовской тайге еще действовали, уже не осталось в живых. Поэтому большая часть этих рассказов представляет собой пересказ услышанного от насельников монастырей. Некоторые упоминаемые события, впрочем, происходили недавно — это попытки найти скитскую библиотеку, спрятанную монахами во время побега, поиски монашеских захоронений и т. п.; об этом рассказывают непосредственные участники. Произносятся также нарративы, связывающие с данными святыми местами события из жизни говорящих. В общую канву текста встраивается и историческое повествование и проповедь. Так или иначе, все эти тексты формируют у пришедших на крестный ход паломников представления о святости места, а также обеспечивают трансляцию знаний о нем как об объекте культурного и исторического наследия старообрядчества белокриницкого согласия. В интервью, записанных от паломников после крестного хода, отразились некоторые элементы этого нарратива (выделены отсылки к текстам, записанным мною во время паломничества в томские скиты 2013 и 2014 гг.):

[Соб.]: Там поблизости никаких икон не появлялось чудесным образом?

[ОИС:]: Мне об этом не известно. Может быть, кто-то и видел, но широкой огласке это не предавалось. Но известно, что такой деятель, как Фёдор Мельников, старообрядческий такой апологет, который стоял за древлеправославную веру, он как раз вот там вот жил долгое время, и долгое время у него там было. <...>

[Соб.:]: То есть он в этом монастыре находился в то время?

[ОИС:]: Ну, я слышал это с чужих слов, но то, что там он пребывал, это факт (Томск, 2012 г.).

[Соб.:]: Что для тебя в этом месте, которое мы посетили, самое главное, как ты думаешь? Самое святое, можно сказать?

[ГА:]: Ну, мы ходили крестным ходом к женскому скиту, где раньше был монастырь женский. И мне было интересно увидеть это место. Как там на самом деле. Мне рассказывали, по каким приметам нашли это место. Что там три дерева соединены в одно. И я до этого видела фотографии, но на фотографиях всё вы-

⁵ Фёдор Евфимович Мельников (1874–1960) — старообрядческий начетчик и писатель-апологет. Принадлежал к белокриницкому согласию. Его труды в последнее время активно переиздаются руководством Русской православной старообрядческой церкви (белокриницкое согласие) и распространяются по принадлежащим ей приходам.

глядит не так, как живую. Там действительно такое место... Ну, оно... особенное.

[Соб.:] То есть ты чувствуешь это?

[ГА:] Да, оно чувствуется, конечно. И вот это разрушенное здание... ну, уже почти разрушенный домик, и так, если подумать, что когда-то на этом месте был монастырь и жили люди, которые... может быть, какие-то из них святые. Это очень душевный крестный ход (Томская обл., 2014 г.).

В приведенном выше примере информант обращает внимание на «приметы» святого места, а именно на то, что «три дерева соединены в одно». Об этом паломникам также сообщалось во время посещения поклонного креста:

Крест поставили на месте алтаря Казанской церкви Михаило-Архангельского скита, который впоследствии стал женским. Но расположение алтаря определил владыка Силуян (епископ Новосибирский и всея Сибири. — Д. Р.). В том месте посреди поляны растут сросшиеся три берёзы. Он решил, что это чудо, здесь отмечен церковный алтарь (символ Троицы. — Д. Р.) (Гаревский крестный ход, 2013 г.).

[Неизвестный спрашивает о разрушенной деревянной избе на опушке леса:] Что за здание?

[НАС:] Здание лесхоза бывшее. Здесь просто кедровых много было (Гаревский крестный ход, 2013 г.).

Как видно, упомянутый в интервью с информантом [ГА] «разрушенный домик» (несмотря на то что при посещении места точно сообщалось, что это бывшее здание лесозаготовительной конторы) вписывается в общее число «примет» святого места. Схожим образом в устных и письменных текстах старообрядцы описывают поклонные кресты, расположенные в других местах, например в Енисейске, где более трех лет пребывал в заточении протопоп Аввакум [Сафронников 2009: 5], в с. Таскино Каратузского района Красноярского края [Скачков 2010: 11] или в районе не существующего сейчас старообрядческого села Ново-Глушенское в Алтайском крае, где были разрушены старообрядческие церкви. В 10 км от с. Тарбагатай (Бурятия) рядом с пещерами на высоте 250 м воздвигнут крест «в память о священномученике Афанасии» — белокрыницком святом, который почитается как в Западной, так и в Восточной Сибири. Считается, что владыка Афанасий в 1930-е годы («во времена гонений на веру») спрятал в этих пещерах книги и церковную утварь [Думнов 2009: 28–29]. Таким образом, посещение святых мест выполняет для данной конфессиональной группы функцию формирования идентичности.

Аналогичным образом в структуру престольных праздников встроены элементы, предполагающие произнесение нарративов, актуализирующих

культурную и историческую память. Одним из таких элементов является братская трапеза, во время которой важную роль играет коллективная беседа, организуемая настоятелем прихода. В это время, в частности, старейших прихожан просят рассказать о своей жизни. Например, в Барнауле в 2013 г. прихожанин 1928 г. р. рассказывал о своей деятельности в годы Великой Отечественной войны и о трудовом опыте после нее (весьма характерно, что то же самое он рассказывал и в 2014 г.). Во время трапезы могут также обсуждаться важные для прихожан вопросы, например, «чипирование» людей, а в 2014 г. на праздник пророка Илии (2 августа) в с. Мульта (Усть-Коксинский район Республики Алтай) митрополит Корнилий рассказывал за трапезой своей пастве о поездке к Агафье Лыковой. Как правило, гости и хозяева вспоминают события, связанные с историей храма, на престольный праздник которого они собрались. Так, барнаульские староверы регулярно вспоминают о первом храме своей общины, который был взорван в 1970-е годы, и о его прихожанах. Завершается братская трапеза исполнением духовных стихов и совместной молитвой.

Описанные практики не характерны только для современных сибирских старообрядцев белокриницкого согласия. Например, сведения о песнопении и духовных беседах во время трапезы можно извлечь из сообщения псаломщика Д. Л. Григорьева, перешедшего в новообрядческую церковь из старой веры, о проведении Пасхи у «раскольников» Тобольской губернии конца XIX в.:

Наставники <...> громогласно поют с пришедшими канун Пасхи, праздничные тропари и кондаки и проч. Читают приличные случаю рассказы и истории, беседуют о воскресении Христовом. Но меж всем этим главную роль играют наставления — крепче держать старую веру отцев своих, бегать новшеств и соблазнов еретических, особенно никонианских, т. е. православных [Григорьев 1891: 166–167].

Тот же автор подробно описывает встречу чудотворного креста «савинскими раскольниками» (д. Савина той же Тобольской губернии конца XIX в.):

Мне случалось видать, как савинские раскольники однажды встречали пожертвованный в их часовню большой деревянный живописный крест. Крест этот довольно больших размеров, в высоту будет четвертей 5-6, покрыт листовым золотом. Его пожертвовала по какому-то случаю одна богатая Ялуторовского округа купчиха-раскольница. Откуда он приобретен ею первоначально — неизвестно, но что он прославляется раскольниками за свою древность, в этом нет сомнения. Сама купчиха, по рассказам, отправляла его со слезами и благоговением да и наказывала принять его и встретить, как древнюю святыню. И вот, когда его привезли в село Брылинское, отстоящее от деревни Савиной в ¼ версты, савинские раскольники надумали устроить ему торжественную встречу. Часть их собралась в с. Бры-

линское, подняла крест и понесла на руках в Савинскую часовню с пением тропаря: «Спаси Господи люди твоя» и пр. Другая же половина раскольников встретила его уже около деревни с иконами и хоругвями, вынесенными из часовни. По деревне тянулась длинная вереница шедших за иконами старообрядцев — мужчин, женщин и детей, раздавалось носовое пение. Православные со всех сторон спешили также поглядеть процессию и примыкали к шествующим, быстро увеличивая толпу. Раскольники, пользуясь случаем, рассказывали чудеса об этом распятии: что оно взято из одного старинного храма и весьма древнего еще дониконовского письма; называли разных святых, спасавшихся и молившихся пред этим распятием; что оно обладает чудодейственною силою: прибегающих к нему и лобызающих с верою исцеляет от всяких недугов душевных и телесных и подает счастье и благополучие; изгоняет бесов и пр. По принесении в часовню раскольники вставили это распятие нижним концом в особый новый тетранод⁶, который и покрыли двумя одеждами, как престол или жертвенник. Крест по обыкновению осьмиконечный. Все бывшие в часовне — и православные и старообрядцы — поклонялись ему и с благоговением лобызали [Григорьев 1890: 331–332].

Информация о трансляции рассказов о святине/святом человеке/святом месте во время посещения локального почитаемого объекта (поклонный крест, моленный дом, храм и т. п.), приуроченного к определенной календарной дате, встречается и в синхронных материалах. Так, О. Б. Христофорова пишет о том, что во время праздников верхокамские старообрядцы-беспоповцы ведут себя схожим образом: усвоив с детства модель поведения «“ранешних” стариков, которые во время перерыва в молитве или после трапезы просвещали и наставляли мирских чтением, беседой, пением духовных стихов», духовница одной из общин рассказывает истории, «в которых органично соединены пересказы Евангелия, житий святых, других произведений христианской книжности и мотивы местной мифологической традиции» [Христофорова 2013: 210–211].

Во всех перечисленных примерах наблюдаются схожие черты. Во-первых, посещается культовое место. Во-вторых, в практике (крестный ход) участвуют некоторые потенциально незнающие люди — молодежь, гости общины, иноверцы, к которым также обращены произносимые нарративы. В-третьих, в определенный момент происходит рассказывание о местном локальном культе — нарративы могут быть посвящены как непосредственно святому месту, так и культовой составляющей в его почитании. В повествование вплетаются элементы проповеди, исторические и биографические нарративы, поздравления, чтение стихов, вопросы священникам и т. п., иными словами, набор текстов самый разнообразный. Однако в силу того, что они связаны с историческим прошлым этих объ-

⁶ Очевидно, в тексте опечатка, имеется в виду *тетранод* (четырёхугольный столик). — Прим. ред.

ектов и его актуальным символическим значением для сообщества, все эти тексты имеют одну прагматику — трансляцию культурной памяти.

Описанную в настоящей работе практику можно обозначить термином «ритуальная наррация» (хотя сами старообрядцы едва ли осознают ее как ритуал). Структура ритуальной наррации спонтанно организуется в зависимости от состава участников (например, если присутствует человек, способный рассказать об истории посещаемого культового объекта), от времени и места действия, от локальной традиции (здесь, в частности, имеются в виду те фольклорные сюжеты, которые бытуют в населенных пунктах, принимающих паломников и гостей) и конкретной ситуации. Однако эта практика очень устойчива и всякий раз оказывается частью какого-либо обрядового действия, будь то паломнический крестный ход или храмовый престольный праздник. Наблюдается и определенное постоянство в произносимых нарративах.

Следует заметить, что трансляция знаний о сакральных объектах, которая рассматривается здесь в основном на примере старообрядцев белокриницкого согласия, не является специфичной для данной группы. Так, Т. Б. Щепанская отмечает, что на Русском Севере трансляция происходит по дороге к объекту паломничества, или же до начала собственно путешествия, по случаю некоторого бедствия [Щепанская 1995: 110; 2003: 295]. Однако здесь мы имеем принципиально иную группу сельских святынь, которые посещаются с лечебными целями (в отличие локусов, почитаемых сибирскими старообрядцами). Ближайшей аналогией в данном случае следует считать практики прихрамовой православной среды [Тарабукина 2000]. «Духовные беседы», проводимые признанным лидером церковной общины и имеющие целью обучить «искусству спасения», а также «ситуативное общение» случайно встретившихся у святого источника или храма верующих людей также можно отнести к практикам трансляции культурной памяти. Особенность ритуальной наррации у белокриницких староверов в Западной Сибири обусловлена тем, что они представляют собой небольшие, относительно замкнутые группы, чья жизнь в эпоху модернизации и глобализации далека от традиционного уклада жизни, к которому были приспособлены конфессиональные нормы старообрядчества. Поэтому для староверов имеют огромное значение символы и практики, необходимые для сохранения групповой идентичности.

Говоря о ритуальной наррации в таком контексте, логично предположить, что ее функция заключается в консолидации сообщества за счет вербализации значимых для него моментов исторического прошлого. Такой способ поддержания групповой идентичности довольно широко распространен, его аналоги могут быть обнаружены в самых разных сообществах — ср. произносимые в современной городской культуре застольные речи на семейных праздниках или поминках, когда родственники вспоминают о своей жизни и о своих предках; по этнографическим данным, во время инициации центральноавстралийских племен перед посвящаемыми театрализируются священные маршруты странствий предков [Мелетин-

ский 1976: 179] и т. д. Это заставляет обратить внимание на ритуальную наррацию как на значимую в кросс-культурном отношении практику.

Ритуальная наррация должна рассматриваться как элемент обрядовой практики с рядом оговорок. Во-первых, за исключением некоторых предписанных каноном и богослужебной практикой ситуаций (проповедь с амвона), появление этого элемента не выглядит обязательным, а его постоянное воспроизводство скорее обусловлено регулярным накоплением единичных фактов. Во-вторых, произносимые тексты ни в коем случае не имеют какого-либо ритуального или магического значения; их прагматика связана сугубо с трансляцией культурной памяти. В-третьих, когда мы говорим о ритуальной наррации, мы должны помнить, что эта наррация обусловлена ситуацией произнесения некоторых текстов. В жанровом отношении рассматриваемые тексты не представляют единства, однако среди них выделяется группа, связанная с описанием посещаемых объектов и с памятью о местных святынях. Эти тексты позволяют не только объяснить паломникам, почему место является святым, но и обозначить точки, в которых располагались ныне не существующие объекты (церкви, монастырские строения, могилы иноков и т. п.). При этом постоянно подчеркивается конфессиональная принадлежность как локуса в целом, так и его отдельных точек, а особенно акторов — людей, создавших данное пространство. В текстах они выступают своего рода «культурными героями» современных сибирских староверов. Иными словами, память о сакральном ландшафте у белокриницких старообрядцев оказывается тесным образом связана с их идентичностью.

Литература

- Григорьев 1890 — *Григорьев Д. Л.* Раскольнические процессии // Тобольские епархиальные ведомости. 1890. № 13–14. С. 329–333.
- Григорьев 1891 — *Григорьев Д. Л.* Расколуучители на Пасхе // Тобольские епархиальные ведомости. 1891. № 7–8. С. 162–169.
- Думнов 2009 — *Думнов У. А.* Епископ Иркутско-Амурский Афанасий // Сибирский старообрядец. 2009. № 5 (53). С. 27–29.
- Мелетинский 1976 — *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М.: Наука, 1976.
- Сафронников 2009 — *Сафронников А.* Крестный ход в Енисейске // Сибирский старообрядец. 2009. № 1 (50). С. 5–6.
- Скачков 2010 — *Скачков И. Л.* Таскино // Сибирский старообрядец. 2010. № 5 (53). С. 11.
- Тарабукина 2000 — *Тарабукина А. В.* Фольклор и культура прицерковного круга: Дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2000. Цит. по электрон. версии. URL: http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/books/Tarabukina/glava_3.html.
- Христофорова 2013 — *Христофорова О. Б.* Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М.: РГТУ, 2013.
- Щепанская 1995 — *Щепанская Т. Б.* Кризисная сеть: (Традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб.: [б. и.], 1995. С. 110–176.

Щепанская 2003 — Щепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003.

Список информантов

БАН — муж., священник, пос. Гарь Томской обл.

БВН — муж., 1984 г. р., священник, с. Малиновка Томской обл.

ГА — жен., 1992 г. р., педагог начальных классов, Барнаул.

КИТ — муж. 1947 г. р., митрополит РПСЦ, Москва.

КНГ — муж., 1980 г. р., священник, Томск.

НАС — муж., 1969 г. р., Новосибирск.

ОИС — муж., 1982 г. р., Томск.

“RITUAL NARRATION”: PRACTICES OF CULTURAL MEMORY TRANSMISSION IN SACRED LANDSCAPES

Rygovskiy, Danila S.

*Laboratory Assistant, Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch
of Russian Academy of Science*

Russia, 630090, Novosibirsk, Akademika Lavrentieva Prospect, 17

Tel.: +7 (383) 330-05-37

*Visiting Fellow, Laboratory of Theoretical Folklore Studies, School of Advanced
Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration*

Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82

Tel.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: danielrygovsky@mail.ru

Abstract. Sacred landscape is a dynamic phenomenon. That is why buildings or natural objects situated in one location can be lost due to various circumstances, including the passage of time. Nevertheless, a confessional group usually continues visiting such places despite churches or holly springs being ruined. History and certain beliefs regarding the place must be preserved for the sake of maintaining group identity. That is why different mechanisms of transmission of cultural memory are used to support the process. We call one of these mechanisms “ritual narration” a narrative about a lost sacred landscape, its history and the miracles that happened there, which is reproduced orally during the pilgrimage. This article considers such a mechanism, using as an example Siberian Old-Believers.

Keywords: ritual narration, cultural memory, sacred landscape, Old-Believers, Siberia

References

- Dumnov, U. A. (2009). Episkop Irkutsko-Amurskii Afanasii [Bishop of Irkutsk and Amur Afanasiy]. *Sibirskii staroobriadets* [The Siberian Old-Believer], 2009(5[53]), 27–29. (In Russian).
- Grigor'ev D.L. (1890) Raskol'nicheskii protsessii [Processions of the Schismatics]. *Tobol'skie eparkhial'nye vedomosti* [Tobolsk Diocesan Bulletin], 1890(13–14), 329–333. (In Russian).
- Grigor'ev, D. L. (1891). Raskolouchiteli na Paskhe [Schismatic leaders on Easter]. *Tobol'skie eparkhial'nye vedomosti* [Tobolsk Diocesan Bulletin], 1890(7–8), 162–169. [In Russian].
- Khristoforova, O. B. (2013). *Ikota: mifologicheskii personazh v lokal'noi traditsii*. ['Ikota' as a mythological character in the local tradition]. Moscow: RGGU, 2013. (In Russian).
- Meletinskii, E. M. (1976) *Poetika mifa* [Poetics of myth]. Moscow: Nauka, 1976. (In Russian).
- Safronnikov, A. (2009). Krestnyi khod v Eniseiske [Cross-bearing procession in Eniseysk]. *Sibirskii staroobriadets* [The Siberian Old-Believer], 2009(1[50]), 5–6. (In Russian).
- Shchepanskaia, T. B. (1995). Krizisnaia set': (Traditsii dukhovnogo osvoeniia prostranstva) [Crisis network: Traditions of spiritual assimilation of territories]. In *Russkii Sever: K probleme lokal'nykh grupp* [The Russian North: On the problem of local groups], 110–176. St. Petersburg: [n. p.]. (In Russian).
- Shchepanskaia, T. B. (2003). *Kul'tura dorogi v russkoi miforitual'noi traditsii XIX–XX vv.* [Culture of the road in Russian mythical-ritual tradition]. Moscow: Indrik. (In Russian).
- Skachkov, I. L. (2010). Taskino. *Sibirskii staroobriadets* [The Siberian Old-Believer], 2010(5[53]), 11. (In Russian).
- Tarabukina, A. V. (2000) *Fol'klor i kul'tura pritserkovnogo kruga* [Folklore and culture of the church circle]: PhD thesis. St Petersburg, 2000. Retrieved from http://www.ruthenia.ru/folk-tee/CYBERSTOL/books/Tarabukina/glava_3.html (In Russian).

RYGOVSKIY, D. S. “RITUAL NARRATION”: PRACTICES OF CULTURAL MEMORY TRANSMISSION IN SACRED LANDSCAPES. *SHAGI / STEPS*, 2(4), 150–161

Д. Ф. МИЩЕНКО

Дарья Фёдоровна Мищенко

младший научный сотрудник,

Институт лингвистических исследований РАН

Россия, 199053, Санкт-Петербург, Тучков пер., 9

Тел.: 8 (812) 328-16-11

докторант, Лаборатория языков и культур Черной Африки,

Национальный центр научных исследований (LLACAN CNRS)

7, rue Guy Môquet — BP 8, 94801 Villejuif, France

Тел.: +(33) 1-49-58-38-46

E-mail: zenitchiki@yandex.ru

ПИЩА В ИНДИВИДУАЛЬНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

Аннотация. Статья представляет собой размышление о взаимосвязи пищи и памяти, попытку проследить, каким образом индивидуальный пищевой опыт становится опытом культурным, и определить, что происходит при этом с воспоминанием о пище. Известно, что физические характеристики еды могут рождать воспоминания; в то же время предметом воспоминаний может быть сама пища. Как правило, при этом человек вспоминает не только о еде, но и о ситуации ее употребления. По-видимому, особая роль еды в процессах, связанных с памятью, определяется эмоциональной нагруженностью связанного с пищей опыта. Эмоциональное переживание пищи может вступать во взаимодействие с переживанием совпадающего с ней по времени события, что приводит либо к совмещению воспоминаний, либо к вытеснению одного из них. Частным случаем подобного рода искажений памяти является так называемая вкусовая ностальгия, при которой человек испытывает тоску по когда-то попробованной им пище. Вкусовая ностальгия часто становится достоянием целой группы людей с общим прошлым, тем самым индивидуальный опыт поглощения пищи парадоксальным образом оказывается разделяемым. Функционируя как маркер принадлежности к группе, на следующем этапе вкусовая ностальгия перестает предполагать обязательный реальный опыт члена группы — в действительности разделяемым становится представление о нем. Превратившись во внутренний стереотип, пища становится эффективным инструментом, позволяющим конструировать культурное прошлое социальных и этнических групп, а значит, и сами эти группы.

Ключевые слова: индивидуальная память, культурная память, пищевой опыт, вкусовая ностальгия, групповая идентичность, конструирование

Каждый по опыту знает, насколько прочно запоминаются запах и вкус. Казалось бы, давно забытый запах или вкус, который мы неожиданно ощутили, может восстановить в нашей памяти всю ситуацию, связанную с ним. Классический пример — эпизод с печеньем «Мадлен», описанный в романе Марселя Пруста «В поисках утраченного времени». В нем Пруст очень точно показывает, как происходит воспоминание, когда внешний стимул вызывает переход хранящегося в памяти эпизода сначала на бессознательный, а затем на сознательный уровень:

...Но в то самое мгновение, когда глоток чаю с крошками пирожного коснулся моего неба, я вздрогнул, пораженный необыкновенностью происходящего во мне. <...> Откуда могла прийти ко мне эта могучая радость? Я чувствовал, что она была связана со вкусом чая и пирожного, но она безмерно превосходила его, она должна была быть иной природы. <...> Достигнет ли до поверхности моего ясного сознания это воспоминание, это канувшее в прошлое мгновение, которое только что было разбужено, приведено в движение, возмущено в самой глубине моего существа притяжением торжественного мгновения? <...> И вдруг воспоминание всплыло передо мной. Вкус этот был вкусом кусочка мадлены, которым по воскресным утркам в Комбре (так как по воскресеньям я не выходил из дому до начала мессы) угощала меня тетя Леония, предварительно намочив его в чае или в настойке из липового цвета, когда я приходил в ее комнату поздороваться с нею. Вид маленькой мадлены не вызвал во мне никаких воспоминаний, прежде чем я не отведал ее. <...> одни только, более хрупкие, но более живучие, более невещественные, более стойкие, более верные, запахи и вкусы долго еще продолжают, словно души, напоминать о себе, ожидать, надеяться, продолжают, среди развалин всего прочего, нести, не изнемогая под его тяжестью, на своей едва ощутимой капельке, огромное здание воспоминания [Пруст 2004: 61–63].

Еда является очень хорошим аккумулятором воспоминаний, потому что она задействует все органы чувств, не только вкус и обоняние, но и зрение, осязание и даже слух (вспомните, «как упоительны в России вечера», когда в одном ряду оказываются «и вальсы Шуберта, и хруст французской булки»). Кроме того, пища всегда воспринимается в контексте ситуации ее употребления, а значит, к воспоминанию о самой еде добавляются воспоминания о пространстве, людях, разговорах...

Но случаями, когда физический опыт становится катализатором воспоминания, взаимосвязь пищи и памяти не исчерпывается. Пища сама может становиться объектом воспоминания. Например, мы можем вспоминать вкус экзотического блюда, которое пробовали однажды в путешествии,

или торт на собственной свадьбе, или пироги, которые пекла наша бабушка. Но пища редко становится изолированным объектом воспоминания. В примере с пирогами мы скорее всего вспомним, что пекла их бабушка по воскресеньям, когда у нее собиралась вся большая семья, что она при этом разрешала внукам помочь ей раскатать тесто и т. д. Получается, таким образом, что определенное событие или даже целый период своей жизни мы часто вспоминаем через воспоминание о еде — о блюде или о трапезе.

Интересно, что пища при этом может даже не быть неотъемлемой, обязательной частью того события, в мысленный образ которого она «проникает». Неудивительно, если в воспоминание о празднике закрадывается праздничный торт; совершенно неудивительно и то, что рассказ о детском садике многие начнут с жалобы на манную кашу с комочками, которой там ежедневно кормили, — если само событие предполагает употребление пищи, вполне естественно, что воспоминание о событии включает в себя воспоминание о еде. Гораздо удивительнее, что и события, в которые еда оказалась вовлечена более или менее случайно, тоже могут реконструироваться через образ пищи. Так, один мой старший друг свой рассказ о гибели Цоя — важном событии в его жизни — неизменно начинал с упоминания о том, как он пил пиво перед телевизором, когда сообщили об авткатастрофе, в которой погиб музыкант. Как бы пафосно это ни звучало, но очевидно, что эта бутылка пива оказалась связана в памяти моего знакомого с горечью потери, стала символом тщетности повседневной жизни в противопоставлении судьбе.

Наблюдение подобных фактов, демонстрирующих способность человека вспоминать событие через его связь с пищей, определило появление отдельного направления исследований в культурной антропологии, посвященных изучению взаимосвязи пищи и памяти. Первопроходцем в этой области принято считать Дэвида Саттона, автора книги «Воспоминание о трапезах: антропология пищи и памяти» [Sutton 2001]. Саттон заметил, что его информанты — жители греческого острова Калимнос — часто вспоминают события далекого прошлого через еду: например, рассказывают об абрикосах, которые они ели, обследуя заброшенную синагогу во время нацистской оккупации. Определяя память предельно широко, включая в это понятие различные формы усвоения, хранения и извлечения информации, Саттон пытается объяснить, каким образом чувственность еды превращает ее в один из наиболее эффективных посредников памяти во всем многообразии ее проявлений.

Очевидно, что чувственный опыт потребления пищи действительно влияет на эффекты запоминания и воспоминания связанных с ней событий, но можно было бы предположить, что в этом отношении еда ничем не отличается от других стимулов, оказывающих воздействие одновременно на психическое и физическое состояние человека, например, от хорошего массажа или бега трусцой по парку. В действительности это, по-видимому, не так: воспоминания, связанные с едой, обладают особыми свойствами,

обусловленными физическим и эмоциональным аспектами ее потребления. Так, американские исследователи [Batsell et al. 2002] выяснили, что у детей в США воспоминания о том, как их заставляли доедать порцию до конца, являются одними из самых ранних. Они относятся к категории так называемых *flashbulb memories*, т. е. воспоминаний-вспышек, остающихся от тех ранних периодов жизни, от которых никаких других воспоминаний не сохраняется. В этом случае и в ряде подобных ему именно эмоциональная и чувственная нагруженность пищевого опыта способствует тому, что связанное с ним событие вообще запоминается. Взаимодействие пищи и памяти, таким образом, тесно связано с понятием «телесной памяти» (*bodily memory*), или «воплощенной памяти» (*embodied memory*) в том виде, в котором оно представлено прежде всего в концепции Пола Коннертона [Connerton 1989] или Пола Столлера [Stoller 1995]. Эта концепция, в конечном счете восходящая к идеям Марселя Мосса и Пьера Бурдьё, не только предполагает, что природа памяти не ограничивается когнитивным аспектом и включает также аспекты физический и эмоциональный, но и признает важнейшую роль последних в процессах, связанных с памятью.

Для понимания механизмов взаимодействия еды и памяти важно учитывать, что эмоции, испытываемые от поглощения пищи (или от любого другого взаимодействия с ней), вступают во взаимодействие с эмоциями, вызванными событием, во время которого пища поглощалась. Результатом такого взаимодействия может стать подмена, когда вместо образа события в памяти сохраняется образ сопровождавшей его еды. С одной стороны, если эмоции от события и эмоции от пищи сливаются в общее эмоциональное состояние, в котором они уже неотделимы друг от друга, вспоминать пищу и вспоминать событие, которому она сопутствовала, становится одним и тем же. Подобно тому как два знака являются синонимами, когда за ними стоит одно означаемое, образ пищи и образ события становятся синонимичными, когда репрезентируют одно переживание.

С другой стороны, в действие может вступать защитный механизм вытеснения и замещения воспоминаний, впервые описанный Зигмундом Фрейдом в работах, посвященных истерии. Образ эмоций, испытанных от пищи, может вытеснить в памяти человека образ переживаний от негативного события, которое она сопровождала. В определенном смысле вспоминать о пище вместо того, чтобы вспоминать о событии, — то же самое, что «заедать» проблему вместо того, чтобы решать ее.

С примерами использования пищи в качестве образа события в памяти сталкивались многие антропологи и социологи. Пожалуй, особенно часто подобное явление отмечается в работах, посвященных мигрантам, беженцам и группам, пережившим депортацию, оккупацию или колонизацию. Физические лишения, почти неизбежно сопутствующие их опыту, в сочетании с эмоциональными переживаниями от встречи с чужой культурой способствуют установлению прочной ассоциации пищи с событием. Например, в рассказах калмыков, переживших депортацию в Сибирь, нередки эпизоды, подобные следующему:

Нас, сестер девяти и семи лет, отец отвел в школу, она была начальной, где давали горячий завтрак. Плохо помню, что было на уроках, но хорошо помню вкусный гороховый суп, перловый и др. Хорошо помню, как женщина-раздатчица подзывала меня знаками за добавкой [Кардонова 2003: 141].

Этот отрывок свидетельствует о несомненном вытеснении, произошедшем в памяти рассказчицы: негативный образ занятий в русской школе оказался вытеснен воспоминанием о «вкусном горячем завтраке». Похожие сюжеты в рассказах калмыков неоднократно встречали и мы с коллегами во время экспедиций в Калмыкию в 2006–2008 гг.

В то время как вытеснение чаще (хотя и не всегда) происходит в ситуации, когда положительные эмоции от еды накладываются на отрицательные эмоции от события, совмещение образов в памяти происходит обычно при совпадении общего вектора ощущений. Ярким примером этой стратегии памяти может служить текст, записанный С. А. Оскольской и К. А. Шагал (Крапивиной) в с. Найхин (Нанайский район Хабаровского края) в 2009 г. Повествование о знакомстве нанайцев с русскими информантка-нанайка фактически сводит к рассказу о том, как местные жители впервые попробовали русскую еду. Очевидно, что в ее памяти и в памяти ее отца, воспоминания которого она пересказывает, слились воедино необычный вкус и удивление перед незнакомой культурой. Позволю себе привести большой фрагмент этого текста с незначительными сокращениями:

Мой отец рассказывал про русских, которые самыми первыми приехали. Эти русские приехали на плоту. <...> Они нанайского языка не понимают, эти русские люди на плоту. <...> Эти русские на плоту дают хлеб, ржаной хлеб. <...> А нанайцы растерялись, когда его увидели. Что за глину нам русские дали? Туда-сюда эту глину из рук в руки друг другу передают, и все смотрят на эту глину. Это что за глину дали?! Ну, как кирпич. А потом говорят: «Ай, ну, если это глина, давайте ее выбросим!» И глину эту выбросили, а собаки прибежали и едят! А потом взрослые говорят: «Почему эти собаки глину едят?!» <...> Значит, это съедобная вещь, которую человек дал. И, оказывается, ржаной хлеб. А наши-то не понимают! Только лепешку знают, только лепешку едят и знают. А штуку, которая называется «хлеб», не видели, никогда не видели. Поэтому некоторые люди и подумали, что это глина. <...> А потом... в Найхин самыми первыми приехали Шавкуновы... <...> Вот тут и стало смешно. <...> Тетя Маша Шавкунова по-нанайски не понимает. А нанайцы русский язык не понимают, ну. <...> Позвав меня, дает деньги, копейками, посчитав, дает деньги. А я эти копейки на ладонь положу и не понимаю, зачем она их дала. А она показывает. Как это, прямоугольник. Вот, фигуру такую, как прямоугольник, покажет, и вот... и копейки дает. А потом, значит, показывает такой прямоугольник, от него немного отщипнет и в рот сует. В рот засунув, жует: «Ням-ням-ням!» После того как пожевала, спрашивает: «Поняла? Иди в лавку и купи вот это», —

говорит. Ну, копейки дала, я в лавку иду... А в лавке-то нанайский язык понимает... продавщица была. А фамилия у нее была Федюнина. Она эти копейки посчитала, а я показала, что тетя Маша сказала купить. Ну, потом Федюнина говорит: «Хлеба? — говорит. — Хлеба тебе велела купить?» — говорит. А я-то не понимаю, что такое хлеб! Потом дает мне тот хлеб... отец говорил «кирпич», вот... Глиняный кирпич дает, говорит. Потом к тете Маше несую, говорю, этот кирпич, хлеб который называется. Принесу и спрашиваю: «Правильно принесла? Правильно купила?» — спрашиваю. Тетя Маша не понимает. <...> Потом... ой, господи, это... этого кирпича немножко возьму, в рот засуну и жую. Потом спрашиваю у тети Маши: «То принесла?» — спрашиваю. Тетя Маша постоит, подумает и говорит. Головой кивает, кивает, кивает только. Если кивает, кивает, значит, правильно. Лепешку эту купила... Ой, беда...¹

С позиций психологии защитным механизмом является и такой феномен, как ностальгия, в том числе вкусовая (*gustatory nostalgia*). Каждому известно, что пирожки с повидлом из студенческой столовой были самыми вкусными, и нигде таких больше не попробовать. В рамках фрейдистского подхода чудесное превращение посредственного кулинарного произведения общепита в шедевр высокой кухни объясняется все тем же механизмом подмены — склонностью человека идеализировать все связанное со своим прошлым, особенно с периодом детства и подросткового возраста, в большей или меньшей степени искусственно конструировать в своем сознании положительный образ, к которому можно убежать от неудовлетворяющей реальности.

Однако именно здесь и происходит самое интересное. Оказывается, что воспоминание о еде может из достояния отдельного человека превратиться в разделяемое целым сообществом, стать общим прибежищем для его членов. Тоска по гречке, неожиданно начинающаяся даже у тех русских эмигрантов, которые вовсе не были ее поклонниками на родине, воспоминания бывших ленинградцев о торте «Полет», очередь за которым когда-то тянулась вдоль всего фасада дома, где располагалась кондитерская «Север», настойчивые поиски пельменей, напоминающих по вкусу «старые советские пельмени в красных пачках»² — все это проявления социальной, а не индивидуальной вкусовой ностальгии. Наиболее удивительным в процессе формирования такой групповой ностальгии представляется то, что разделяемым оказывается по определению индивидуальный опыт принятия пищи³. По-видимому, такая трансформация вообще характерна

¹ Перевод с нанайского С. А. Оскольской и К. А. Шагала.

² Запись пользователя Lubitel на форуме сайта «Рыбалка как образ жизни», тема «Ностальгия, СССР, пельмени :)» (<http://salapin.ru/forum/archive/index.php/t-3465.html>, 22.07.2012).

³ Оставим в стороне вопрос о том, в какой степени возможно разделение любого другого опыта, — вне зависимости от ответа на него, способность людей разделять пищевой опыт удивительна.

для пищевого опыта: подобно тому как сугубо личный процесс принятия пищи наделяется социальной значимостью в обществе, так и воспоминание о пище не остается исключительно индивидуальным, а превращается в элемент культурной памяти.

В процессе этого перехода происходит одно важное изменение: когда еда становится объектом социальной вкусовой ностальгии, непосредственное переживание пищевого опыта каждым конкретным членом коллектива перестает быть обязательным. Эта особенность хорошо видна на примере беллетристических произведений, посвященных воспоминаниям о еде. Текстов такого рода очень много: вкусовая ностальгия породила отдельную ветвь мемуаристических произведений о «вкусном прошлом». Некоторые из них действительно повествуют об исключительно личных переживаниях автора, подобно классической книге Мэри Фишер «Гастрономическая я» [Fisher 1943] — серии эссе о «кулинарном рождении» самой Фишер, познакомившейся с искусством французской кухни в Дижоне, куда она переехала после замужества⁴. Однако значительная часть таких произведений эксплуатирует образы пищи, разделяемые целой группой людей. В качестве примера можно привести «Русскую кухню в изгнании» Петра Вайля и Александра Гениса [Вайль, Генис 2013], пытающихся «смягчить горечь изгнания сладостью шарлотки». Отдельные сюжеты, к которым обращаются Вайль и Генис, доказывают, что для поддержания воспоминания в культурной памяти личный опыт совершенно необязателен. Ср., например, такой призыв:

Если вы любите поесть, если вы испытываете естественную ностальгию по кулинарным реликвиям оставленной родины, если вам дороги ее традиции — купите горшок. Вместительный, глиняный, обливной горшок с плотной крышкой — это вещь! Вся русская кухня вышла из него, как все русские писатели из гоголевской шинели [Там же: 49].

Сложно сказать, в какой степени авторы были знакомы с блюдами, приготовленными в глиняном горшке, — к сожалению, мне не удалось найти соответствующей информации в их многочисленных интервью. Однако трудно представить, чтобы люди, родившиеся после Второй мировой войны в семьях интеллигентов, выросшие в Риге и в 1977 г. эмигрировавшие в США, действительно могли испытывать тоску по приготовленной в глиняном горшке пище. Скорее речь здесь идет о сконструированном образе той русской кухни, по которой следует тосковать в эмиграции. Иначе говоря,

⁴ Важно отметить, что и в случае индивидуальной вкусовой ностальгии речь может идти не о реальном, а о сконструированном идеальном образе пережитого — ведь, как уже отмечалось выше, идеализация прошлого является одним из защитных механизмов человеческой психики. Однако сейчас для нас важно, что в этом случае пищевой опыт по крайней мере действительно имел место.

на самом деле разделяемым является не опыт, а знание. Это, впрочем, не мешает членам группы оперировать таким понятием как «вкус», которое, казалось бы, непременно предполагает личный опыт; ср. продолжение размышлений о глиняном горшке:

Но главное, конечно, вкус. Еда, приготовленная в горшке, приобретает ту мягкость, изысканность и благородство духа, которые были свойственны лучшим достижениям старинной русской кухни [Вайль, Генис 2013].

Очевидно, что на этом этапе память о некогда бывшем подменяется «памятью» о никогда не бывавшем — никогда не присутствовавшем не только в личном опыте конкретного человека, но и вообще не имевшем места в реальности. Прекрасным примером могут служить высказывания информантов Анны Кушковой, которые она приводит в своей статье о салате «Оливье», ср., например: «В России принято было кормить гостей. Это в отличие от других стран...»; «Это теперь аристократы мало едят. Раньше много ели» [Кушкова 2005]. Как заметила Катриона Келли, «вряд ли на какую-нибудь тему говорят и пишут столько ерунды, как о кулинарных традициях» [Келли 2011: 242]. Однако именно общность этой «ерунды» в представлениях людей (хотя, конечно, не одна она) позволяет им чувствовать себя единой группой.

Вот типичная цитата из «Русской кухни в изгнании»; здесь авторы сравнивают значения слова *салат* в европейской (и, конкретнее, французской) и русской кулинарии:

Но вообще-то в нашем понимании «салат» — это целое блюдо, порцией которого может до отвала наесться недельная клиентура магазина Health food. Например, незабвенный салат оливье, он же — «столичный»... Не продолжаем, дрожит рука, душат слезы памяти [Вайль, Генис 2013: 139].

Предположение о наличии общего гастрономического опыта позволяет авторам противопоставить ту группу, к которой они себя относят, «другим». Собственно, глава, из которой заимствована эта цитата, открывается вопросом «Чем мы отличаемся от французов?» [Там же: 137]. И пища действительно часто используется в качестве ответа на подобные вопросы. Здесь мы подходим к одной из важнейших социальных функций пищи — к функции маркера группы. То, что еда вообще используется как средство формирования и поддержания идентичности, в первую очередь этнической, предсказуемо: как и любой культурно обусловленный объект, задействуемый для создания и сохранения социальных отношений, еда служит для закрепления принадлежности к группе и отделения от других групп [Mintz, Du Bois 2002: 109]. Но интересно, что для того чтобы чувствовать себя частью той или иной группы, необязательно разделять пищевые прак-

тики — можно разделять воспоминание о еде. В том случае, когда произошел разрыв культурной преемственности и практики были утеряны, единственное, что остается социальной группе, это, по меткому выражению Яна Ассмана, выполнять социальное обязательство, сохранять в памяти то, «чего нам нельзя забыть» [Ассман 2002: 30]. И если у той или иной группы есть общий гастрономический опыт, «незабвенный салат оливье, он же — “столличный”», о котором можно вспоминать в эмиграции, — прекрасно. А если такого опыта нет, его нужно изобрести. Многие национальные кухни были «изобретены» именно в ситуации, когда люди испытывали необходимость найти осязаемые знаки своей национальной идентичности. По-видимому, так произошло с русской кухней, образ которой в значительной степени сложился после Отечественной войны 1812 г., когда на волне националистического подъема возник интерес к «исконной» русской пище и в аристократическую кухню стали входить типично русские блюда, хоть и значительно преобразованные французским влиянием (см.: [Похлёбкин 2000]).

Итак, перемещаясь из сферы индивидуальной памяти в пространство памяти коллективной, воспоминание о пище превращается в стереотип, изнутри характеризующий культуру. Собственно воспоминание подменяется знанием, разделяемость которого позволяет установить более тесные связи внутри группы. То же обстоятельство, что пища почти неизбежно становится не просто содержанием, гораздо больше — механизмом формирования культурной памяти, объясняется чувственностью и эмоциональной насыщенностью пищевого опыта. Именно поэтому, с одной стороны, образы пищи прочнее сохраняются в памяти и легче извлекаются из нее, а с другой — с большей легкостью подвергаются метаморфозам, сливаются с образами других событий, хранящимися в памяти, вытесняют их или подменяются вымышленными образами, чтобы создать прошлое, которого никогда не было.

Литература

- Ассман 2002 — Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Вайль, Генис 2013 — Вайль П. Л., Генис А. А. Русская кухня в изгнании. М., 2013 (1-е изд.: Нью-Йорк: Эрмитаж, 1987).
- Кардонова 2003 — Кардонова К. Э. Я лишь хочу, чтобы это не забылось // Мы — из высланных навечно: воспоминания депортированных калмыков: 1943–1957 гг. / Сост. П. О. Годяев. Элиста: Джангар, 2003. С. 141–143.
- Келли 2011 — Келли К. Ленинградская кухня / La cuisine leningradaise — противоречие в терминах? // Антропологический форум. № 15. 2011. С. 241–278.
- Кушкова 2005 — Кушкова А. Н. В центре стола: зенит и закат салата «Оливье» // Новое литературное обозрение. № 76. 2005. Цит. по электрон. версии. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/76/ku23.html>.

- Похлёбкин 2000 — *Похлёбкин В. В.* Кухня века. М.: Полифакт, 2000.
- Пруст 2004 — *Пруст М.* В поисках утраченного времени / Пер. с фр. А. А. Франковского. М.: НФ «Пушкинская библиотека», ООО «Издательство АСТ», 2004.
- Batsell et al. 2002 — *Batsell W. R., Brown A., Ansfield M., Paschall G.* “You will eat all of that!”: A retrospective analysis of forced consumption episodes // *Appetite*. 2002. Vol. 38. No. 3. P. 211–219.
- Connerton 1989 — *Connerton P.* How societies remember. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989.
- Fisher 1943 — *Fisher M. F. K.* The gastronomical me. New York: Duell, Sloan and Pierce, 1943.
- Mintz, Du Bois 2002 — *Mintz S. W., Du Bois C. M.* The anthropology of food and eating // *Annual Review of Anthropology*. Vol. 31. 2002. P. 99–119.
- Stoller 1995 — *Stoller P.* Embodying colonial memories. New York: Routledge, 1995.
- Sutton 2001 — *Sutton D.* Remembrance of repasts: An anthropology of food and memory. London: Berg, 2001.

FOOD IN INDIVIDUAL AND CULTURAL MEMORY

Mishchenko, Daria F.

Junior Research Fellow, Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences

Russia, 199053, St. Petersburg, Tuchkov per., 9

Tel.: +7 (812) 328-16-11

Doctoral Student, Langage, langues et cultures d'Afrique noire, Centre National de la Recherche Scientifique (LLACAN CNRS)

7, rue Guy Môquet — BP 8, 94801 Villejuif, France

Tel.: +(33) 1-49-58-38-46

E-mail: zenitchiki@yandex.ru

Abstract. In this article, the author reflects on the interaction between food and memory, tries to trace the transformation of an individual gastronomical experience into a collective one, and to determine how this process affects the recollection of a food. It is well known that physical characteristics of food can trigger remembrances; at the same time, food itself can be a subject of recollections. However, we usually remember not only the food, but the entire situation of its consumption. Apparently, the exceptional role that food plays in the memory processes is due to the emotional load of the gastronomical experience. Emotional experience of food can interact with the attendant event which results either in the superimposition of remembrances or in the displacement of one of them by the other. The so-called gustatory nostalgia is a particular case of such memory aberrations. It involves longing for a certain food tasted some time in the past. Gustatory nostalgia often becomes the common property of a group of people that share the same past; thus, quite paradoxically, the individual experience of food consumption turns out to be shareable. Acting as a marker of

group membership, at the next stage gustatory nostalgia ceases to actually require the personal experience of a member of the group, since in fact it is the idea of such experience that is now shareable. Having turned into an inner stereotype, food becomes an effective instrument for constructing the cultural past of social and ethnic groups, and thereby such groups themselves.

Keywords: individual memory, cultural memory, gastronomical experience, gustatory nostalgia, group identity, constructing.

References

- Assman, Ia. (2004). *Kul'turnaia pamiat': Pis'mo, pamiat' o proshlom i politicheskaiia identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Transl. by M. M. Sokol'skaia from: Assmann, J. (1992). *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck]. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury. (In Russian).
- Batsell, W. R., Brown, A. S., Ansfield, M. E., Paschall, G. Y. (2002). "You will eat all of that!": A retrospective analysis of forced consumption episodes. *Appetite*, 38(3), 211–219.
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fisher, M. F. K. (1943). *The gastronomical me*. New York: Duell, Sloan and Pierce.
- Kardonova, K. E. (2003). Ia lish' khochu, chtoby eto ne zabylos' [I just want it not to be forgotten]. In P. O. Godaev (Comp.). *My — iz vyslannykh navechno: vospominaniia deportirovannykh kalmykov: 1943–1957 gg.* [We are among those deported forever: Recollections of the deported Kalmyks: 1943–1957], 141–143. Elista: Dzhangar. (In Russian).
- Kelly, C. (2011). Leningradskaia kukhnia / La cuisine leningradaise — protivorechie v terminakh? [Leningrad cuisine / La cuisine leningradaise — are there any contradiction in terms?]. *Antropologicheskii forum* [Forum for Anthropology and Culture], 15, 241–278. (In Russian).
- Kushkova, A. N. (2005). V tsentre stola: zenit i zakat salata «Oliv'e» [In the middle of the table: Culmination and decline of the Olivier salad]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Observer], 76. 2005. Retrieved from <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/76/ku23.html>. (In Russian).
- Mintz, S. W., Du Bois, C. M. (2002). The anthropology of food and eating. *Annual Review of Anthropology*, 31, 99–119.
- Pokhlyobkin, W. V. (2000). *Kukhnia veka* [Cuisine of our age]. Moscow: Polifakt. (In Russian).
- Prust, M. *V poiskakh utrachennogo vremeni* [Transl. by A. A. Frankovskii from: Proust, M. (1987). *À la recherche du temps perdu*. T. 1 : *Du côté de chez Swann; À l'ombre des jeunes filles en fleurs* (I). Paris: Gallimard]. Moscow: NF "Pushkinskaia biblioteka", OOO "Izdatel'stvo AST". (In Russian).
- Stoller, P. (1995). *Embodying colonial memories*. New York: Routledge.
- Sutton, D. (2001). *Remembrance of repasts: An anthropology of food and memory*. London: Berg.
- Vail', P. L., Genis, A. A. (2013). *Russkaia kukhnia v izgnanii* [Russian cuisine in exile]. Moscow. (In Russian).
- MISHCHENKO, D. F. (2016). FOOD IN INDIVIDUAL AND CULTURAL MEMORY. *SHAGI / STEPS*, 2(4), 162–172

Е. В. ВАСИЛЬЕВА, А. В. КОЗЛОВА

Васильева Елена Владимировна

*магистрант, Санкт-Петербургский государственный университет
Россия, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 11*

Тел.: +7 (812) 328-95-18

E-mail: vasilleva.prochтение@mail.ru

Козлова Анна Владимировна

*магистрант, Европейский университет в Санкт-Петербурге
Россия, 191187, Санкт-Петербург, Гагаринская ул., 3а*

Тел.: +7 (812) 386-76-36

E-mail: akozlova@eu.spb.ru

ТУРГЕНЕВСКИЕ ДЕВУШКИ: СОЦИАЛЬНО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ МАНИПУЛЯЦИИ LOCI COMMUNIVUS ПРОИЗВЕДЕНИЙ И. С. ТУРГЕНЕВА В СОВЕТСКОЙ И ПОСТСОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Аннотация. Статья посвящена диахроническому исследованию понятия «тургеневская девушка», прочно вошедшего во фразеологический фонд современного русского языка и культуры. Объект исследования — не значение понятия в языке, а процесс его формирования и причины изменений его интерпретации. Авторы обращаются к учебному тексту, а также к окружающему его медийному контексту, чтобы показать, как на протяжении XX в. менялось восприятие героинь романов И. С. Тургенева, вошедших в «золотой фонд» классического литературного наследия. Наблюдая взлеты и падения популярности «тургеневских девушек» за пределами оригинальных художественных текстов, их признание или отрицание, включение в обязательные учебные планы или исключение из них, маркирование как характеров из навсегда отжившего прошлого или, наоборот, злободневно актуальных, авторы приходят к выводу, что динамика толкования этого собирательного образа и социальной памяти о нем подвержена ритмам чередования «культуры-1» и «культуры-2», открытого В. З. Паперным.

Ключевые слова: учебный текст, наследие классики, рецепция литературы, женские образы Тургенева

Вопрос институализации памяти с помощью учебных текстов актуален не только для школьного курса истории, авторы которого формируют память о «больших событиях» прошлого, но в равной степени и для курса литературы, предлагающего такую интерпретацию классических художественных текстов, которая претендует на исключительную правильность, и тем самым превращающего сюжеты и героев литературных произведений в регламентированное государством культурное знание. В некоторых случаях от учащихся даже не требуется прочтения оригинальных текстов для того, чтобы «увековечить» память об изображенных в них событиях и героях. Именно так произошло с частью литературного наследия И. С. Тургенева: понятие *тургеневская девушка*, ставшее устойчивой номинативной единицей еще при жизни автора и, в терминах миметической теории, «выжившее» в памяти потомков, не имело необходимого иллюстративного материала в школьной программе до конца 1980-х годов. Мы полагаем, что, несмотря на первоначальное формирование этого литературного мема в критической литературе XIX в. и на популярность его в различных плоскостях отечественного культурного поля, решающее значение в консервации и трансформации конструирования «означаемого» этого понятия сыграл советский учебный текст.

Руководствуясь методологией, предложенной Б. В. Дубиным для изучения функционирования классики в культурном пространстве [Дубин 2010], мы попробуем выявить механизмы укоренения и распространения понятия *тургеневская девушка*, а также временные рамки смысловых трансформаций толкования и контекстуального окружения этого образа в учебном тексте и в его потенциальных источниках и реципиентах — медийном, литературном и литературоведческом дискурсах. Второй задачей нашего небольшого исследования стала попытка проследить отражение влияния «нормативных» значений, сформированных интерпретациями властных институций, на культурную память рядовых представителей разных поколений.

Материалом для решения первой задачи послужили учебно-методические пособия, научно-популярные издания советских литературоведов, периодика 1920–2010-х годов, ориентированная на подростков художественная литература, экспертные интервью (составившие незначительную долю источников) с педагогами и методистами, а также с экскурсоводами музея «Спасское-Лутовиново» и создателями коммерческих проектов, посвященных *тургеневским девушкам*. Мы обращались также к мемуарным текстам, блогам, предоставляющим некоторые свидетельства рецепции женских образов у И. С. Тургенева, и к массовой литературе. В результате автоматического и ручного поиска¹ нами было отобрано око-

¹ Для поиска контекстов мы использовали сервис «Гугл книги» (Books.google.com) и поисково-информационную систему Национального корпуса русского языка, после чего обращались к полным версиям текстов. Кроме того, мы просматривали вручную большин-

ло 200 текстов, созданных за 90 лет. Нас интересовали любые тексты, в которых встречается рецепция тургеневских романов и героинь, а не только содержащие идиому *тургеневская девушка/барышня/женщина*². Так, статья с заглавием «И. С. Тургенев — певец русской женщины» (которое само по себе является цитатой из статьи Н. А. Добролюбова «Когда же придет настоящий день» 1860 г.), напечатанная в журнале «Советская женщина» [Пустовойт 1968], будет привлекать наше внимание не меньше, чем найденные информационно-поисковыми системами вхождения на запрос «тургеневская девушка». В некотором смысле статьям в педагогических журналах, которые могут не содержать искомого словосочетания, но включают абстрактные описания женских героинь Тургенева или их имена, мы будем уделять даже больше внимания, поскольку считаем, что именно они оказали влияние на тот пласт значений, который можно наблюдать в языковом срезе. Иными словами, в статье мы будем рассматривать понятие *тургеневская девушка* не только и не столько как языковую, сколько как социально-педагогическую формулу.

Несмотря на то что так называемые общественно-психологические романы Тургенева всегда оставались на обочине процесса обучения (в рамках школьной программы изучали только совершенно «неудобный» для

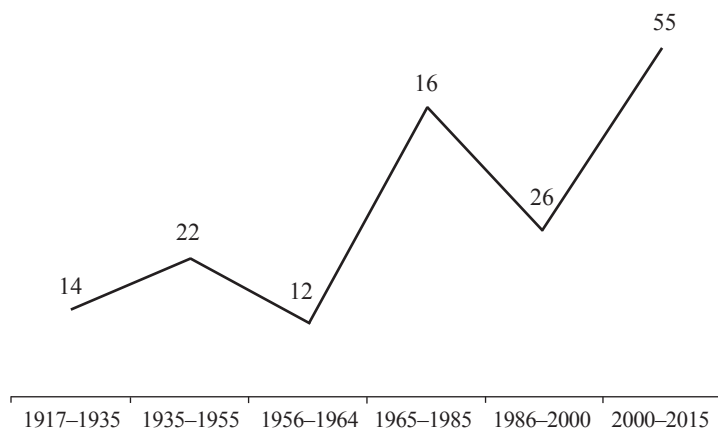
ство доступных учебников, программ и методических пособий по литературе до 1991 г. и выборочно — после 1991 г. (рекомендуемых государственными образовательными стандартами). Вручную также были просмотрены тематические статьи в педагогических журналах («Семья и школа» и «Воспитание школьников»), а также в гендерно ориентированной периодике («Крестьянка» и «Советская женщина»). При просмотре мы уделяли особое внимание выпускам, связанным с юбилейными датами писателя (по пятилетиям), когда наиболее вероятно встретить публикацию, посвященную И. С. Тургеневу, разработки уроков по теме его романов и т. д. За добрую часть использованных контекстов нам стоит поблагодарить друзей и коллег, которые делились с нами своими идеями, когда им пришлось сталкиваться с *тургеневскими девушками*. Конечно, ввиду неоднородности источников и несовершенства поиска мы допускаем, что часть важных контекстов осталась вне нашего внимания. Тем не менее мы полагаем, что анализ роста и падения популярности в совокупности с анализом изменения господствующего отношения к понятию даже на основании нашей выборки способен отразить основные тенденции.

² До начала XX в. большое распространение в критике имели формулировки *женские типы у Тургенева* (Д. И. Писарев, К. В. Чернышев), *женщины Тургенева* (Алексей Южный (Е. П. Леткова), М. В. Авдеев), довольно поздно появилось наименование *тургеневские женщины* (С. Костямин, В. Л. Марков, Д. Н. Овсянко-Куликовский), которых не сразу отделяли от *девушек*. В начале XX в. в текстах чаще появляются *тургеневские девушки* (так, «знаменитыми девушками Тургенева» их называет В. М. Фишер [Фишер 1920], а Л. В. Пумпянский в 1930 г. сетует, что «один из важных источников сложения “тургеневской девушки” исчез из нашей литературной перспективы» [Пумпянский 2000: 398]). Слово сочетание *тургеневская барышня* появляется позже, встречается относительно редко и в XX в. приобретает специфическую семантическую окраску — вероятно, под влиянием выражения *кисейная девушка/барышня*, негативно окрашенного уже в самом источнике — повести Н. Г. Помяловского «Мещанское счастье» (1861); ср. также одно из значений слова *барышня* — разг. «об изнеженной, не приспособленной к труду девушке» [МАС 1999].

В настоящей работе при поисках контекстов и подсчетах мы учитывали все три варианта: *тургеневская девушка*, *тургеневская женщина* и *тургеневская барышня*.

формирования представления о *тургеневских девушках* роман «Отцы и дети» [Пономарев 2014а]), их воспитательное значение подчеркивалось педагогами на протяжении XX в. с завидной регулярностью. Уже в 1939 г. в типовую программу по литературе за 9 класс составители, говоря о романах Тургенева с заложенной оценочной пресуппозицией, включают формулировку «энергичные и деятельные русские женщины» [Программы 1939: 42–43]. В отчете о школьном диспуте «Какой должна быть советская женщина?», напечатанном в журнале «Советская педагогика» за 1949 г., среди рекомендованной к прочтению литературы, должной помочь «школьникам определить идеал женщины, которому надо во всем следовать» [Ильин 1949: 62], перечислены четыре произведения И. С. Тургенева («Накануне», «Дым», «Ася», «Дворянское гнездо»). С 1957 г. канонический текст советских методических разработок к урокам по Тургеневу обязательно содержит ставшие по сути ритуальной цитатой слова из посмертной публикации дневниковых записей А. А. Фадеева за 1944 г. [Фадеев 1957] о важном педагогическом значении «тургеневской идеализации женственности» ([Моцарев 1959: 80; Голубков 1955: 12–13; Воробьев 1968: 12] и др.). Подобные факты, однако, не могут служить свидетельством того, что героини романов Тургенева всегда были в равной степени беспрекословно чтимы: их место в семиотическом поле советской культуры (даже в такой консервативной среде, как школа) на протяжении XX в. менялось. Можно проследить количественные подъемы и спады упоминаний словосочетания *тургеневские девушки* в печатных источниках: исходя из наших данных, мы построили график, основанный на количественном соотношении употребления понятия *тургеневская девушка* в разные периоды XX в. (см. График).

Динамика популярности образов тургеневских героинь в медийно-образовательном пространстве (175 контекстов, в том числе учебные, публицистические, литературоведческие и художественные тексты)



В то же время на количественные данные, отражающие популярность, накладываются качественные маркеры контекстов упоминаний, свидетельствующих либо о признании авторитета, либо о его оспаривании, о попытке маркировать *тургеневских девушек* как знак прошлого (отжившего или героического) или синхронизировать с настоящим временем. Мы попробуем проследить эту динамику и дать ей объяснения. Далее мы будем придерживаться хронологической логики, обращаясь последовательно к классически выделяемым историческим эпохам, обозначенным на графике.

Если обратиться к первым учебным пособиям советского периода по литературе, можно заметить, что строителей новой системы образования-воспитания скорее интересуют значительно более близкие к народу «тургеневские мужики» [Соколов 1920; Голубков 1928; Феддерс, Цветаев 1930: 62–79], нежели героини романов Тургенева. Непопулярны последние и в раннем советском литературоведении: даже в целом положительный отзыв о творчестве И. С. Тургенева, посвященный его 100-летию юбилею (1918), содержит критическую оценку *тургеневских девушек* как пережитка старой России:

Тургеневские девушки все дальше и дальше уходят в прошлое (...), его героини покорялись, поддавались ударам жизни, а не искали своего выхода [Курч 1923: 9].

В публицистике 1920-х годов проясняются причины неприятия *тургеневских девушек* новым обществом:

...Прежние «тургеневские девушки» стали уж «бабушками», пошли с «чехами» и «колчаковцами», а не с народом. Народ же, в лице передового пролетариата, сам вышел на сцену, сам творит [Ильин 1919: 66].

Как символ безвозвратно утраченного прошлого, противопоставленного аду настоящего, этот образ возникает в стихотворном тексте Саши Черного:

Тургеневские девушки в могиле,
Ромео и Джульетта — сладкий бред —
Легенды и подкрашенные были, —
Что нам скрывать — давно простыл их след!
Мир фактов лют: в коннозаводстве красном
Аборты, сифилис, разгул и детский блуд,
Статистикой подсчитаны бесстрастной,
Давно вошли в марксистский их уют...
[Черный 1996: 130].

Действительно, имеются свидетельства, что сообщества русских эмигрантов выстраивали свою идентичность через образы тургеневских героинь: в парижском издании «Вестника русского студенческого христианского движения» (1931) находим упоминание о докладе К. Томашевич на тему, какой должна быть дружинница христианского кружка, о ее характере и поведении в жизни:

Идеалом дружинницы может быть Лиза Калитина, но только дружинницы должны быть активнее и иметь обязательно какое-нибудь конкретное дело [Третья конференция 1931: 31].

На страницы учебного текста *тургеневские девушки* попадают лишь к середине 1930-х годов — ко времени выхода первого советского унифицированного учебника по литературе [Абрамович и др. 1935] (см. о нем: [Пономарев 2010]). Мы полагаем, что причина, по которой *тургеневские девушки* оказались востребованными в учебном тексте, — отчасти косвенная: обязательным (исторически легитимирующим революцию) пунктом школьной программы стала революционно-демократическая критика середины XIX в., например статьи Чернышевского и Писарева. Упомянутые в них произведения Тургенева и их герои, таким образом, опосредованно входили в состав канонического знания. Положительная оценка, даваемая *тургеневским девушкам* одними из немногих «своих» критиков дореволюционной эпохи, поставила перед советскими методистами (и представителями других «ответственных» за формирование фонда классического наследия институций — литературоведов, писателей, издателей и журналистов) задачу конструирования «героичности» тургеневских героинь.

Напомним, что появлению учебника сопутствуют педагогические дискуссии о значении слова *герой*, сводящиеся к тому, что настоящий герой должен непременно обладать чертами либо выдающимися, либо типическими, либо выдающимися и типическими одновременно (см. об этом: [Розенблюм 2013: 135]). В соответствии с этой установкой «советизация» *тургеневских девушек* осуществлялась несколькими путями: для начала было необходимо вписать их в пантеон революционных борцов, а следом — превратить в трансляторов норм поведения, т. е. сделать ориентиром для старшеклассниц в повседневной жизни и для молодых людей в поисках искомого идеала. Так, новая формация тургеневских героинь уже не могла быть просто частью «прошлого», они должны были стать частью истории, определяющей и регулирующей настоящее. Этому во многом способствовала господствовавшая на уроках литературы в школе 1930-х годов методика «наивного реализма» [Пономарев 2010], заставляющая размышлять об актуальности каждого анализируемого явления художественных текстов «в наши дни».

Творцы нового литературного пантеона находят место *тургеневским девушкам* среди предвозвестников революции, которую И. С. Тургенев, «сам того не желая», приближал:

...Наш народ с любовью и признательностью обращается к Тургеневу, писателю, сумевшему в мрачную эпоху 60-х, 70-х гг. разглядеть в русской женщине те прекрасные черты и свойства, которые уже тогда толкали ее на протест, вели борьбу против самодержавия [Ивановский 1938: 53].

Авторы советских методических пособий обнаруживают в тургеневских романах незамысловатую эволюцию «вовлечения женщины в общественную борьбу»:

Наталя [из романа «Рудин»] — еще только стремящаяся к общественной деятельности, Елена [из романа «Накануне»] — уже нашедшая себе полезное дело, но пока еще на чужбине и Марианна [из романа «Новь»] — участница русского революционного движения [Голубков 1955: 142].

Эта стадийность становится общим местом десятков учебно-методических разработок, причем иногда в ней находится место и Лизе (между Натальей и Еленой), «протест которой пока пассивен» [Свободин 1961: 30], и даже Асе (у самого истока), которая «пока просто мечтает совершить подвиг» [Вишневская 1979: 39]. Из подобных умозаключений учащийся должен сделать вывод, что и Ася, и Наталя, и Лиза оказываются частью революционного движения. Советские методисты то и дело вынуждены вводить ложные пресуппозиции или прибегать к фигурам умолчания, чтобы продемонстрировать революционность героинь, сгладить все возможные противоречия и представить их как абсолютный идеал. Чаще всего подобным манипуляциям подвергался образ Елены, которая предстает как «героическая девушка» и «отдает все силы революционной борьбе» [Прилежаева 1973 (1948): 293], «русская женщина, охваченная глубоким революционным порывом» [Зерчанинов и др. 1949: 92] (при этом иногда авторы предпочитают не вдаваться в подробности, о какой борьбе идет речь и где территориально она происходила). В некоторых случаях подразумеваемые умолчания разворачиваются в желаемые утверждения, логические связи в которых обнаруживают в романах Тургенева предпосылки к участию женщин в освободительной борьбе:

Многие молодые девушки из обеспеченных семей бросали, как Елена Стахова, своих родных, чтобы вместе с любимым человеком идти в революцию — на борьбу за свободу своего народа [Колокольников, Литвинов 1957: 91].

Это расширение порыва героини помочь делу жизни любимого человека до общего принципа революционного порыва, свойственного русской женщине, имело основание в культурной истории России. Именно так прочитывали Тургенева многие определенным образом настроенные чита-

тельницы последней трети XIX в. ([Словцова-Камская 1990 (1860-е)], см. также: [К. 1882; Южный 1883; Кавелина 1887]) и народники-демократы ([Шашков 1898], см. также: [Лавров 1884]), констатирующие влияние романов Тургенева на становление гражданской позиции женщины:

Елена — «предвестница русской женщины», которая «жаждет деятельности, добра», но, «к сожалению, ничего не делает для женщины» [Словцова-Камская 1990: 309].

Даже в начале 60-х гг., по выходе романа «Накануне», русские женщины с каким-то энтузиазмом преклонялись перед образом Елены и видели в ней идеал женщины-гражданки. Они не могли понять, что «...» Елена очень далека от тех совершенств, которые требуются от женщины сознанием эпохи и интересами самого женского дела. Она не была способна ни к какой самостоятельной деятельности, и только любовь к Инсарову, который очаровал ее, как герой, и покорила ее своею нравственною мощью, — только чистая, пламенная любовь к этому избраннику ее сердца увлекает ее на освобождение Болгарии [Шашков 1898: 856].

Без «исторической» поддержки подобная натяжка вряд ли была бы так успешна. Однако здесь необходимо сделать важное замечание: современники находили в «революционности» тургеньевских героинь значительно больше «изъянов», чем их советские последователи.

Необходимым моментом взаимной легитимации «героичности» оказывается обретение генетических связей героинь прошлого и настоящего как в парадигме художественных текстов (с *тургеньевскими девушками* советские литературоведы сопоставляют Улю Грозову из «Молодой гвардии»³ и Дашу и Катю из «Хождения по мукам» А. Н. Толстого⁴), так и в отношениях акцентуации связей тургеньевских героинь с канонизированными новыми героинями советской истории. Например, в рецензии А. Гурвича на театральную постановку пьесы Тургенева «Месяц в деревне» (1949) обнаруживается прямая (подчеркнутая использованием телесной контактной метафоры) связь тургеньевской Верочки и Зои Космодемьянской:

Только один образ заставил нас восторгнуться, почувствовать что-то значительное и близкое... Это была Верочка из «Месяца в деревне» Тургенева «...» Мы «...» в глубине души почувствовали, что только одна эта застенчивая, страстная девочка протягивает Зое Космодемьянской через столетие и через головы многих героинь наших пьес

³ «Как и тургеньевские героини Наталья, Елена и Марианна, Уля охвачена жаждой подвига, она близка им своей нравственной цельностью и героичностью...» [Цейтлин 1958: 81].

⁴ «Даша и Катя — прекрасные и умные женщины, горячие, самозабвенные в любви, стойкие, терпеливые в несчастье, умные, красивые всегда. У них есть предшественницы, мы знаем этих русских девушек и женщин, определяемых словом — тургеньевские...» [Голованова 1968: 24], см. также: [Щербина 1943: 161].

свою руку и обменивается с ней крепким рукопожатием (цит. по: [Свиньин, Осеев 2007: 355]).

Другие публикации не разворачиваются в дискурсивные утверждения преемственности, однако сохраняют индексальную связь между новыми героинями и прочитанными ими тургеневскими текстами, которые, судя по авторской интенции, сформировали их характеры. В публикации дневника партизанки Ины Константиновой приводится замечание «Написала сочинение на тему “Русские женщины по романам Тургенева” (12 февраля 1941 г.)», и публикаторы считают необходимым привести после этой записи текст сочинения целиком [Константинова 1947: 63–64]. Происходит актуализация воспитательного значения тургеневских романов: прочитавшие их оказались способны совершить подвиг:

На стендах «И. С. Тургенев и наша современность» девятиклассники видят портрет Зои Космодемьянской и фотокопию страницы из ее ученической тетради с записями о прочитанных книгах Тургенева [Смирнов 1968: 72].

Как можно заметить из приведенных выше контекстов, эффект актуальности литературного образа из прошлого, важного для советского настоящего, а также необходимая для формирования героичности семантика жертвенной самоотверженности поддерживается за счет попадания тургеневских героинь в дискурс о Великой Отечественной войне. Это хорошо демонстрирует текст учебника, издававшегося без изменений с 1946 по 1959 г.:

Лиза — по-своему сильный, волевой характер, и уход ее в монастырь был своеобразным протестом против окружающей действительности. Позже русские девушки с такими же характерами, но другими взглядами уходили не в монастырь, а в революцию; в дни Великой Отечественной войны такие девушки целиком отдавали себя на служение Родине [Колокольцев, Литвинов 1946: 238].

Вариант этого сюжета встретился нам не только в учебном толковании тургеневского романа, но и в мемуарном описании военных действий на территории Орла, структурно схожем с фольклорным фабулатом:

Рассказывают, что в момент освобождения Орла на месте памятника писателю видели девушку в гимнастерке с автоматом на груди. И, постояв немного с лицом суровым и честным, она поспешила за отрядом. Не в монастырь, не к ликам святых, а в зарево мирового пожара уходила новая Лиза — в огненном смерче защитить право на чистые и глубокие порывы сердца [Логвинов 1977: 148].

Необходимо сделать оговорку, что и это идеологическое возвышение тургеневских героинь путем внедрения их в контекст национально-освободительной войны было подготовлено прочтением тургеневских романов современниками, однако в критике XIX в. эта связь не утверждалась столь однозначно и вызывала немало споров:

Странно слышать продолжающиеся и до сих пор застарелые толки о неестественности, о деланности, хотя и весьма искусной деланности, Елены, тогда как в последние годы, казалось бы, у всех у нас на глазах, отправилось к тем же южным славянам столько других Елен — и уже без Инсаровых, отправилось туда потому, что им непременно хотелось большого подвига, а такого подвига они не находили дома. «Пусть меня турки изжарят, а я все-таки хочу туда — ходить за раненым», — приходилось слышать от чуть лишь расцветших еще девочек, напоминавших всего более Асю, и слезы катились у них из глаз, когда они умоляли, чтобы их непременно туда отправили. [Примечание: Передаю то, чего сам был свидетелем в 1876 г.] [Миллер 1886: 104].

С наступлением «оттепели» в популярности тургеневских героинь, по нашим наблюдениям, начинается спад. Неслучайным представляется изменение школьной программы по литературе: с 1953/1954 учебного года тургеневские романы, до тех пор предлагавшиеся для факультативного чтения, исчезают совсем, а краткий текст поурочного планирования сокращается на одну формулировку — «образ русских женщин в творчестве Тургенева» [Программы 1953]. Учитывая консервативность школы, говорить о радикальных переменах и сбрасывании тургеневских героинь с корабля современности, конечно, нельзя: учебники продолжают мелким шрифтом перепечатывать сформулированные в 1940-е годы интерпретации с незначительными изменениями; очень медленно начинают сглаживаться и абстрагироваться инородные тургеневским текстам пассажи о героизме. Так, из «предвозвестниц» русской революции ([Колокольцев, Литвинов 1946] и др.) они превращаются во «вдохновительниц борьбы» (последняя при этом не конкретизировалась) [Колокольцев 1959: 233]. Однако в периодике происходят более радикальные процессы: *тургеневские девушки* начинают не сопоставляться с советскими героинями, а противопоставляться им. Основной вопрос, который волнует публицистов этого времени: «А разве наши современные советские девушки не превосходят глубиной и зрелостью своего внутреннего мира тургеневских барышень-дворянок?» [Волох 1963: 172]. В обсуждениях вновь возникает проблема определения места *тургеневских девушек* в прошлом или настоящем, решаемая не в пользу последнего:

Мне 18 лет. Я не знаю еще, что такое любовь, что такое семья. Я много читаю, но не нахожу в книгах ответов на вопросы, которые меня

волнуют, например: может ли девушка первой объясниться в любви? Можно ли выйти замуж после короткого знакомства, или надо долго встречаться с человеком? И как строить семью? Пожалуйста, посоветуйте, какие книжки читать, только не Тургенева, это все советуют, а у них ничего не найдешь, ведь мы совсем другие, и жизнь у нас другая [Ковалева 1964: 58].

Автор статьи-ответа на это письмо в журнал не пытается убедить адресанта в необходимости читать классику, а в соответствии с запросом приводит обзор проблемных вопросов, поднимаемых в произведениях современных советских писателей. Педагоги используют в этот период понятие *тургеневские девушки* в качестве синонима инфантильности и несамостоятельности, вспоминая о дворянском происхождении тургеневских героинь:

Кстати сказать, эта советская девушка тоже зовет работницу (или мать) из кухни, чтобы та подала ей из буфета ложку. И это не единственный случай. Идеология тургеневской девушки, конечно, другая, но отношение к физическому труду и к труду «прислуги» у этих девушек странным образом совпадает. И та, и другая считают, что заниматься физическим трудом ниже их достоинства [Матвеев 1963: 31].

— Но у нас есть возможность пригласить репетиторов, — робко встала бабушка Ева.

— Репетиторы! Скажите мне еще о домашнем визите к доброму, умному профессору, который вложит в юную девушку уверенность в своих силах... Это же девятнадцатый век! Тургеневские времена! [Семенов 1962: 31].

И опять практически синхронно со сменой генерального секретаря изменяются методические рекомендации относительно изучения Тургенева: в поурочное планирование включается тема «Тургеневские девушки» [Программы 1965: 42]. Социальная педагогика берет образ *тургеневской девушки* на вооружение и начинает осторожного оспаривать подразумеваемое по умолчанию негативное отношение к классическому образу:

А вот Таня Малахова (...) любит Пушкина, и Чехова, но особенно Тургенева. «Асю» читала и перечитывала несколько раз. Однажды она сказала шутя: «Только такой, только такой хочу быть, как Ася». Услышав это, один из мальчиков насмешливо назвал Таню «тургеневской барышней». — А разве это плохо? — не обижаясь, ответила ему Таня. — Сколько скромности, чистоты в тургеневских героинях! Они просто прелесть! [Клюшников 1965: 32].

Постепенное растворение героического «революционного» ореола *тургеневских девушек* к началу эпохи застоя вывело регулятивную составляю-

щую образа на первый план: они превратились просто в «идеал нормы» [Славникова 2002]. Заимствуя это образное выражение у О. А. Славниковой, мы в первую очередь хотим подчеркнуть, что в этот период характеристики *тургеневских девушек* в учебном тексте становятся безапелляционно положительными, а следовательно, становится возможным использование их образов в качестве ориентира примерного поведения (хороших манер, нравственности, целомудренности). Педагогические манипуляции становятся особенно актуальны.

Ранее кроме ожидаемых «равнодушия к буржуазному самоуспокоению, самодовольству, мещанской мелочности и ограниченности» [Благой 1948: 22], «жажды полезной деятельности», «самопожертвенности» [Голубков 1955: 48] — черт, объединяющих всех героинь Тургенева и не вступающих в противоречия с текстами романов, — методисты и критики обращали внимание и на «заблуждения» *тургеневских девушек*: одних беспокоила Наталья, «ждущая сложа руки суженого» [Скиталец 1968 (1933): 78]⁵, других — аполитичная Лиза, «находящаяся во власти темного, мистического <...> чувства» [Голубков 1955: 147], третьих — «разорвавшая связи с родиной» и «обрекая на страдания семью» Елена [Косолапов 1955: 37]. В связи с этим осуществлялись корректировка уже сложившихся параметров *тургеневских девушек* и добавление к ним порой противоречивых черт. Так, одна вырванная из контекста цитата Елены Стаховой превращала ее в патриотку: «Освободить свою родину! Эти слова даже вымолвить страшно, так они велики...» (см.: [Кузьмина, Степанова 1966: 213; Книга о героях 1958: 152] и др.). В расцвет эпохи застоя комментаторы и судьи тургеневских текстов все чаще закрывают глаза на проблемные места художественной биографии героинь, а *тургеневские девушки* стали лакмусовой бумажкой «положительности» героя в официальной линии советской литературы. Типична ситуация, когда отрицательный/«заблуждающийся» герой нелицеприятно отзываясь о них, в то время как положительный «резонер» возражает ему цитатами из текста учебного:

Особенно не любил он разговоров о книгах <...>. Литературу у них учили «по образам», и ненавидел он их до зубового скрежета.

— На кой мне образ Лизы Калитиной из «Дворянского гнезда»? Наплевать мне на это гнездо вонючее... Она «ах», он «ох», она в монастырь — бух, а я учи!

Я пыталась как умела ему растолковать глубину и прелесть русской литературы... [Грекова 1981: 113] (см. аналогичные конфликты в [Богат 1968; Кузнецова 1979; Дубов 1982; Жуховицкий 1988]).

⁵ Эта интерпретативная потенция могла порождать даже полностью отвергающие образ контексты (но не в учебном, а в художественном тексте): «Я за личность, которая не ожидает милостей судьбы, а сама творит свое счастье — достижение намеченной вершины. Мы же не барышни тургеневских времен, ждущие счастливого брака, а равноправные строители социализма. Великое будущее должно вести нас по избранному пути» [Капица 1983: 80]. Любопытно, что в конце 2000-х годов мотив ожидания счастливого брака *тургеневскими девушками* вновь всплывает, но отношение к нему сменит знак на противоположный.

Потенция героической составляющей образа вновь актуализируется в связи с воскрешением памяти о войне и снятием табу с говорения о женском военном опыте (см.: [Никонова 2005]); *тургеневские девушки*, выходя за пределы оригинального текста и преодолевая его сопротивление, появляются в военной мемуарной памяти и поэзии, быстро попадающей в школьные сценарии дней памяти 9 Мая, например:

Не подвели свою Родину в трудный час «тургеневские девушки».
<...>
Напрасно дочек умоляют дома,
Уже не властен материнский взгляд —
У райвоенкоматов и райкомов
Тургеневские девушки стоят⁶ [Фоняков 1980: 245].

Нужно сказать, что эта очередная попытка «героической» легитимации удалась плохо: реципиенты скорее были склонны толковать образ ««тургеневская девушка» на войне» как оксюморонный прием, нежели как отсылку к героическому образу Елены Стаховой, отправившейся санитаркой на болгарскую национально-освободительную войну:

Мама была добра, нежна и чрезвычайно щепетильна. В ее характере было много от тургеневской девушки. Как показали последующие события, когда пришло время действовать, она оказалась активным и мужественным человеком [Тaubкин 2005: 85].

Возможно, факт неудавшейся героизации образа сыграл роль и в актуализации и популяризации в постсоветском медийном и речевом пространстве значения фразеологизма *тургеневская девушка*, которое наиболее емко обозначил один из наших информантов: «любое существо, абсолютно не приспособленное к жизни» (Д. С. А., 1974 г. р., Орел, зап. в 2014 г.).

В 1967 г. обзорно в школьную программу, помимо романов, входят повести «Ася» и «Вешние воды» [Программы 1967: 38]. Следовательно, происходит сдвиг толкования от социальных нормативных качеств, намеченных еще в 1930–1950-е годы, — к гендерному. В предыдущие эпохи тексты Тургенева, очевидно, тоже использовались педагогами и как учебники по «основам любви» и семейной жизни, поскольку коллизия взаимоотношений главных героев романов без труда поддавалась интерпретации в соответствии с единственной легитимированной советской педагогикой трактовкой «товарищества, переросшего в крепкое чувство» (см. об этом: [Келли 2013, Пономарев 2014b]): Елена выбирает Инсарова, «так как он вполне отвечает ее представлению о муже, товарище в большом совместном деле» [Голубков 1955: 149]. Однако наличие ряда различий между тургеневскими героинями и канонами советской женственности [Здравомыслова, Тем-

⁶ В сценарии цитируется отрывок из поэмы Ю. В. Друниной «Смирная» (1978).

кина 2003] доставляло достаточно много проблем методистам, которым часто приходилось выбирать между анализом тургеневских текстов и желанием научить правильному поведению. Выбор, как показывают наши данные, чаще всего производился в пользу последнего (после получения правильной идеологической интерпретации школьникам предстояло стать правильными во всем). Например, из устных бесед с учителями выясняется, что важным воспитательным ходом была постановка акцента на «чистоте» и «невинности» (возможно, поэтому классические для письменного советского методического языка формулировки «тургеневские женщины», «женские образы романов Тургенева» отсутствуют в устной речи учителей). Подростковая беллетристика авторитарной эпохи также эксплуатирует научение плохо соотносимым с тургеневским текстом правилам построения взаимоотношений с противоположным полом. Приведем лишь одно сопоставление сюжетно сходной коллизии взаимоотношения героя и «тургеневской» героини советского автора и текста романа Тургенева:

Он осторожно дотронулся до ее руки:

— Так как же мне быть, Лида? Я не хочу уезжать, ничего не решив. Лидия решительно отвела его руку, встала с дивана, выпрямилась, сразу став сдержанной и неприступной. <...>

— Ты уверен, что это любовь? Настоящая? — Помолчав, она заговорила более мягко: — Давай повременим, милый. Проверим. Ты только не сердись. Ты поезжай, я закончу институт, а потом... потом будет видно...

У Максима был удрученный, даже сердитый вид.

— Не могу я ждать, — угрюмо проворчал он. — Я сегодня же скажу твоим... Какая там еще проверка, какое испытание?.. Начиталась ты всяких старых романов и выдумываешь. — Максим кивнул на том Тургенева, скривил губы. — Любовь идеальная, возвышенная... Все это одна фантазия... Это бывало прежде... Сейчас смешно [Шолохов-Синявский 1954: 47].

— Я желала... — начала Ася, стараясь улыбнуться, но ее бледные губы не слушались ее, — я хотела... Нет, не могу, — проговорила она и умолкла.

<...> Я поднял голову и увидел ее лицо. Я забыл все, я потянул ее к себе — покорно повиновалась ее рука, все тело ее повлеклось вслед за рукою, шаль покатила с плеч, и голова ее тихо легла на мою грудь, легла под мои загоревшиеся губы...

— Ваша... — прошептала она чуть слышно.

Уже руки мои скользили вокруг ее стана... Но вдруг воспоминание о Гагине, как молния, меня озарило.

— Что мы делаем!.. — воскликнул я и судорожно отодвинулся назад [Тургенев 1980: 186].

Если ранние интерпретации подчеркивали, что тургеневские героини порывают с прошлым и семьей, во всем противопоставленной героиням

(«Она знает, что она огорчит мать, что она вызовет гнев отца, который презирает оборвыша Инсарова и подыскал ей блестящего мужа в лице сенатора Курнатовского» [Колокольцев, Литвинов, 1948: 221]), то новые, ставящие важность хорошего семейного воспитания выше ценности тургеневского текста, утверждают, что «и Ласунская, и Калитина, и Елена Стахова вот так же были в юности замкнуты в кругу семьи, казалось бы, изолированы от внешней жизни. Но там, в семье, они получали представление о долге и о подлинной нравственности» [Когин 1983: 23].

Возможность «открытой» нормативной интерпретации тургеневского текста видна в интервью с педагогами, демонстрирующими, что положительные воспитательные качества в этот ряд можно вписывать бесконечно:

«Дворянское гнездо» мы прямо изучали. Вот, и понятное дело, что отношению к этому образу какое было? Суперположительное, да, это было идеал, это был образец, это было то, на чем воспитывалось несколько поколений, вот, то, что вот тургеневская девушка — она чиста, она, значит, невинна, скажем так, она, какая еще, у меня эпитетов не хватает, она положительная, она трудолюбивая, она самопожертвенная, вот, и так далее, и так далее — уйма таких положительных качеств (Б. Р. М., 1958 г. р., Йошкар-Ола, преподаватель с 1980 г., зап. в 2014 г.).

Ориентированность на толкование текстов Тургенева как свода правил советской этики вновь предоставляет возможность сближения, но теперь уже не с героями, а с «обычными» советскими женщинами. Как нам кажется, именно этот факт мог послужить импульсом к рождению популярной в 1980-е годы песни группы «Центр», в которой *тургеневские женщины* употребляются в значении «простых советских женщин»:

Тургеневские женщины читают газеты,
Звонят по телефону, ходят на работу,
Имеют образование, опускаются в метро,
Стоят в очереди, расщепляют атом (...)
Тургеневские женщины в утреннем тумане,
Тургеневские женщины рядом с нами⁷.

Нормативный образ *тургеневской девушки* в брежневскую эпоху стал орудием борьбы с эпидемией губительного, по мнению педагогов, влияния западной культуры:

Сейчас, когда у некоторых юношей и девушек проявляется стремление к подражанию западной молодежи, особенно необходимо про-

⁷ См. видеозапись программы «Музыкальный ринг» (1986): <http://www.youtube.com/watch?v=sLPDhggYAtM>.

типово ставить ему положительные примеры из современной классической литературы, показывать героев, стремящихся к совершенному нравственному идеалу. Учителю надо шире использовать тургеневские произведения, привлекая внимание учащихся к простоте и скромности, благородству, сдержанности поведения тургеневских героинь, глубине и серьезности их чувств [Конышева 1972: 13].

Однако именно это, по нашему предположению, могло вновь сильно пошатнуть легитимность пропагандируемого образа. Поскольку *тургеневские девушки* были предложены в качестве панацеи от «современного», то сами же педагогические тексты и фиксируют рост непопулярности этого образа среди школьников:

Неподготовленные нравственно к восприятию таких произведений, но уже насытившиеся пошлыми, скабрёзными историями, они берут на вооружение лишь внешние аксессуары жизни на Западе: сногшибательные наряды, рестораны, модные танцы, а не идейную направленность фильма или книги. А через некоторое время уже появляются не только разговоры о свободной любви, ничем не ограниченной и никакими обязательствами не связанной, но и попытки поступать так, как того требует эта свобода. Некоторые девушки даже стараются оправдать свободу любви требованиями нового времени. Дескать, быть тургеневской барышней несовременно, и что касается девичьей чести и достоинства, то это уже слишком устаревшие понятия [Дремота 1973: 40].

Причину аморальности увлечения западной культурой педагоги видели в бездумном подражании и заимствовании «внешнего», т. е. прежде всего в распространении западной моды (вместе с которой, как полагалось, практически по законам контагиозной магии дети впитывали и порочную идеологию). Подобный акцент на внешней составляющей западного «антагониста» повлек детальное описание наряда *тургеневских девушек*, который, по закону оппозиции, стал толковаться как несовременный и старомодный:

Есть девчонки, которых все зовут «девятнадцатый век», или «тургеневская девушка», и сейчас они бросаются в глаза, а лет десять-пятнадцать тому назад, когда носили длинные волосы и изображали скромность, никто бы их не заметил. Помню, когда я была совсем маленькая, к маме ходили аспирантки: их было несколько, но все сплошь на одно лицо, с косами на затылке, с открытыми лбами и опущенными глазами. Сейчас на нашем курсе почти все стригутся, носят челки, курят; одна только сохранила пучок... [Зернова 1967: 28].

Новая волна отмежевания от *тургеневских девушек* начинается ближе к эпохе перестройки, но не с изменения значения образа (в учебном тексте

оно останется прежним до тех пор, пока существует советский учебник), а с изменения отношения к релевантному на тот момент восприятию тургеневской прозы. В современной литературе (как в fiction, так и в non-fiction) поведение *тургеневских девушек* продолжает считаться (не без влияния, как мы полагаем, семантики учебного текста) правильным и, следовательно, скучным. На типичное для сегодняшнего дня отношение писателей, критиков и публицистов, по-видимому, особенно сильно влияет хлесткое высказывание Довлатова 1982 г.: «Знаменитые тургеневские женщины вызывают любые чувства, кроме желания с ними познакомиться» [Довлатов 2010: 56] (заметим, что «желание познакомиться» еще предполагает синхронную позицию, существование в одном времени).

Тургеневские девушки по-прежнему остаются хранительницами негласного свода нормативных этических правил, впитанного в 1970–1980-е годы, изменяется только авторская точка зрения — от солидаризации к недоуменному неприятию. Например, для современной беллетристики в основе характера героини, отождествляющейся с тургеневской, вполне приемлема такая черта, как уже упоминаемая выше верность нормам традиционной матримониальной этики:

Мама воспитывала меня как Олю Телегину, тургеневскую барышню. Мама и сама такая. Она отдалась одному человеку, отцу, — и хранит ему верность до сих пор, хотя этой верностью переломала себе всю жизнь [Иванов 2012: 211].

Основной сферой бытования понятия *тургеневская девушка* в 1990–2010-е годы оказывается массовая литература, в которой авторское неприятие чаще всего влечет за собой и временную десинхронизацию повествователя и героини, определяемой как «тургеневская»; десинхронизация порождает оценочную характеристику «несовременности», «*past in the present*». С интерпретацией *тургеневских девушек* как доживающей свой век реалии прошлого мы уже встречались в 1920-е годы; новый вековой рубеж актуализирует старые метафоры физической старости референциальной группы:

Сегодняшние «тургеневские девушки» пенсионного возраста хранят как святыню билет КПСС, а в дни коммунистических праздников митингуют на городских праздниках перед памятником, в котором запечатлен образ классического тургеневского юноши — В. И. Ульянова-Ленина [Васильев 2011: 73].

Тем временем неподцензурная культура продолжает разрабатывать тот же нормативный образ *тургеневских девушек*, но использует его негативные коннотации, сформированные официальной культурой штампов: так, пуант основной массы анекдотов и смешных историй о *тургеневских девушках*, скопившейся за время двадцатилетнего функционирования веб-

портала «Анекдоты из России» (Anekdot.ru), заключается в эксплуатации негативно окрашенного синонима «непорочности», который можно обозначить как «конфузливость»; пропаганда «целомудрия», в свою очередь, превращается в анекдотах в асексуальность⁸.

По-своему перенимают советскую традицию представления *тургеневских девушек* школьные программы: в 1991 г. утверждается программа нового образца, которая предлагает говорить на уроках о Наталье как представительнице типа *тургеневских девушек*, о «ее увлеченности романтическими идеалами и готовности к самопожертвованию», а также об Асиных «скромности, обаянии, самоотверженности» как основополагающих чертах соответствующего образа [Программы 1991: 26, 38]. В дальнейшем, меняя редакторов, программы из года в год, а затем и в следующем десятилетии оставляют описание *тургеневских девушек* практически неизменным, сводя его к перечислению положительных качеств героинь [Программы 1994: 31, 46; 2004: 91; 2012: 155; 2013: 142]. Однако в 2010-е годы (при сохранении первенства вышеозначенного восприятия) наблюдается и тенденция к новому изменению временного маркера с соприсутствия в настоящем времени на пребывание в прошлом, но не «отжившем», а «безвозвратно утерянном». Вновь появившаяся временная дистанция позволяет реабилитировать «идеализирующее» прочтение все того же значения, отсылающего к нормативной советской этике. Фактором, заставляющим обратиться к понятию *тургеневская девушка*, оказывается тоска по прошлому, молодости и «прежним временам». Так, в записи в блоге Бориса Акунина тип «тургеневская девушка» описывается следующим образом:

Раньше у нас под воздействием литературы этих существ было много. Сейчас — под воздействием телевидения и интернета — они почти исчезли. Но тем приятнее такую встретить [borisakunin 2011].

Как вариант общего временного маркера данного типа, апелляция к примеру *тургеневских девушек* может становиться знаком выражения консервативной, «родительской» точки зрения на современное поколение. Другой блогер публикует текст своей матери, который отсылает к утопическим воспоминаниям о ее молодости, пришедшейся на «золотой век» нравственности советской эпохи, и вступает в диалог с точкой зрения молодого поколения, не принимающей тургеневских героинь:

⁸ В популярности наделения *тургеневских девушек* характеристиками непривлекательности и асексуальности можно усмотреть и ответ культуры сопротивления на развитие «контрзападной» манипуляции образом. Описывая отношение «последних советских детей» к Западу, Линор Горалик проводит параллель между механизмами восприятия ими «запретных» тем: смерти, секса и Запада [Горалик 2009]. Информационная доступность, и даже пресыщенность, если развивать эту логику, не забывая и о буквальном противопоставлении «русских тургеневских девушек» западным звездам, может также являться причиной популярности в анекдотах образа *тургеневской девушки* в роли «синего чулка».

Сейчас на фоне всяких шоу, глупого плоского юмора по телевидению, детективов с убийствами самого разнообразного характера и других прелестей современной культуры трудно представить такой тип девушки. Сейчас он кажется ужасным анахронизмом. Но в советские времена, представьте, их было немало [ni_kolenka 2013].

Параллельно с этим процессом (и, вероятно, независимо от него) в 2000-е годы *тургеневские девушки* начинают вызывать интерес фэшн-индустрии: так, на сайте модного бренда «Villa Turgenev Atelier Moscow» (Villaturgenev.ru) наряды из дорогих тканей в 2013 г. прочили «утонченным тургеневским барышням». В то время как контексты употребления, уходящие корнями в советское учебное прошлое, ограничиваются прежде всего характеристиками внутренних качеств героини, новые медиа и сферы, зависящие от их развития, обращаются к старому образу, активно эксплуатируя внешний облик *тургеневской девушки*. Образы тургеневских героинь, сохраняя за собой значение «прошлого в настоящем», находят себе место в среде медиа. Такая новая форма репрезентации понятия происходит не только в России: так, в 2013 г. фотограф Филипп Эрбе представил в Бельгии выставку «Тургеневские девушки и другие рассказы о России», и денотатом здесь является, конечно, не советская этика, а просто игровая отсылка «классическому» образу, что Б. В. Дубин считает вполне закономерным процессом, также осуществляющим функцию «единения потребителя с другими такими же — приравнивание времени, синхронизацию» [Дубин 2010: 32]. Еще одним новым институциональным «подъемом» образа можно считать повышенный интерес к нему массовой телевизионной культуры — в отличие от массовой печати, где можно наблюдать прежнее пренебрежение к образу *тургеневской барышни*, создатели отечественных сериалов подчеркивают его востребованность:

Но постепенно на нашем ТВ стал возрождаться уже подзабытый жанр отечественного телевизионного сериала, и возникла необходимость в новых типажах, в новых героях и героинях. Как известно, основную часть зрительского сериального контингента составляют женщины, и им не интересно смотреть на «женщин-вамп». Поэтому режиссерам и продюсерам пришлось поднапрячься и отправиться по театрам и театральным училищам в поисках уже почти забытого типажа «тургеневской девушки» [Бабицкий б. д.].

«Целомудрие» вновь приобретает положительные коннотации, превращаясь из «асексуальности» в «порядочность» в массовых брошюрах матримониальной тематики, дающих советы, «как удачно выйти замуж»:

Не забывайте, что, может, гулять и развлекаться мужчины предпочитают и с «женщинами-вампами», а с предложениями все равно почему-то бегут к «тургеневским девушкам» [Шацкая, Рыбцкая 2007: 22].

Но здесь резонно встает вопрос — какими должны быть женщины у таких мужчин? И сразу рисуется образ эдакой роковой тургеневской девушки с глазами олененка Бемби [Курпатов 2013: 191].

Реабилитацию эффективности воспитательной семантики образа (популярность которого, впрочем, подпитывается локальной идентичностью) предприняли организаторы конкурса «Тургеневская девушка», с 2007 г. проводимого среди юных (16–22 года) жительниц г. Орла и области. В пресс-релизе, содержащем отчет о первом конкурсе, отчетливо прослеживается связь между прошлым и нравственностью, а также стремление к ее актуализации:

Казалось, что девятнадцатый век пожаловал собственной персональной засвидетельствовать свое почтение тем, кто решил попытаться вернуть к жизни его, некогда бывшие нормой, а сегодня катастрофически исчезающие из нашей суматошной, наполненной жесткими ритмами действительности нравственные и духовные ценности [Фильчаков 2007].

Заключительная речь одного из членов жюри конкурса 2014 г. содержит резонирующую с трактовкой «авторитарной эпохи» «антизападную» перекличку:

Но прежде всего что хотелось бы сказать, такую новость: знаете ли, Тургенев жив! Жив не только у нас в Орле <...> А он действительно жив, судя по тому, что мы здесь увидели и услышали. И, конечно, мне бы хотелось подчеркнуть здесь особое значение этого уникального конкурса в пространстве нашей российской культуры: сейчас мы находимся в напряженном поиске национальной идентичности, возвращения к истокам наших культур для того, чтобы понять: кто мы, откуда и куда идем. Потому что, может быть, несколько заблудились в дебрях вестернизированной культуры за прошедшие двадцать лет. И вот это вот возвращение к нашей культуре, к ее золотому веку, <...> конечно же, вот это возвращение — символом его во многом является нынешний конкурс⁹.

Таким образом, можно предположить, что динамика толкования образов тургеневских героинь и социальной памяти о них подвержена ритмам чередования «культуры-1» и «культуры-2» [Паперный 1985]: во времена «культуры-2» они достаются из золотого запаса русской классики и, благодаря наличию такого символического капитала, как принадлежность к прошлому, используются для решения прагматических задач настоящего (1930–1950-е, середина 1960-х — 1980-е, 2010-е годы), а во времена «культуры-1» (1920-е годы, «оттепель», конец 1980-х — 2000-е годы) маркируются как

⁹ См. видеозапись: <http://www.youtube.com/watch?v=0GIWqsDkOs>.

ненужные пережитки прошлого¹⁰. Денотат, к которому отсылают толкования эпохи «культуры-2», имеет мало общего с текстами Тургенева: в первый период интерпретативной «героизации» *тургеневских девушек* методисты старались не столько описать их, сколько сделать максимально похожими на представительниц народнического движения, т. е. на мифологизированное памятью и современным им социокультурным контекстом представление о героях. Во второй период они старались создать идеальную поведенческую модель (память о которой, в свою очередь, через эпоху получила мемориализацию, насыщенную положительными коннотациями). Функционирование понятия *тургеневские девушки* во времена господства «культуры-2» стремится к синхронизации с современностью, но в то же время требует поддержания подчеркнуто почтительной дистанции. «Культура-1» отбрасывает героинь Тургенева в прошлое, понимаемое авторами текстов новой эпохи не столько как время создания романов, сколько как повод для неприятия и/или оспаривания круга значений, предложенных эпохой предыдущей. Такой механизм напоминает и простую реализацию чередования господства «официальной школьной культуры», и выход на поверхность в определенные моменты реакции «неофициального сопротивления»: не случайно первая возможность двойственного отношения к тургеневским героиням представлена через точку зрения школьника (пусть пока «заблуждающегося» и ничего не понимающего), развитую впоследствии «новыми» (модерными) писателями.

Интернет-источники

Бабицкий Б. Д. — *Бабицкий А.* Карина Разумовская: «тургеневская девушка» XXI в. // Наш фильм.ру. Б. Д. URL: <http://www.nashfilm.ru/kinostars/4102.html>.

borisakunin 2011 — *borisakunin*. Вопрос недели: идеал женщины: [Запись в Livejournal.com]. 2011. 4 февр. Цит. по URL: <http://yablor.ru/blogs/vopros-nedeli-ideal-jenschini/1172936>.

ni_kolenka 2013 — *ni_kolenka*. День рождения еще одного любимого писателя мамы: [Запись в Livejournal.com]. 2013. 9 нояб. URL: <http://ni-kolenka.livejournal.com/138554.html>.

Villa Turgenev 2013 — *Villa Turgenev Atelier Moscow*. [2013]. URL: <http://www.villaturgenev.ru>.

¹⁰ Конечно, подобное чередование, в целом, характерно и для всего классического наследия [Хазагеров, Хазагеров 20005], однако *тургеневская девушка* — особенно удобный для социальных манипуляций образ ввиду повышенной «открытости» допустимых интерпретаций авторского текста: его в большей степени, чем любой другой классический образ, можно определить как сему «с плавающим означаемым». В качестве аргумента распространенности этого литературного топоса наш информант, экскурсовод музея «Спаское-Лутовиново», привел довод о «прозрачности» тургеневской прозы: «Тургенев (...) как человек, который всю жизнь боролся с насилием, он дает свободу и читателю тоже. Мне одна экскурсантка сказала: “А почему Тургенев не делает глубокого психологического анализа?” Я сказал: “А он и не будет его делать, он дает волю для размышления читателя”» (О. Д. С., 1978 г. р., Орел, зап. в 2014 г.).

Литература

- Абрамович и др. 1935 — *Абрамович Г., Брайнина Б., Еголин А.* Русская литература: Учебник для IX класса средней школы. Ч. 2. М.: Учпедгиз, 1935.
- Благой 1948 — *Благой Д. Д.* Мировое значение русской литературы // Начальная школа. 1948. № 5. С. 12–28.
- Богат 1968 — *Богат Е. М.* Чувства и вещи. М.: Мол. гвардия, 1968.
- Васильев 2011 — *Васильев В. К.* И. С. Тургенев и его герои в свете утопии и антиутопии // Русский проект исправления мира и художественное творчество XIX–XX вв. / Отв. ред. Н. В. Ковтун. М.: Флинта, 2011. С. 65–84.
- Вишневская 1979 — *Вишневская И.* На встрече с Тургеневым // Искусство кино. 1979. № 11. С. 27–39.
- Волох 1963 — *Волох Т.* Вместо своеобразия — трюкачество // Радуга. 1963. № 9. С. 169–172.
- Воробьев 1968 — *Воробьев П. Г.* Рассказы И. С. Тургенева в школе. М.: Просвещение, 1968.
- Голованова 1968 — *Голованова Т. П.* Тургенев и советская литература // Русская литература. 1968. № 4. С. 20–34.
- Голубков 1928 — *Голубков В. В.* И. С. Тургенев: Пособие для школ II ступени, техникумов и для самообразования. М.; Л.: Госиздат, 1928.
- Голубков 1955 — *Голубков В. В.* Художественное мастерство И. С. Тургенева: Пособие для учителя. М.: Учпедгиз, 1955.
- Горалик 2009 — *Горалик Л.* Плюс на минус...: Восприятие «Америки» последним поколением советских детей // Новое литературное обозрение. 2009. № 1 (95). Цит. по электрон. версии. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2009/95/go18.html>.
- Грекова 1981 — *Грекова И. [Вентцель Е. С.]* Вдовый пароход // Новый мир. 1981. № 5. С. 62–124.
- Довлатов 2010 — *Довлатов С.* Блеск и нищета русской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2010.
- Дремота 1973 — *Дремота Н.* Корни аморальных явлений // Воспитание школьников. 1973. № 3. С. 38–40.
- Дубин 2010 — *Дубин Б. В.* Классика, вокруг и после (О границах и формах культурного авторитета) // Политическая концептология. 2010. № 4. С. 28–39.
- Дубов 1982 — *Дубов Н. И.* Родные и близкие. М.: Сов. писатель, 1982.
- Жуховицкий 1988 — *Жуховицкий Л. А.* Трубочка на площади. М.: Искусство, 1988.
- Здравомыслова, Темкина 2003 — *Здравомыслова Е. А., Темкина А. А.* Государственное конструирование гендера в советском обществе // Журнал исследований социальной политики. 2003. № 3/4. С. 299–321.
- Зернова 1967 — *Зернова Р. А.* Солнечная сторона // Звезда. 1967. № 9. С. 23–97.
- Зерчанинов и др. 1949 — *Зерчанинов А. А., Райхин Д. Я., Стражев В. И.* Русская литература: Учебник для IX класса средней школы. [3-е изд.]. М.: Учпедгиз, 1949.
- Иванов 2012 — *Иванов А. В.* Комьюнити. М.: Азбука, 2012.
- Ивановский 1938 — *Ивановский Н.* Женские образы Тургенева // Общественница. 1938. № 11. С. 50–53.
- Ильин 1919 — *Ильин Д.* Ржавое перо // Зарево заводов: [ж.-л.; Самара]. 1919. № 2. С. 65–67.
- Ильин 1949 — *Ильин З.* Диспуты как форма внеклассной работы // Советская педагогика. 1949. № 2. С. 59–65.

- К. 1882 — *Евгения К.* Краткая заметка о женских характерах в романах Тургенева // Друг женщин. 1882. № 10. С. 38.
- Кавелина 1887 — *Кавелина Е. П.* И. С. Тургенев в оценке своих ближайших современников. СПб.: Тип. Ю. Н. Эрлих, 1887.
- Капица 1983 — *Капица Л.* Наши годы. Л.: Сов. писатель, 1983.
- Келли 2013 — *Келли К.* «В нашем великом Советском Союзе товарищ — священное слово». Эмоциональные отношения между детьми в советской культуре // Детские чтения. Т. 3. № 1. 2013. С. 38–73.
- Клюшников 1965 — *Клюшников Б.* Своя педагогическая поэма // Школа-интернат. 1965. № 6. С. 32–33.
- Книга о героях 1958 — Книга о героях. Очерки. Вып. 1. М.: Воениздат, 1958.
- Ковалева 1964 — *Ковалева Л.* Что ответить Лизе? // Юность. 1964. № 7. С. 58–63.
- Когин 1983 — *Когин Ю.* Вещая душа. Роман-хроника. М.: Сов. писатель, 1983.
- Колокольцев 1959 — *Колокольцев Н. В.* Русская литература: Учебник для 2 курса пед. училищ. М.: Гос. учеб.-пед. изд-во Мин-ва просвещения РСФСР, 1959.
- Колокольцев, Литвинов 1946 — *Колокольцев Н. В., Литвинов В. В.* Русская литература: Учебник для пед. училищ: 2-й класс / Под общ. ред. Н. Л. Бродского. 2-е изд. М.: Учпедгиз, 1946.
- Колокольцев, Литвинов 1948 — *Колокольцев Н. В., Литвинов В. В.* Русская литература: учебник для пед. училищ. М.: Учпедгиз, 1948.
- Колокольцев, Литвинов 1957 — *Колокольцев Н. В., Литвинов В. В.* Русская литература: Учебник для IX класса нерусской средней школы. М.: Учпедгиз, 1957.
- Константинова 1947 — Девушка из Кашина: Дневник и письма юной партизанки Ины Константиновой / Подгот. к печати О. Четкина. М.: Мол. гвардия, 1947.
- Коньшова 1972 — *Коньшова А. Л.* Значение творчества И. С. Тургенева в нравственно-эстетическом воспитании учащихся // Изучение И. С. Тургенева в школе: Материалы методических конференций. Орел: Орловское отд-е Приокского изд-ва, 1972. С. 5–14.
- Косолапов 1955 — *Косолапов В. И.* Диспуты и их значение в воспитании учащихся средней школы // Советская педагогика. 1955. № 4. С. 29–38.
- Кузнецова 1979 — *Кузнецова А.* Земной поклон. М.: Сов. писатель, 1979.
- Кузьмина, Степанова 1966 — И. С. Тургенев в портретах, иллюстрациях, документах: Пособие для учителя / Сост. Л. И. Кузьмина, Г. В. Степанова; Под общ. ред. Г. А. Бялого. М.; Л.: Просвещение, 1966.
- Курпатов 2013 — *Курпатов А.* 7 интимных тайн. Психология сексуальности. М.: Олма Медиа Групп, 2013 [и след. изд.].
- Курч 1923 — *Курч Е. М.* Чем и насколько обязана я Тургеневу? // Тургенев и его время: 1-й сб. / Под ред. Н. Л. Бродского. М.; Пг.: Гос. изд-во, 1923. С. 9–13.
- Лавров 1884 — *Лавров П. Л.* И. С. Тургенев и развитие русского общества // Вестник народной воли. 1884. № 2. Цит. по: И. С. Тургенев в воспоминаниях революционеров-семидесятников / Сост. и коммент. М. К. Клеман. М.; Л.: Academia, 1930. С. 20–79.
- Логвинов 1977 — *Логвинов А.* Приокские родники: Литературно-критические статьи. М.: Современник, 1977.
- МАС 1999 — Словарь русского языка [малый академический]: В 4 т. / Под ред. А. П. Евгеньевой. М.: Рус. яз., 1999. Цит. по электрон. версии. URL: <http://feb-web.ru/feb/mas/mas-abc/0encyc.htm>.
- Матвеев 1963 — *Матвеев В. Ф.* Трудный возраст. М.: Знание, 1963.

- Миллер 1886 — Миллер О. Женские образы у Тургенева // Миллер О. Русские писатели после Гоголя: Чтения, речи и статьи Ореста Миллера. Ч. 1. СПб.: Н. П. Карбасников, 1886 (и след. изд.).
- Моцарев 1959 — Моцарев И. Т. Новые книги по Тургеневу // Литература в школе. 1959. № 4. С. 80–82.
- Никонова 2005 — Никонова О. Женщины, война и «фигура умолчания» // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3. Цит. по электрон. версии. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ni32-pr.html>.
- Паперный 1985 — Паперный В. Культура «Два». Ann Arbor: Ardis, 1985.
- Пономарев 2010 — Пономарев Е. Р. Чему учит учебник // Нева. 2010. № 2. Цит. по электрон. версии. URL: <http://magazines.russ.ru/neva/2010/2/po17.html>.
- Пономарев 2014а — Пономарев Е. Р. Общие места литературной классики // Новое литературное обозрение. 2014. № 2. Цит. по электрон. версии. URL: magazines.russ.ru/nlo/2014/126/18p.html.
- Пономарев 2014б — Пономарев Е. Р. Воспитание новых людей. Методика новых людей. Методика преподавания в советской школе 1930-х гг. // Детские чтения. Т. 5. № 1. 2014. С. 95–121.
- Прилежаева 1973 (1948) — Прилежаева М. П. Юность Маши Стоговой // Прилежаева М. П. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. М.: Дет. литература, 1973. С. 145–387.
- Программы 1939 — Программы средней школы. Литература: VIII–X кл. М.: Наркомпрос РСФСР, 1939 (и след. изд.).
- Программы 1953 — Программы средней школы. Литература: VIII–X кл. М.: Учпедгиз, 1953 (и след. изд.).
- Программы 1965 — Программы средней школы. Литература. М.: Просвещение, 1965 (и след. изд.).
- Программы 1967 — Программы средней школы. Литература. М.: Просвещение, 1967.
- Программы 1991 — Программы по литературе для средних общеобразовательных учебных заведений / Науч. ред. Т. Ф. Курдюмова. М.: Просвещение, 1991.
- Программы 1994 — Программы общеобразовательных учебных заведений в Российской Федерации. Литература. Средняя школа / Сост. Т. А. Калганова. М.: Просвещение, 1994.
- Программы 2004 — Программы образовательных учреждений. Литература: 5–11 кл. / Сост. Г. И. Беленький, Ю. И. Лысый. М.: Мнемозина, 2004.
- Программы 2012 — Программы по литературе: 5–9 кл. / Сост. Г. С. Меркин, С. А. Зинин, В. А. Чалмаев. М.: ООО «ТИД Русское слово — РС», 2012.
- Программы 2013 — Литература: Программы: 5–9 кл. образовательных учреждений / Сост. Б. А. Ланин, Л. Ю. Устюгова. М.: Вентана Граф, 2013.
- Пумпянский 2000 — Пумпянский Л. В. Романы Тургенева и роман «Накануне» // Пумпянский Л. В. Классическая традиция: собрание трудов по истории русской литературы. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 381–403.
- Пустовойт 1968 — Пустовойт П. Певец русской женщины // Советская женщина. 1968. № 11. С. 10–11.
- Розенблум 2013 — Розенблум О. Зоя Космодемьянская: эволюция «героя» как «культурного героя» в 1940-е гг. // Детские чтения. Т. 3. № 1. 2013. С. 135–147.
- Свиньин, Осеев 2007 — Сталинские премии: две стороны одной медали: Сб. документов и художественно-публицистических материалов / Сост. В. Ф. Свиньин, К. А. Осеев. Новосибирск: Свиньин и сыновья, 2007.
- Свободин 1961 — Свободин А. Тургеневская девушка // Советская женщина. 1961. № 7. С. 30.

- Семенов 1962 — Семенов М. Иринка сдает экзамены // Огонек. 1962. № 32(1833) 5 авг. С. 30–31.
- Скиталец 1968 — Статья С. Г. Скитальца о Тургеневе / Публ. и предисл. В. А. Громова // Русская литература. 1968. № 4. С. 73–80.
- Славникова 2002 — Славникова О. *Rendez-vous* в конце миллениума // Новый мир. 2002. № 2. Цит. по электрон. версии. URL: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2002/2/slav.html.
- Словцова-Камская 1990 — Словцова-Камская Е. Любовь или дружба? / Сост. и примеч. Д. А. Красноперова. Пермь: Пермское кн. изд-во, 1990.
- Смирнов 1968 — Смирнов И. К. Литературные экскурсии девятиклассников по Орлу // Литература в школе. 1968. № 5. С. 69–72.
- Соколов 1920 — Соколов Б. М. Мужики в изображении Тургенева // Творчество Тургенева: Сб. ст. / Под ред. И. Н. Розанова, Ю. М. Соколова. М.: Задруга, 1920. С. 194–233.
- Таубкин 2005 — Таубкин Д. Минуло шестьдесят лет... // Мишпоха. 2005. № 16. С. 85–95.
- Третья конференция 1931 — Третья конференция девичьей дружины // Вестник русского студенческого христианского движения. 1931. № 7. С. 30–32.
- Тургенев 1980 — Тургенев И. С. Ася // Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Т. 5. М.: Наука, 1980. С. 149–195.
- Фадеев 1957 — Фадеев А. А. Субъективные заметки // Новый мир. 1957. № 2. С. 207–241.
- Феддерс, Цветаев 1930 — Феддерс Г. Ю., Цветаев В. П. Рабочая книга по литературе: Для 7-го года обучения в трудовой школе. М.; Л.: Госиздат, 1930.
- Фильчаков 2007 — Фильчаков Ю. «Тургеневская девушка» // Орловская правда: [газ.]. 2007. 9 нояб. С. 7.
- Фишер 1920 — Фишер В. М. Повесть и роман у Тургенева // Творчество Тургенева / Сб. ст. под ред. И. Розанова, Ю. Соколова. М.: Задруга, 1920. С. 1–30.
- Фоняков 1980 — Фоняков И. Ц. Тайна простых слов // Знамя. 1980. № 8. С. 243–246.
- Хазагерова, Хазагеров 2005 — Хазагерова С., Хазагеров Г. Культура-1, культура-2 и гуманитарная культура // Знамя. 2005. № 3. Цит. по электрон. версии. URL: <http://magazines.russ.ru/znamia/2005/3/haz10.html>.
- Цейтлин 1958 — Цейтлин А. Г. Мастерство Тургенева-романиста. М.: Сов. писатель, 1958.
- Черный 1996 — Черный С. Собр. соч.: В 5 т. Т. 2: Эмигрантский уезд: Стихотворения и поэмы 1917–1932. М.: Эллис Лак, 1996.
- Шацкая, Рыбцкая 2007 — Шацкая Е., Рыбцкая Н. Мужчиноприобретение: Пособие по завоеванию и удержанию мужчин. М.: АСТ, 2007.
- Шашков 1898 — Шашков С. С. Исторические судьбы женщины, детоубийство и проституция. История русской женщины. СПб.: Изд. О. Н. Поповой, 1898.
- Шолохов-Синяевский 1954 — Шолохов-Синяевский Г. Беспокойный возраст. Ростов-на-Дону: Ростовское книжное изд-во, 1954.
- Щербина 1943 — Щербина В. «Хождение по мукам» // Новый мир. 1943. № 5–6. С. 158–181.
- Южный 1883 — Южный А. [Леткова Е. П.]. Женщины в произведениях Тургенева. Ч. 1, 2 // Друг женщин. 1883. № 11. С. 155–179. № 12. С. 94–110.

TURGENEVIAN GIRLS: SOCIO-EDUCATIONAL MANIPULATIONS OF COMMONPLACES FROM TURGENEV'S WORKS IN SOVIET AND POST-SOVIET CULTURE

Vasilyeva, Elena V.

MA Student, St. Petersburg State University
Russia, 199034, St. Petersburg, Universitetskaya emb., 11.
Tel.: +7 (812) 328-95-18
E-mail: vasilyeva.prochтение@mail.ru

Kozlova, Anna V.

MA Student, European University at St. Petersburg
Russia, 191187, St. Petersburg, Gagarinskaya str., 3a.
Tel.: +7 (812) 386-76-36
E-mail: akozlova@eu.spb.ru

Abstract. The article presents a diachronic study of the concept of *turgenevskaya devushka*, “Turgenevian girl” (a female whose behavior, character or style seems similar to that of a lady from Turgenev’s novels), which has become firmly rooted in the phraseological fund of modern Russian language and culture. However, we are not interested in its meaning in the language, but in the process of how it was formed and the reasons for changes in how it was interpreted. To show how the perception of heroines from the novels of Turgenev, which are part of the “golden treasury” of classical Russian literature, has changed during the XXth century, we examine training texts and the surrounding media context. From our observation of the rises and the falls in popularity of images of Turgenevian girls outside the bounds of the original literary texts, their social acceptance or rejection, their inclusion or exclusion in school curricula, and their being marked the characters as a part of an obsolete past, or, conversely, as being vitally relevant, we conclude that the dynamics of how this collective image was interpreted and the social memory of it has been affected by the rhythm of alternation of “Culture-1” and “Culture-2” (V. Paperny).

Keywords: training text, classical heritage, reception of literature, female images in Turgenev’s oeuvre

References

- Abramovich, G., Brainina, B., Egorin, A. (1935). *Russkaya literatura: Uchebnik dlia IX klassa srednei shkoly* [Russian literature: Textbook for high schools (grade IX)], 2. Moscow: Uchpedgiz. (In Russian).
- Belen’kii, G. I., Lyssyi, Iu. I. (Eds.) (2004). *Programmy obrazovatel’nykh uchrezhdenii. Literatura: 5–11 kl.* [Curricula for educational institutions: Literature: grades 5–11]. Moscow: Mnemozina. (In Russian).

- Bialyi, G. A. (Ed.) (1966). *I. S. Turgenev v portretakh, illiustratsiakh, dokumentakh: Posobie dlia uchitelia* [I. S. Turgenev in portraits, illustrations, documents: A handbook for teachers]. Moscow; Leningrad: Prosveshchenie. (In Russian).
- Blagoi, D. D. (1948). Mirovye znachenie russkoi literatury [The world significance of Russian literature]. *Nachal'naia shkola*, 1948(5), 12–28. (In Russian).
- Bogat E. M. (1968). *Chuvstva i veshchi* [Feelings and things]. Moscow: Molodaia gvardiia. (In Russian).
- Chernyi, S. (1996). *Sobranie sochinenii* [Collected works] (Vol. 2: An émigré district: Poems and longer poems, 1917–1932). Moscow: Ellis Lak. (In Russian).
- Dovlatov S. (2010). *Blesk i nishcheta russkoi literatury* [The splendor and misery of Russian literature]. St. Petersburg: Azbuka-klassika. (In Russian).
- Dremota, N. (1973). Korn' amoral'nykh iavlenii [The roots of immoral phenomena]. *Vospitanie shkol'nikov*, 1973(3), 38–40. (In Russian).
- Dubin, B. V. (2010). Klassika, vokrug i posle (O granitsakh i formakh kul'turnogo avtoriteta) [Classics, around and after (About the limits and forms of cultural authority)]. In *Politicheskaiia konfliktologiiia* [Political conceptology: journal of metadisciplinary research], 2010(4), 28–39. (In Russian).
- Dubov, N. I. (1982). *Rodnye i blizkie* [One's nearest and dearest]. Moscow: Sovetskii pisatel'. (In Russian).
- Evgen'eva, A. P. (Ed.) (1999). *Slovar' russkogo iazyka* [Dictionary of Russian]. Moscow: Russkii iazyk. Retrieved from <http://feb-web.ru/feb/mas/mas-abc/0encyc.htm> (In Russian).
- Fadeev, A. A. (1957). Sub'ektivnye zametki [Subjective notes]. *Novyi mir* [New world], 1957(2), 207–241. (In Russian).
- Fedders, G. Iu., Tsvetaev, V. P. (1930). *Rabochaia kniga po literature: Dlia 7-go goda obucheniia v trudovoi shkol'e* [Working paper for studying literature: For the 7th year at a vocational school]. Moscow; Leningrad: Gosizdat. (In Russian).
- Fil'chakov, Iu. (2007, November 9). Turgenevskaiia devushka [Turgenevian girl]. *Orlovskaiia Pravda* [Orel Truth], 7. (In Russian).
- Fisher, V. M. (1920) Povest' i roman u Turgeneva [Story and novel in Turgenev's oeuvre]. In Rozanov, I., Sokolov, M. (Eds.). *Tvorchestvo Turgeneva* [Turgenev's oeuvre], 1–30. Moscow: Zadruha. (In Russian).
- Foniakov, I. Ts. (1980). Taina prostykh slov [The mystery of simple words]. *Znamia* [Banner], 1980(8), 243–246. (In Russian).
- Golovanova, T. P. (1968). Turgenev i sovetskaia literatura [Turgenev and Soviet literature] In *Russkaia literatura* [Russian literature], 1968(4), 20–34. (In Russian).
- Golubkov, V. V. (1928). *I. S. Turgenev: Posobie dlia shkol' II stupeni, tekhnikumov i dlia samoobrazovaniia* [I. S. Turgenev: A guide for students of secondary schools, technical schools and for self-education]. Moscow; Leningrad: Gosizdat. (In Russian).
- Golubkov, V. V. (1955). *Khudozhestvennoe masterstvo I. S. Turgeneva: Posobie dlia uchitelia* [The art of Ivan Turgenev: a guide for teachers]. Moscow: Uchpedgiz. (In Russian).
- Goralik, L. (2009). Plus na minus...: Vospriiatie “Ameriki” poslednim pokoleniem sovetskikh detei [Plus to minus ...: Perceptions of America by the latest generation of Soviet children]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New literary observer], 2009(1) (=95). Retrieved from <http://magazines.russ.ru/nlo/2009/95/go18.html>. (In Russian).
- Grekova, I. (1981). Vdovii parokhod [The widows' steamship]. *Novyi mir* [New world], 1981(5), 62–124. (In Russian).
- Il'in, D. (1919). Rzhavoe pero [Rusty pen]. *Zarevo zavodov* [The glow of factories], 1919(2), 65–67. (In Russian).

- Il'in, Z. (1949). Disputy kak forma vneklassnoi raboty [Disputes as a form of extracurricular activities]. *Sovetskaiia pedagogika* [Soviet pedagogy], 1949(2), 59–65. (In Russian).
- Iuzhnyi, Aleksei [Letkova, E. P.] (1883). Zhenshchiny v proizvedeniiakh Turgeneva: V 2 ch. [Women in Turgenev's works: In 2 parts]. *Drug zhenshchin* [A friend of women], 1883(11), 155–179, 1883(12), 94–110. (In Russian).
- Ivanov, A. V. (2012). *Kom 'iunity* [Community]. Moscow: Azbuka. (In Russian).
- Ivanovskii, N. (1938). Zhenskie obrazy Turgeneva [Female images in the works of Turgenev]. *Obshchestvenitsa* [Socially active woman], 1938(11), 50–53. (In Russian).
- K., E. (1882). Kratkaia zametka o zhenskikh kharakterakh v romanakh Turgeneva [A brief note about the female characters in Turgenev's novels]. *Drug zhenshchin* [A friend of women], 1882(10), 38. (In Russian).
- Kalganova, T. A. (Ed.) (1994) *Programmy obshcheobrazovatel'nykh uchebnykh zavedenii v Rossiiskoi Federatsii. Literatura. Sredniaia shkola* [Curricula for educational institutions in the Russian Federation. Literature. High school]. Moscow: Prosveshchenie. (In Russian).
- Kapitsa, L. (1983). *Nashi gody* [Our years]. Leningrad: Sovetskii pisatel'. (In Russian).
- Kavelina, E. P. (1887). *I. S. Turgenev v otsenke svoikh blizhaishikh sovremennikov* [I. S. Turgenev in the assessment of his closest contemporaries]. St.-Petersburg: Tipografiia Iu. N. Erlikh. (In Russian).
- Kelli, K. (2013). “V nashem velikom Sovetskom Soiuze tovarishch — sviashchennoe slovo”. Emotsional'nye otnosheniia mezhd det'mi v sovetskoi kul'ture [“Comrade is a sacred word in our great Soviet Union”. Emotional relationships between children in Soviet culture]. *Detskie chteniia* [Children's readings], 1(3), 38–73. (In Russian).
- Khazagerova, S., Khazagerov, G. (2005). Kul'tura-1, kul'tura-2 i gumanitarnaia kul'tura [Culture-1. Culture-2 and humanities culture]. *Znamia* [Banner], 2005(3). Retrieved from <http://magazines.russ.ru/znamia/2005/3/haz10.html>. (In Russian).
- Kliushnikov, B. (1965). Svoia pedagogicheskaiia poema [One's own pedagogical poem]. *Shkola-internat* [Boarding school], 1965(6), 32–33. (In Russian).
- Koginov, Iu. (1983). *Veshchaia dusha* [The prophetic soul]. Moscow: Sovetskii pisatel'. (In Russian).
- Kolokol'tsev, N. V. (1959). *Russkaia literatura: Uchebnik dlia 2 kursa ped. uchilishch* [Russian literature: a textbook for second year students of teacher training colleges]. Moscow: Gosudarstvennoe uchebno-pedagogicheskoe izdatel'stvo Ministerstva prosveshcheniia RSFSR. (In Russian).
- Kolokol'tsev, N. V., Litvinov, V. V. (1946). In N. L. Brodskii (Ed.). *Russkaia literatura: Uchebnik dlia ped. uchilishch: 2-i klass* [Russian literature: a textbook for teacher training colleges: 2nd grade]. 2nd ed. Moscow Uchpedgiz. (In Russian).
- Kolokol'tsev, N. V., Litvinov, V. V. (1948). *Russkaia literatura: uchebnik dlia ped. uchilishch* [Russian literature: a textbook for teacher training colleges]. Moscow Uchpedgiz, 1948. (In Russian).
- Kolokol'tsev, N. V., Litvinov, V. V. (1957). *Russkaia literatura: Uchebnik dlia IX klassa nerusskoi srednei shkoly* [Russian literature: Textbook for non-Russian language high schools (grade IX)]. Moscow: Uchpedgiz. (In Russian).
- Konstantinova, I. (1947). *Devushka iz Kashina: Dnevnik i pis'ma iunoi partizanki Iny Konstantinovo* [A girl from Kashin: Diary and letters of the young partisan Ina Konstantinova]. O. Chechetkina (Ed). Moscow: Mol. gvardiia. (In Russian).
- Konysheva, A. L. (1972). Znachenie tvorchestva I. S. Turgeneva v нравstvenno-esteticheskom vospitanii uchashchikhsia [The value of I. S. Turgenev's oeuvre for moral-aesthetic education of students]. In *Izuchenie I. S. Turgeneva v shkole: Materialy metodicheskikh konferentsii*

- [The study of I. S. Turgenev in school: Materials of methodical conferences], 5–14. Orel: Orlovskoe otделение Priokskogo izdatelstva. (In Russian).
- Kosolapov, V. I. (1955). *Disputy i ikh znachenie v vospitanii uhashchikhsia srednei shkoly* [Disputes and their importance in the education of high school students]. *Sovetskaiia pedagogika* [Soviet pedagogics], 1955(4), 29–38. (In Russian).
- Kovaleva, L. (1964). Chto otvetit' Lize? [How to reply to Liza?]. *Iunost'* [Youth], 1964(7), 58–63. (In Russian).
- Krivenko, E. (Ed.). (1958). *Kniga o geroiakh. Ocherki* [A book about heroes. Essays] (Vol. 1). Moscow: Voenizdat.
- Kurch, E. M. (1923). Chem i naskol'ko obiazana ia Turgenevu? [In what way and how much am I obliged to Turgenev?] In N. L. Brodskii (Ed.). *Turgenev i ego vremia* [Turgenev and his time] (Vol. 1), 9–13. Moscow; Petrograd: Gos. izd-vo. (In Russian).
- Kurdiumova, T. F. (Ed.). (1991). *Programmy po literature dlia srednikh obshcheobrazovatel'nykh uchebnykh zavedenii* [Curricula for literature lessons for secondary schools]. Moscow: Prosveshchenie. (In Russian).
- Kurpatov, A. (2013). *7 intimnykh tain. Psikhologiya seksual'nosti* [7 intimate secrets. Psychology of sexuality]. Moscow: Olma Media Grupp. (In Russian).
- Kuznetsova, A. (1979). *Zemnoi poklon* [Prostration]. Moscow: Sovetskii pisatel'. (In Russian).
- Lanin, B. A., Ustiugova, L. Iu. (Eds.). (2013). *Literatura: Programmy: 5–9 kl. obrazovatel'nykh uchrezhdenii* [Literature: Curricula: 5th–9th grades of educational institutions]. Moscow: Ventana Graf. (In Russian).
- Lavrov, P. L. (1884/1930). I. S. Turgenev i razvitie russkogo obshchestva [I. S. Turgenev and the development of Russian society]. *Vestnik narodnoi voli* [Herald of the people's will], no. 2. In M. K. Kleman (Comp. and Ed.). *I. S. Turgenev v vospominaniiakh revoliutsionerov-semidesiatnikov* [I. S. Turgenev in reminiscences by revolutionaries of the 1870s], 20–79. Moscow; Leningrad: Academia.
- Logvinov, A. (1977). *Priokskie rodniki: Literaturno-kriticheskie stat'i* [Springs near Oka river: Literary-critical essays]. Moscow: Sovremennik. (In Russian).
- Matveev, V. F. (1963). *Trudnyi vozrast* [A difficult age]. Moscow: Znanie. (In Russian).
- Merkin, G. S., Zinin, S. A., Chalmaev, V. A. (Ed.). (2012). *Programmy po literature: 5–9 kl.* [Curricula for literature lessons: 5th–9th grades]. Moscow: OOO "TID Russkoe slovo — RS". (In Russian).
- Miller, O. (1886). Zhenskie obrazy u Turgeneva [Turgenev's female images]. In O. Miller. *Russkie pisateli posle Gogolia: Chteniia, rechi i stat'i Oresta Millera* [Russian writers after Gogol: Readings, articles and speeches of Orest Miller] (Part 1). Saint-Petersburg: N. P. Karbasnikov. (In Russian).
- Motsarev, I. T. (1959). Novye knigi po Turgenevu [New books about Turgenev]. *Literatura v shkole* [Literature in school], 1959(4), 80–82. (In Russian).
- Nikonova, O. (2005). Zhenshchiny, voina i "figura umolchaniia" [Women, war and aposiopesis ("becoming silent")]. *Neprikosnovennyi zapas* [NZ: Debates on politics and culture], 2005(2–3). Retrieved from <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ni32-pr.html>. (In Russian).
- Papernyi, V. (1985). *Kul'tura "Dva"* [Culture "Two"]. Ann Arbor: Ardis. (In Russian).
- Ponomarev, E. R. (2010). Chemu učit uchebnik [Which does the textbook teach?]. *Neva*, 2010(2). Retrieved from <http://magazines.russ.ru/neva/2010/2/po17.html>. (In Russian).
- Ponomarev, E. R. (2014). Obshchie mesta literaturnoi klassiki [Commonplaces in classical literature]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New literary observer], 2014(2). Retrieved from magazines.russ.ru/nlo/2014/126/18p.html. (In Russian).

- Ponomarev, E. R. (2014). Vospitanie novykh liudei. Metodika novykh liudei. Metodika prepodavaniia v sovetskoi shkole 1930-kh gg. [Education of new people. Methods for creating new people. Methods of teaching in the Soviet school of the 1930s]. *Detskie chteniia* [Children's readings], 5(1), 95–121. (In Russian).
- Prilezhaeva, M. P. (1973). Iunost' Mashi Stogovoi [Masha Stogova's youth]. In M. P. Prilezhaeva. *Sobranie sochinenii* [Collected works] (Vol. 1), 145–387. Moscow: Detskaia literatura. (In Russian).
- Programmy dlia srednei shkoly. Literatura* (1965). [Curricula for high school. Literature]. Moscow: Prosveshchenie. (In Russian).
- Programmy srednei shkoly. Literatura* (1967). [Curricula for high school. Literature]. Moscow: Prosveshchenie. (In Russian).
- Programmy srednei shkoly. Literatura: VIII–X kl.* (1939). [Curricula for high school. Literature: VIII–X grades]. Moscow: Narkompros RSFSR. (In Russian).
- Programmy srednei shkoly. Literatura: VIII–X kl.* (1953). [Curricula for high school. Literature: VIII–X grades]. Moscow: Uchpedgiz. (In Russian).
- Pumpianskii, L. V. (2000). Romany Turgeneva i roman "Nakanune" [Turgenev's novels and the novel "On the Eve"]. In L. V. Pumpianskii. *Klassicheskaiia traditsiia: sobranie trudov po istorii russkoi literatury* [The classical tradition: Collection of writings on the history of Russian literature], 381–403. Moscow: Iazyki russkoi kul'tury. (In Russian).
- Pustovoi, P. (1968). Pevets russkoi zhenshchiny [Minstrel of the Russian woman]. *Sovetskaia zhenshchina* [Soviet woman], 1968(11), 10–11. (In Russian).
- Rozenblium, O. (2013). Zoia Kosmodem'ianskaia: evoliutsiia "geroia" kak "kul'turnogo geroia" v 1940-e gg. [Zoya Kosmodemyanskaya: the evolution of the "hero" as "cultural hero" in the 1940s.]. *Detskie chteniia* [Children's readings], 3(1), 135–147.
- Semenov, M. (1962, August 3). Irinka sdaet ekzameny [Irina takes exams]. *Ogonek* [Flicker], 30–31. (In Russian).
- Shashkov, S. S. (1898). *Istoricheskie sud'by zhenshchiny, detoubiistvo i prostitutsiia. Istoriia russkoi zhenshchiny* [Historical destinies of women, prostitution and infanticide. History of the Russian woman]. Saint-Petersburg: Izdanie O. N. Popovoi. (In Russian).
- Shatskaia, E., Rybitskaia, N. (2007). *Muzhchinopriobretenie: Posobie po zavoevaniu i uderzhaniiu muzhchin* [Manacquisition: The handbook of capturing and retaining men]. Moscow: AST. (In Russian).
- Shcherbina, V. (1943). Khozhdenie po mukam [The Road to Calvary]. *Novyi mir* [New world], 1943(5–6), 158–181. (In Russian).
- Sholokhov-Siniavskii, G. (1954). *Bespokoinyi vozrast* [A restless age]. Rostov-on-Don: Rostovskoe knizhnoe izdatel'stvo. (In Russian).
- Skitalets, S. G. (1968). Stat'ia S. G. Skital'tsa o Turgeneve [S. G. Skitalets' article about Turgenev]. *Russkaia literatura* [Russian literature], 1968(4), 73–80. (In Russian).
- Slavnikova, O. (2002). Rendez-vous v kontse milleniama [Rendez-vous at the end of millennium]. *Novyi mir* [New world], 2002(2). Retrieved from http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2002/2/slav.html. (In Russian).
- Slovtsova-Kamskaia, E. (1990). *Liubov' ili druzhba?* [Love or friendship?]. Perm: Permskoe knizhnoe izdatel'stvo. (In Russian).
- Smirnov, I. K. (1968) Literaturnye ekskursii deviatiklassnikov po Orlu [Literary tours in Orel for ninth grade students]. *Literatura v shkole* [Literature in school], 1968(5), 69–72. (In Russian).

- Sokolov, B. M. (1920). Muzhiki v izobrazhenii Turgeneva [Turgenev's depiction of peasants]. In I. Rozanov, M. Sokolov (Eds.). *Tvorchestvo Turgeneva* [Turgenev's oeuvre], 194–233. Moscow: Zadruga. (In Russian).
- Svin'in, V. F., Oseev, K. A. (Eds.) (2007). *Stalinskie premii: dve storony odnoi medali: Sbornik dokumentov i khudozhestvenno-publitsisticheskikh materialov* [Stalin prizes: two sides of the same coin: Collection of documents and artistic and journalistic materials]. Novosibirsk: Svin'in i synov'ia, 2007. (In Russian).
- Svobodin A. (1961). Turgenevskaia devushka [Turgenevian girl]. *Sovetskaia zhenshchina* [Soviet woman], 1961(7), 31. (In Russian).
- Taubkin, D. (2005). Minulo shest' desiat let... [Sixty years have passed]. *Mishpokha* [Family], no. 16, 85–95. (In Russian).
- Tseitlin, A. G. (1958). *Masterstvo Turgeneva-romanista* [Mastery of Turgenev as a novelist]. Moscow: Sovetskii pisatel'. (In Russian).
- Turgenev, I. S. (1980). Asia [Asya]. In I. S. Turgenev. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Collected works and letters] (Vol. 5), 149–195. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Vasil'ev V. K. (2011). I. S. Turgenev i ego geroi v svete utopii i antiutopii [I. S. Turgenev and his heroes in the light of utopia and dystopia]. In N. V. Kovtun (Ed). *Russkii proekt ispravleniia mira i khudozhestvennoe tvorchestvo XIX–XX vv.* [The Russian project of repairing the world and XIX–XX century art], 65–84. Moscow: Flinta. (In Russian).
- Vestnik russkogo studencheskogo khristianskogo dvizheniia (1931). Tret'ia konferentsiia devich'ei družiny [The third conference of maiden squad]. *Vestnik russkogo studencheskogo khristianskogo dvizheniia* [Herald of the Russian Student Christian Movement], 1931(7), 30–32. (In Russian).
- Vishnevskaiia I. (1979). Na vstreche s Turgenevym [At a meeting with Turgenev]. *Iskusstvo kino* [Film Art], 1979(11), 27–39. (In Russian).
- Volokh T. (1963). Vmesto svoeobraziiia — triukachestvo [Clownery instead of originality]. In *Raduga* [Rainbow], 1963(9), 169–172. (In Russian).
- Vorob'ev P. G. (1968). *Rasskazy I.S. Turgeneva v shkole* [The study of I. S. Turgenev's stories at school]. Moscow: Prosveshchenie. (In Russian).
- Zdravomyslova E. A., Temkina A. A. (2003). Gosudarstvennoe konstruirovaniie gendera v sovetskom obshchestve [State construction of gender in Soviet society]. *Zhurnal issledovaniia sotsial'noi politiki* [Journal of Social Policy Studies], 2003(3/4), 299–321. (In Russian).
- Zerchaninov A. A., Raikhin D. Ia., Strazhev V. I. (1949). *Russkaia literatura: Uchebnik dlia IX klassa srednei shkoly* [Russian literature: Textbook for high schools (grade IX)], 3rd ed. Moscow: Uchpedgiz. (In Russian).
- Zernova R. A. (1967). Solnechnaia storona [Sunny side]. *Zvezda* [Star], 1967(9), 23–97. (In Russian).
- Zhukhovitskii L. A. (1988). *Trubach na ploshchadi* [The trumpeter on the square]. Moscow: Iskusstvo. (In Russian).

VASILYEVA, E. V., KOZLOVA, A. V. (2016). TURGENEVIAN GIRLS: SOCIO-EDUCATIONAL MANIPULATIONS OF COMMONPLACES FROM TURGENEV'S WORKS IN SOVIET AND POST-SOVIET CULTURE. *SHAGI / STEPS*, 2(4) 173–203

С. Ю. НЕКЛЮДОВ

Неклюдов Сергей Юрьевич

доктор филологических наук

профессор, Центр типологии и семиотики фольклора,

Российский государственный гуманитарный университет

Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., 6

Тел.: +7 (499) 973-43-54

заведующий, Лаборатория теоретической фольклористики,

ШАГИ РАНХиГС

Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82

Тел.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: sergey.nekludov@gmail.com

«ЖЕСТОКАЯ ПАМЯТЬ» О ПРОШЛОМ И ЕЕ ЛИРИЧЕСКОЕ ПРЕОДОЛЕНИЕ: ТРАНСФОРМАЦИЯ ТЕМЫ В МЕМОРАТЕ И В ПЕСНЕ¹

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению популярной в 1970-е годы советской песни «Давно не бывал я в Донбасе...» (слова Н. К. Доризо, музыка Н. В. Богословского). Анализируется ее соотношение с «исходным» текстом — воспоминаниями артиста С. В. Лукьянова, прототипа героя песни, рассказавшего о реальном случае из своей жизни, который когда-то произвел на него особенно сильное впечатление. Делается попытка реконструировать обстоятельства биографии Лукьянова, которые были определенным образом переосмыслены в его меморате. Рассматривается литературный контекст возникающих при этом сюжетов (песни и мемората), выявляются текстопорождающие модели, лежащие в основе обоих повествований.

Ключевые слова: память, воспоминание, меморат, песня, устная трансмиссия, тема, мотив, текстопорождающая модель, фабулизация, сюжетосложение, центростремительная модель, центр, периферия, матримониальная тема

¹ Работа выполнена в рамках НИР «Фольклорная традиция как форма хранения и передачи “культурных смыслов”» Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС (2016).

Как известно, среди всего происходящего с нами и вокруг нас объектом внимания становится лишь то, что заинтересовало или произвело впечатление, пусть даже подсознательно. Память удерживает это впечатление как образ, локализованный в пространстве и во времени, или как событие, имеющее свое начало и свой конец. Они занимают определенные ячейки в ансамбле сохраняемых «продуктов памяти» и, будучи извлеченными оттуда для презентации, обретают форму текстов, причем в процессе культурной коммуникации очередное воспроизводство «воспоминания» не может быть свободно от своей предшествующей текстуализованной формы. Возникающий таким образом меморат, все более и более жестко структурируемый в ходе многократных воспроизведений, постепенно отделяется от породившего его впечатления, продолжая существование уже исключительно в качестве словесного текста. Давно замечено, что люди чаще вспоминают не прошлое, а свое воспоминание о нем; можно добавить, что и демонстрируют они собеседникам не сами воспоминания, а их предшествующие изложения. Во всех этих случаях происходит «фазовое преобразование» «сообщения» средствами соответствующих когнитивных и текстуализующих моделей; в последнем случае большее значение имеют жанровые установки порождаемого текста.

Попробую показать на конкретном примере, как это происходит.

Герой советской песни «Давно не бывал я в Донбассе...»² (1956) возвращается в родные края, встречает постаревшую женщину и узнает в ней свою первую любовь:

Давно не бывал я в Донбассе,
Тянуло в родные края,
Туда, где доньне осталась в запасе
Шахтерская юность моя.

И вот, наконец, я в Донбассе,
Вот беленький домик ее...
Седа́я хозяйка на чистой террасе
Спокойно стирает белье.

Осталась она неизменной,
Хотя от меня вдалеке.
Там девушка Галя живет непременно
В рабочем своем городке.

Стою я в сторонке безмолвно,
Душа замирает в груди.
Прости меня, Галя, Галина Петровна,
Не знаю за что, но прости.

Отчаянно Галя красива,
Заметишь ее за версту.
Бывалые парни глядят боязливо
На гордую ту красоту.

Прости за жестокую память
О прежних косичках твоих,
За то, что мужчины бывают с годами
Моложе ровесниц своих.

С тех пор хоть немало я прожил,
Душа красоте той верна.
В другую влюбился за то, что похожа
Глазами на Галю она.

Прости за те лунные ночи,
За то, что не в этом краю
Искал и нашел я похожую очень
На давнюю юность твою

[Доризо 1970].

² Слова Н. К. Доризо, музыка Н. В. Богословского; песня стала популярной в 1970-е годы после ее исполнения известным певцом Ю. И. Богатиковым (1973).

Сюжетной основой песни является воспоминание артиста С. В. Лукьянова о некоем подлинном происшествии, которое со слов поэта Н. К. Доризо записал и опубликовал журналист из Донбасса Андрей Питонов. Как выясняется, в прототипической житейской истории данная встреча выглядела несколько иначе — разумеется, насколько можно верить ее тройному пересказу (Лукьянов → Доризо → Питонов):

В 60-е на радиопередачу «Любимые артисты кино» была приглашена звёздная супружеская пара Клара Лучко и Сергей Лукьянов. Лучко уже пела «Ой, цветёт калина» в «Кубанских казаках» (1949, реж. И. Пырьев). А вот её мужу, хоть и обладающему неплохими вокальными данными, петь как-то не доводилось. И Доризо попросили написать стихи специально для него.

Лукьянов в юности работал в забое, а мне эта среда была незнакома. Сколько ни старался написать стихи — ничего не получалось: не пережито мною. И вот сидим мы втроём на квартире у Никиты Богословского, уже смирились, что песня не получается. Как вдруг Лукьянов начинает рассказывать о «самом большом потрясении в своей жизни».

Когда он работал юношей на шахте, влюбился в очень красивую девочку Галю. Собирался жениться, но судьба повернула так, что начал выступать в художественной самодеятельности, его талант заметили и послали учиться в Москву. Столичная жизнь закружила-завертела, в родной город он не вернулся. С Галей расстался, но продолжал всегда помнить о своей первой любви.

Уже женившись на Лучко, ехал с ней как-то по одному из степных украинских городков³. Остановились около колонки на улице выпить воды. Вдруг подходит старуха, смотрит на него и плачет: «Серёжа, ты не помнишь меня?» Он пригляделся: «Боже ж ты мой, Галя!» Увы, но первая любовь, которая в памяти осталась молодой и красивой, изменилась до неузнаваемости...

В исполнении Лукьянова [песня] «Давно не бывал я в Донбассе» не стала популярной. А вот когда её в 73-м спел Юрий Богатиков, песня зазвучала [Питонов 2013].

В истории появления песни, как бывает в подобных случаях [Неклюдов 2015b], много неясного, а воссоздаваемые воспоминаниями факты не вполне согласуются друг с другом. Из рассказа журналиста (со слов самого поэта) следует, что «звездная супружеская пара» была приглашена «на радиопередачу “Любимые артисты кино”» в 1960-е годы, но стихотворение Н. К. Доризо датируется 1956 годом [Доризо 1970: 330], а значит, либо история с приглашением на радиопередачу состоялась в предшествующее десятилетие, либо датировка стихотворения неверна. Сомнения вызывает и окказиональный характер заказа на сочинение шлягера (адресован-

³ Возможно, речь идет о «гастрольной» поездке популярных актеров по городам Советского Союза.

ный, естественно, не только известному поэту-песеннику Н. К. Доризо, но и еще более известному композитору Н. В. Богословскому) — наделять песней артиста С. В. Лукьянова, чтобы при выступлении на одной-единственной передаче он выглядел достойно рядом со своей супругой, актрисой К. С. Лучко. Впрочем, сюжетный источник стихотворения — в отличие от обстоятельств и времени его появления — рождает уже гораздо меньше сомнений (некоторые несоответствия биографическим фактам будут отмечены отдельно).

В качестве основных фабульных опор («сильных» элементов сюжетосложения) поэт сохраняет следующие темы, фигурирующие также и в меморате:

- юношеская влюбленность героя в местную красавицу Галю;
- безвозвратный отъезд из родного города;
- встреча с постаревшей подружкой молодости.

Однако песня отнюдь не в полной мере следует воспоминаниям о событиях — как они изложены в приведенном выше рассказе. Некоторые важные детали и обстоятельства, описанные в тексте, который выдается за исходный, она вовсе не использует, другим дает собственную интерпретацию, и, наконец, в повествование вводится ряд значимых тем и мотивов, вообще отсутствующих в приведенном меморате. Рассмотрим подробнее все три группы этих элементов.

Совсем не вошли в песню:

- намерение героя жениться на Гале («Собирался жениться...») и их последующий разрыв («С Галей расстался...») — в песне о прошлых отношениях сообщается лишь намеком (неопределенное «Прости за телунные ночи...»);
- роль столицы в невозвращении домой и в разрыве с невестой («... послали учиться в Москву. Столичная жизнь закружила-завертела, в родной город он не вернулся. С Галей расстался...»).

Даны свои интерпретации «прототипических» обстоятельств:

- целенаправленный приезд-возвращение «в родные края» — вместо (гастрольной?) поездки супружеской пары в один из «степных украинских городков»;
- ностальгический приход к дому бывшей возлюбленной — вместо случайной встречи;
- наблюдение издали (она его не видит / не узнает) — вместо столкновения лицом к лицу;
- стирка белья, за которой герой застаёт бывшую возлюбленную, — вместо встречи у водопроводной колонки («Остановились около колонки на улице выпить воды»);
- инициатива узнавания в песне принадлежит герою, а в меморате — героине («Вдруг подходит старуха, смотрит на него и плачет: “Серёжа, ты не помнишь меня?” Он пригляделся: “Боже ж ты мой, Галя!”»);

- женитьба «не в этом краю» на «двойнике» своей первой любви («...за то, что похожа / Глазами на Галю она <...> / Искал и нашёл я похожую очень / На давнюю юность твою») — в воспоминаниях упоминается только второй брак, без какой-либо ссылки на сходство с давней возлюбленной.

Наконец, привносятся:

- тема с о х р а н я е м о й м о л о д о с т и, которая «доныне осталась в запасе» в родных краях и прочно ассоциирована с «девушкой Галей», «непременно» живущей там;
- тема р а с к а я н и я г е р о я, не имеющая внятной мотивировки, по его собственным словам («Не знаю за что, но прости»).

Прежде чем обратиться ко всем этим новациям, необходимо дать некоторые пояснения к самим воспоминаниям Лукьянова, напомнив, что известны они нам по двойному пересказу, сделанному к тому же спустя много лет после описываемых в событиях.

1. ...его талант заметили и послали учиться в Москву. На самом деле С. В. Лукьянов в 1929–1931 гг. учился в студии при Харьковском театре им. Т. Г. Шевченко, затем работал в разных провинциальных театрах, а в Москву (в Театр им. Евгения Вахтангова) был приглашен только в 1942 г.

2. ...в родной город он не вернулся. Едва ли так — после учебы в харьковской театральной студии Лукьянов работал в театрах не только Харькова и Архангельска, но также и Донецка, следовательно, в родной город он все-таки возвращался.

3. Столичная жизнь закружила-завертела... Москва 1942 г., куда артист попал лишь спустя 13 лет после отъезда из родного Донецка, совершенно не соответствовала образу столичной жизни, в которой можно «закружиться-завертеться». В апреле 1942 г. только завершилась битва за Москву, но налеты продолжались до августа 1943 г., а их опасность сохранялась до конца 1944 г. Столица «жила по законам прифронтового города. Строго соблюдался комендантский час, улицы патрулировались красноармейцами, на ветровых стеклах автомашин были наклеены пропуска, окна домов перекрещивались крестообразными бумажными полосами, затемнение было обязательным» (из воспоминаний ученого-конструктора Б. Е. Чертока [Черток 1999: 91]). Главная трудность — голод и дефицит ряда жизненно необходимых товаров: «Вся Москва взялась за лопаты и грабли. Копают грядки как попало и где попало. Видел три жалкие грядки у самого тротуара в Газетном переулке, у окон подвала, не огороженных...» (из дневника журналиста Н. К. Вержбицкого; цит. по: [Гагиев и др. 2010]).

4. С Галей расстался... Из мемората следует, что причиной разрыва был отъезд из Донецка, однако приведенные выше комментарии заставляют усомниться в этом. Больше похоже на то, что подобной причиной была первая женитьба Лукьянова — на актрисе Киевского театра оперы и балета Надежде Тышкевич [Повереннова-1], конкуренции с которой девушка из рабочего городка при всей своей красоте выдержать не могла. Этот брак в

рассказе никак не фигурирует, упоминается только вторая женитьба — на актрисе Кларе Лучко, состоявшаяся после совместной работы на съемках фильма «Кубанские казаки» (1949). Ради нее он оставил прежнюю семью⁴, с ней прожил до конца своей жизни (1965).

Мы не знаем, в каком из звеньев устной трансмиссии произошли указанные переосмысления прототипических событий (и какие именно), кому принадлежит финальная редакция текста: артисту Лукьянову как автору «исходного» нарратива; поэту Доризо, который много времени спустя воспроизвел его рассказ; донецкому журналисту Питонову, записавшему эти устные воспоминания и издавшему их (возможно, несколько отредактировав для публикации). Надо, наконец, учитывать, что воспоминания Лукьянова поэт пересказывает через много лет после того, как на их основе была написана рассматриваемая здесь песня, и, следовательно, представленный в ней ход событий вполне мог повлиять на сам этот пересказ⁵. Тем не менее несомненно, что мы имеем дело с продуктом фабулизации личного нарратива — независимо от того, кем она осуществлялась. Подобный процесс предполагает активацию одной или нескольких текстопорождающих моделей, с помощью которых производится отбор и обработка исходного жизненного материала. Процесс фабулизации продолжился и при сочинении песни — с тем отличием, что ее автор имел дело уже не с «жизненным материалом», трансформируемым в собственных воспоминаниях героя, а с текстом мемората, уже заключающим в себе итог предшествующей фазы фабулизации.

1. Первая из таких моделей связана с противоположно направленными векторами пространственных перемещений персонажа: из «центра мира» к его периферии и далее, за ее пределы (центробежная модель), или, напротив, от периферии к центру (центростремительная модель). По своему происхождению оба вектора связаны с мифологической картиной мира, причем в первом случае мы имеем дело преимущественно с «женской периферией» и «мужским центром», тогда как во втором случае речь идет о «женском центре» и «мужской периферии» [Неклюдов 2015а: 116–124]. Обе модели имеют богатую литературную судьбу — далеко за пределами фольклора и традиционной словесности.

⁴ «Дарья Повереннова рассказывала, что когда её бабушка [балерина Надежда Захаровна Тышкевич] была молодой, а мама совсем маленькой, дед покинул семью и ушел к известной артистке Кларе Лучко, в которую влюбился на съемках фильма» [Повереннова-2].

⁵ Нечто подобное происходит, например, с воспоминанием Л. Н. Толстого о событии, которое явилось импульсом для создания рассказа «Кавказский пленник» и впоследствии было пересказано в мемуарах его шурина С. А. Берса, не свободных от вторичного влияния фабулы толстовского произведения: «Гнавшиеся чеченцы уже приближались к ним. Им предстояла перспектива лишиться жизни или очутиться в плену, а следовательно, сидеть в яме, потому что горцы вообще отличаются жестокостью в обращении с пленными» [Берс 1894: 9–10]; этой детали нет в других описаниях данного события. Ср. в рассказе: «Ну, — думает Жилин, — знаю вас, чертей, если живого возьмут, посадят в яму, будут плетью поить. Не дамся же живой» [Толстой 1963: 227].

Основой центростремительной модели является идея удаленности героя/повествователя от центра (социального, государственного, культурного), в котором сконцентрированы богатства и блага мира, что приводит к стремлению всем этим овладеть, причем предполагается и наличие здесь матримониальной темы. Овладение ценностями «центра» — и на символическом, и на практическом уровнях — осуществляется не только путем внедрения в него, но и благодаря престижному браку⁶ (= женитьба на принцессе в финале волшебной сказки). Связь с «периферией» осуществляется через удерживающие героя на родине любовные отношения с «женщиной периферии»⁷, социально, а иногда и имущественно стоящей ниже, чем «женщина центра». Разрыв с ней драматичен, иногда трагичен.

Это чрезвычайно продуктивная модель — и для литературы, и для жизненных сценариев; примеры ее реализации весьма многочисленны (в частности, в новой и новейшей литературе). Так, в рассказе А. И. Герцена «Елена» (1836–1838) князь Мишель покидает свою московскую возлюбленную (по тем временам — достаточно «провинциальную») ради петербургской, следовательно, столичной невесты и придворной карьеры (что заканчивается смертью брошенной женщины и безумием князя) [Герцен 1954: 139–169]; в стихотворении Я. П. Полонского «Утрата» (1857) героя манит из глуши «яркой далью» дорога, он навсегда оставляет свою «непризнанную любовь», но обречен вечно помнить «образ бледный» и искать «подобья прежних дней» [Полонский 1986: 124–125]. По мотивному составу это уже достаточно близко к рассматриваемому сюжету.

Именно в соответствии с данной моделью поступление в харьковскую театральную студию, которое в известном смысле является отъездом в столицу («малую», близкую, республиканскую⁸), становится у Лукьянова отъездом в «большую» столицу — Москву, что сопровождается разрывом с «провинциальной» невестой. Доризо не упоминает ни об этом разрыве, ни о ранее планируемом браке (вероятно, чтобы не компрометировать своего героя), ни об отъезде в Москву (по той же причине: для 1950–1960-х годов предпочесть Москву родному шахтерскому Донбассу мог только сугубо «отрицательный» персонаж). Тем не менее, следуя данной модели, он «дополняет» сюжет «другой» женщиной, обретенной «не в этом краю» — явный эвфемизм для «Москвы» из прототекста (упоминание которой здесь опять-таки неуместно из-за некорректности противопоставления провинциальному Донецку).

⁶ Ср. «Жил один студент на факультете, / О карьере славной он мечтал, / О машине личной, о жене столичной...» [Смирнова, Филина 1996: 354].

⁷ Ср.: «Но прежде чем, узду ослабив, / В скитанья отпустить, страна, / Простая родина, по-бабьи / Остерегает пестуна. <...> / Не оттого ль на сердце грустно? / Вон девка за водой прошла. / Игнатий, глянь, хоть ведра пусты, / Ее походка тяжела. / В ее походке лень и тяжесть: / “Останься, о останься здесь. / Тебя такой же силой свяжет, / Ты будешь так же плотно цвести. / Густа, бесстыдна и невинна / Девичья кровь, / В ней солнце есть, / В ней есть желанья именины — / Останься, о останься здесь!”» [Васильев 1957: 431].

⁸ До 1934 г. (а в известном смысле — и до самой войны) Харьков — столица УССР.

Поиск героем песни «подобья прежних дней» (Полонский) и его обретение в лице «другой женщины»⁹ напоминает о мотиве женщины-двойника (Изоolda Белорукая). В традиционной словесности это — сексуальная подмена подлинной избранницы, что всегда оценивается отрицательно. В литературе Нового времени негативный аспект подобного «двойничества» смягчается (по-видимому, в связи с утратой его мистической интерпретации), становясь одной из устойчивых лирических тем:

Когда порой я на тебя смотрю,
В твои глаза вникая долгим взором:
Таинственным я занят разговором,
Но не с тобой я сердцем говорю.
Я говорю с подругой юных дней
В твоих чертах ищу черты другие;
В устах живых уста давно немые,
В глазах огонь угаснувших очей
[Лермонтов 1979: 492].

Итак, используется центростремительная модель интерлокальных перемещений: отъезд героя для овладения символическими и материальными ценностями столицы через престижный брак с «женщиной центра» (и разрыв с удерживающей его «женщиной периферии»). Процесс сюжетосложения сопровождается компрессией и редукцией содержательных элементов: «столица» = Харьков (1929) + Москва (1942); отъезд в «столицу» — не сразу, а после более чем десятилетних скитаний по стране; не упоминаемый первый «столичный» брак, замещающий не состоявшийся «провинциальный», но упоминаемый второй, как бы единственный «столичный».

2. Другая модель связана с темой возвращения героя в родные места и его встречи с бывшей возлюбленной.

Малозначительная на первый взгляд деталь встреча у колонок и, видимо, удерживается в меморате благодаря ее подобию типовой ситуации встреча у колодца. Начиная с встречи у колодца Елеазара и Ревекки¹⁰, Иакова и Рахили¹¹, Иисуса и Самарянки (Ин. 4: 6–38),

⁹ «В другую влюбился за то, что похожа / Глазами на Галю она <...> / Искал и нашёл я похожую очень / На давнюю юность твою»; ср. строки из популярной песни 1960-х годов: «Обижаешь напрасно упреками, / Что гляжу я порой на девчат — / Это память путями далёкими / Ищет первый твой девичий взгляд» («Не тревожься», музыка А. И. Островского, слова И. И. Кашежевой).

¹⁰ «...и вот, вышла Ревекка <...> и кувшин ее на плече ее; девица была прекрасна видом, дева, которой не познал муж. Она сошла к источнику, наполнила кувшин свой и пошла вверх. И побежал раб навстречу ей и сказал: дай мне испить немного воды из кувшина твоего. Она сказала: пей, господин мой. И тотчас спустила кувшин свой на руку свою и напоила его» (Быт. 24: 15–19).

¹¹ «Когда Иаков увидел Рахиль <...> то подошел Иаков, отвалил камень от устья колодезя и напоил овец Лавана, брата матери своей. И поцеловал Иаков Рахиль...» (Быт. 29: 10–11).

описания подобных эпизодов многократно воспроизводятся в поэзии¹² и в живописи¹³. Не исключено, что сохранению этой детали в воспоминаниях Лукьянова способствует подспудный символический смысл «узнавания», «знакомства», а также «первого любовного свидания».

Доризо, однако, в полной мере не использует эту деталь — очевидно потому, что она потребовала бы описания какого-то объяснения между персонажами, а это не укладывалось в выстроенный им сюжет. Сохраняя, тем не менее, тему «воды», поэт заменяет «питье из колонки» на «стирку белья», которая в данном контексте вполне может рассматриваться как синтонимическая «встрече у колодца» — вспомним встречу Одиссея с феакийской царевной Навсикаей на берегу моря, куда она приезжает стирать белье (Одиссея, VI, 56сл.):

Начали платья они полоскать и потом, дочиста их
Вымыв, по взморью на мелко-блестящем хряще, наносимом
На берег плоский морскою волною, их все разостлали.
<...>
Громко они закричали; их крик пробудил Одиссея
(Одиссея, VI, 90–95, 117; пер. В. А. Жуковского).

Вообще матримониальная символика темы «полоскания белья» [Адонова 2010] в более архаических текстах имеет вполне откровенные эротические коннотации; выразительную реализацию этой темы мы находим, например, в нартском эпосе Северного Кавказа¹⁴, причем в абхазских вариантах «стирка» либо соединяется с «прядением», либо заменяется им [Салака 1976: 170–172 (№ 2–3); Джануа 2003: 168–170]¹⁵ (запомним это!).

¹² Например: «...Он только просил, чтобы я для него зачерпнула / В дорожную чашу холодной воды родника. / Над чашей с водою тряхнула я розою пышной, — / И розовой пеной до края покрылась она. / И чашу подавши, я так прошептала неслышно: / “Пей, путник, да будет вода тебе слаще вина!” / Из чаши напился он, сдунувши к самому краю, / С воды, словно бабочек, сдунав мои лепестки... / Вот только и было, и как он коснулся, — не знаю, / Ах, право не знаю, — моей загорелой руки» [Шагинян 1913: 17].

¹³ А. Г. Венецианов, «Встреча у колодца» (1843); К. А. Трутовский, «Свидание у колодца» (1893) и т. д.

¹⁴ «На берег большой реки постирать вышла Шатана. А на другом берегу пас стадо молодой пастух. В коротком бешмете была Шатана, и увидел пастух ее белое красивое тело. С такой силой овладела им страсть, что в изнеможении опустился он на камень» [Либедицкий, Кулов 1948: 73]; «Сатаней-гуаша на берегу реки стирала белье. / Нартский пастух коров Сое пас стадо на другом берегу. / Загляделся пастух на красоту женщины Сатаней, на междуножье ее. / И полюбил пастух прекрасную Сатаней — белую телом Мезитху. / И не мог он удержать своего семени, не владел собой» [Талпа 1936: 13]. Ср. сказочный сюжет *Глупец мысленно грешит с попадьею, стоя на другом берегу реки* (СУС–1262А*).

¹⁵ «Однажды она неутомно пряла, / Прилежно белила холсты, / Потом она долго вдоль берега шла / И там, где темнели кусты, / Почуяв к полудню усталость, / Разделась она догола — / Осталась в чем мать родила. <...> / Проснулся от крика пастух, / Нависшие брови раздвинул, / И берег он взглядом окинул, / И зренье напряг он и слух. <...> / Увидел: лежит / Сатаней на спине, / Купается, нежась в кубанской волне. / Пастух задрожал, / Горячая кровь закипела, / По телу огонь пробежал — / И вспыхнуло тело» [Инал-Ипа и др. 1962, № 4].

3. Особое значение получают в песне темы сохранения молодости и раскаяния героя, причем изменения в рамках устного хронотопа могут следовать разным векторам [Неклюдов 2015а: 198–199, 203–205]. Время ускоряется пропорционально своей событийной насыщенности, а поскольку фольклорная событийность связана исключительно с деятельностью героя, в покинутом им локусе оно словно бы останавливается; соответственно, герой может думать, что вернувшись, он обретет свое прошлое в неизменном виде. Однако это именно «уровень ожиданий», на самом же деле реализуется другая модель, согласно которой течение времени рассчитывается прямо противоположным образом: перемещаясь из «своего» пространства в «чужое», герой попадает в другую временную систему, в которой возрастные изменения замедляют свой ход (вплоть до почти полной остановки), тогда как в «своем» локусе время течет с прежней скоростью. Возвратившись назад, он застает этот мир изменившимся и постаревшим.

В меморате сказано лишь следующее: «продолжал всегда помнить о своей первой любви. <...> Увы, но первая любовь, которая в памяти осталась молодой и красивой, изменилась до неузнаваемости» [Питонов 2013]. Именно встречу с плачущей старухой, в которой Лукьянов признал подругу своей юности, артист назвал «самым большим потрясением в своей жизни». Ни о каком раскаянии речи не было — оно появляется в песне («Не знаю за что, но прости») как осознание вины героя за жестокий разрыв с невестой, который не упоминается, но о котором поэт знает. Это можно расценить как проявление «латентной интертекстуальности» (полное понимание текста *В* возможно только при условии знакомства с текстом *А*), существующей здесь, однако, только в памяти автора.

Согласно меморату, первая любовь в памяти Лукьянова оставалась молодой и красивой, а встреча с реальностью оказалась для него потрясением. В песне речь идет о собственной юности героя, которая в родных краях «доныне осталась в запасе <...> неизменной» и прочно ассоциирована с «девушкой Галей», «непременно» живущей там. Это звучит странновато, если не предположить, что слово *непременно* поэт использует не в смысле «обязательно», а в первоначальном значении «неизменно» (что, в сущности, допустимо и без всяких этимологических операций, путем «вслушивания» в семантику этого слова).

Суждение о том, «что мужчины бывают с годами / Моложе ровесниц своих», вполне можно было бы оставить в статусе житейского наблюдения, бытовой сентенции (каковой оно и представлено в размышлениях героя), если бы не литературный контекст, размещение в котором дает ему хоть и неявное, но все же другое значение — мифологическое: сохранение молодости героем, странствующим в чужих краях и потому неподвластным естественному ходу времени.

Отзвук данного мотива ощутим в драме Ибсена «Пер Гюнт» (1867)¹⁶, в которой герой возвращается домой в конце жизни, полной бурных приключений, и застаёт свою невесту Сольвейг слепой старухой. Хотя Пер Гюнт и сам не сохранил молодости, для нее он остался тем же, что и в момент первой встречи, не говоря уж о том, что внешность героя от нее скрыта слепотой — она может только ощупать его руками¹⁷.

Как и Пер Гюнт, герой песни просит у «седой хозяйки» прощения (правда, стоя «в сторонке безмолвно», так что она его, как предполагается, не видит):

...на пороге показывается Сольвейг в праздничной одежде, с молитвенником, завернутым в платок, и с посохом в руках. Она стоит прямая, стройная, с кротким выражением лица.

Пер Гюнт (*распростершись на пороге*) О, если грешника ты осуди-ла, / Ему свой приговор произнеси!

[Ибсен 1956: 633]

Седая хозяйка на чистой террасе
Спокойно стирает бельё
<...>

Прости меня, Галя, Галина Петровна,
Не знаю за что, но прости

[Доризо 1970].

Согласно восходящей к народным рейнским преданиям «Легенде о Пекопене», которую В. Гюго приводит в своей книге путешествий по Рейну [Hugo 1842, lettre XXI]¹⁸, герой, вернувшись домой после участия в дьявольской «дикой охоте», обнаруживает, что в человеческом мире прошло сто лет, а его невеста, прекрасная Больдур, превратилась в дряхлую старуху, которая тем не менее сохранила свою любовь к нему:

И в самом деле, в комнате кто-то прятался, но это была старая женщина. <...> Не успел он произнести этих слов, как старуха кинулась ему на шею. Это была Больдур. <...> Но когда Пекопен, ставший еще моложе и прекраснее, увидел ее снова, бедной девушке было сто лет. Обезумевший Пекопен бросился бежать [Гюго 1919: 104–107].

¹⁶ Премьера в Христиании (ныне Осло) 24 февраля 1876 г., на русской сцене — в 1912 г. В «Пере Гюнте» Ибсен широко использует норвежский фольклор, однако прототип героя, трикстера и демоноборца [Асбьернсен 1885: 108–114], сильно отличается от его интерпретации у Ибсена, который, кстати, считал, что за образом устных преданий стоит «реальное лицо, жившее в Гудбранндалене, по-видимому, в конце прошлого [XVIII] или начале этого [XIX] века» [Ибсен 1956: 762 (коммент.)].

¹⁷ «Пер Гюнт (*Слышит пение в хижине.*) <...> Бросается к дверям избышки, которые в эту минуту отворяются <...> Сольвейг. Вернулся! Он вернулся! Слава богу! (*Ищет его ощупью <...> и находит*) <...> Ты песнью чудной сделал жизнь мою. / Благословляю первое свиданье / И эту нашу встречу в духов день. <...> [Пер Гюнт.] Где был Пер Гюнт с тех пор, как мы расстались? <...> Сольвейг. В надежде, вере и в любви моей!» [Ибсен 1956: 633–635].

¹⁸ В эту книгу Гюго включает топонимические и сказочные легенды; к последним относится и «Легенда о Пекопене», в основе которой лежит фабула волшебной сказки [Тулякова 2012: 36–39].

Итак, встреча с постаревшей невестой происходит у колодца ~ «около колонки» (Лукьянов), она предстает перед героем стирающей белье (Доризо) — поющей (Ибсен) — прядущей (Гюго), узнает / не узнает, видит / не видит его. Все это демонстрирует нам уровни контекстуальной синонимии элементов, имеющей, видимо, глубокие ритуально-мифологические обоснования.

В этом эпизоде есть значительные пересечения с финалом истории мудреца-финна из «Руслана и Людмилы»¹⁹ (за чем, по-видимому, стоят какие-то общие или близкие источники). Подобные совпадения позволяют по-новому взглянуть на происхождение данного эпизода в поэме Пушкина:

(Ищет его оцупью. <...> Опять ищет его оцупью и находит.) <...> Ты песню чудной сделал жизнь мою. / Благословляю первое свиданье / И эту нашу встречу в духов день [Ибсен 1956: 634].	Не успел он произнести этих слов, как старуха кинулась ему на шею [Гюго 1919: 106].	«...Приди в объятия мои...» / И между тем <...> за мой кафтан / Держалась тощими руками [Пушкин 1957: 27].

На том же сюжете построены, например, древнеирландское сказание о Бране²⁰ или эпизод китайской сказки «Отворитесь, ворота каменные» (AaTh 555)²¹. В сказочном типе «Спящая царевна» (AaTh 410) принц своим появлением приводит в движение заколдованное царство, изолированное в

¹⁹ «И вдруг сидит передо мной / Старушка дряхлая, седая, / Глазами впалыми сверкая, / С горбом, с трясучей головой, / Печальной ветхости картина. / Ах, витязь, то была Наина!.. <...> / Мое седое божество / Ко мне пылало новой страстью. <...> / “...Томлюсь желаньями любви... / Приди в объятия мои... / О милый, милый! умираю...” / И между тем она, Руслан, / Мигала томными глазами; / И между тем за мой кафтан / Держалась тощими руками; / И между тем — я обмирал, / От ужаса зажмуря очи; / И вдруг терпеть не стало мочи; / Я с криком вырвался, бежал» [Пушкин 1957: 25–27].

²⁰ «Вскоре после этого они достигли Страны Женщин и увидели царицу женщин в гавани. “Сойди на землю, о Бран, сын Фебала! — сказала царица женщин. — Добро пожаловать!”. <...> Им казалось, что они пробыли там один год, а прошло уже много-много лет. Тоска по дому охватила одного из них, Нехтана, сына Кольбрана. Его родичи стали просить Брана, чтобы он вернулся с ними в Ирландию. <...> Они плыли, пока не достигли селения по имени Мыс Брана. Люди спросили их, кто они, приехавшие с моря. Отвечал Бран: “Я Бран, сын Фебала”. Тогда те ему сказали: “Мы не знаем такого человека. Но в наших старинных повестях рассказывается о Плавании Брана”» [Смирнов 1961: 141–148].

²¹ «Вышли рыбак с женой, опять земля задрожала, закачались горы, загрохотало, загрохотало, каменные ворота захлопнулись. А утес высотой в сто чжанов как стоял, так и стоит. Поглядел на солнце рыбак, поглядела старуха, только за полдень перевалило. Пошли они со своими мешками дальше, к той деревушке, где рыбу оставили. <...> Человека повстречали, спросили, что за деревня. Отвечает человек: “Селенье это Тухлой рыбой зовется”. Спрашивает рыбак: “Отчего же это оно так зовется?” Отвечает человек: “Не век, не два минуло с той поры, как было в нашей деревне десять домов. Проходили тут муж с женой, коромысло с рыбой оставили, сами к утесу в сто чжанов высотой ушли. Так и не вернулись. Рыба протухла, вонь по всей деревне пошла. С той поры и прозвали наше селенье Тухлой рыбой”. Поглядели старик со старухой друг на дружку, подивились, ничуть они старше не стали, а ведь несколько веков минуло» [Рифтин 1972: 185–193].

пространстве и застывшее во времени, пробуждая его от волшебного сна. Согласно христианской легенде (V в.), Эфесские отроки, заснувшие чудесным сном в замурованной пещере, проснулись через 200 лет в своем прежнем виде, но уже совсем в другую эпоху (и вновь заснули — на сей раз до светопреставления). Этот сдвиг во времени (эффект «грота Венеры») хорошо описал Аристотель (Phys., IV, 11) — с привлечением в качестве примера современной ему фольклорной легенды:

Ибо когда не происходит никаких изменений в нашем мышлении или когда мы не замечаем изменений, нам не будет казаться, что протекло время, так же как тем баснословным людям, которые спят в Сардинии рядом с героями, когда они пробудятся: они ведь соединят прежнее «теперь» с последующим и сделают его единым, устранив по причине бесчувствия промежуточное [время].

В заключение следует подчеркнуть: приведенные выше параллели никоим образом не претендуют на то, чтобы быть «исходными материалами» для мемората Лукьянова или песни Доризо. Они лишь демонстрируют отдельные примеры репрезентации использованных в данном случае текстопорождающих моделей, обладающих чрезвычайно широкими генеративными возможностями. Поиск прямых литературных источников здесь, по-видимому, безнадежен, но не из-за особо изощренного обращения авторов к культурному наследию, как иногда бывает, а в силу того, что сами эти модели присутствуют в традиции лишь во множестве фрагментарных реализаций и востребуются при необходимости как части актуализуемых структурных схем (сюжетных, композиционных, стилистических). В своей же инвариантной полноте они существуют только как умозрительный исследовательский конструктор.

Интернет-источники

Гагиев и др. 2010 — *Гагиев А., Ротермель М., Ряшко А.* Москва слезам не верит. Воспоминания москвичей о городе в годы войны // Уроки истории. 2010. 5 июня. URL: <http://urokiistorii.ru/2010/05/pobeda-5>.

Питонов 2013 — *Питонов А.* Сюжет песни о Донбассе Доризо подсказал муж Клары Лучко // Donbass.Ua. 2013. 22 окт. URL: <http://donbass.ua/news/articles/gzl/2013/10/22/sjuzhet-pesni-o-donbasse-dorizo-podskazal-muzh-klary-luchko.html>.

Повереннова-1 — Дарья Повереннова // Каталог биографий знаменитых актеров кино, телевидения и театра. URL: <http://actordb.ru/1003-darya-poverennova.html>.

Повереннова-2 — Дарья Повереннова // 24СМИ. URL: <https://24smi.org/celebrity/719-darya-poverennova.html>.

Литература

- Адоньева 2010 — *Адоньева С. Б.* Полоскание белья: символический порядок повседневных практик // Живая старина. 2010. № 4. С. 51–53.
- Асбьернсен 1885 — Норвежские сказки П. Хр. Асбьернсена / Пер. С. М. Макаровой. СПб.; М.: Изд. т-ва М. О. Вольф, 1885.
- Берс 1894 — Воспоминания о графе Л. Н. Толстом (В октябре и ноябре 1891 г.) С. А. Берса. Смоленск: Типо-литография Ф. В. Зельдович, 1894.
- Васильев 1957 — *Васильев П.* Христолюбские ситцы [1935–1936] // Васильев П. Избранные стихотворения и поэмы. М.: ГИХЛ, 1957. С. 423–472.
- Герцен 1954 — *Герцен А. И.* Елена // Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 1: Произведения 1829–1841 годов. М.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 139–169.
- Гюго 1919 — *Гюго В.* Легенда о прекрасном Пекопене и о прекрасной Больдур / Пер. А. Кублицкой-Пиоттук; Предисл. А. Блока. Пб.: Алконост, 1919.
- Джапуа 2003 — *Джапуа З. Д.* Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абырыкиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум: Алашара, 2003.
- Доризо 1970 — *Доризо Н. К.* Избранные стихи / Вступ. ст. С. Васильева. М.: Худ. лит., 1970. С. 329–330.
- Ибсен 1956 — *Ибсен Г.* Пер Гюнт // Ибсен Г. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2: Пьесы, 1863–1869. М.: Искусство, 1956. С. 381–636.
- Инал-Ипа и др. 1962 — Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос / Подгот. текста Ш. Д. Инал-Ипа, К. С. Шакрыла, Б. В. Шинкубы. М.: ГИХЛ, 1962.
- Лермонтов 1979 — *Лермонтов М. Ю.* Нет, не тебя так пылко я люблю [1843] // Лермонтов М. Ю. Собр. соч.: В 4 т. 2-е изд. Т. 1: Стихотворения 1828–1841. Л.: Наука, 1979. С. 492.
- Либединский, Кулов 1948 — Осетинские нартские сказания / Пер. Ю. Либединского; Отв. ред. и вступ. ст. К. Д. Кулова. Дзауджикау: Гос. изд. Северо-Осетинской АССР, 1948.
- Неклюдов 2015a — *Неклюдов С. Ю.* Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: Форум, 2015.
- Неклюдов 2015b — *Неклюдов С. Ю.* Традиция как цепная реакция: «парни всей земли» // Топосы философии Наталии Автономовой: К юбилею / Отв. ред.-сост. Б. И. Пружинин, Т. Г. Щедрина; Науч. ред. Т. Г. Щедрина. М.: Полит. энциклопедия, 2015. С. 704–718.
- Полонский 1986 — *Полонский Я. П.* Утрата // Полонский Я. П. Сочинения: В 2 т. Т. 1: Стихотворения. Поэмы / Сост., вступ. ст. и коммент. И. Мушиной. М.: Худ. лит., 1986. С. 124–125.
- Пушкин 1957 — *Пушкин А. С.* Руслан и Людмила // Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 4: Поэмы. Сказки. М.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 7–102.
- Рифтин 1972 — Китайские народные сказки / Пер. с кит. Б. Л. Рифтина. М.: Худ. лит., 1972.
- Салакая 1976 — *Салакая Ш. Х.* Абхазский нартский эпос. Тбилиси: Мецниереба, 1976.

- Смирнов 1961 — Плавание Брана, сына Фебала // Ирландские саги / Пер., вступ. ст. и коммент. А. А. Смирнова. М.; Л.: ГИХЛ, 1961. С. 141–148.
- Смирнова, Филина 1996 — В нашу гавань заходили корабли: Песни городских дворов и окраин / [Сост. К. П. Смирнова, Э. Н. Филина]. Пермь: Книга, 1996.
- Талпа 1936 — Кабардинский фольклор / Вступ. ст., коммент. и словарь М. Е. Талпа. М.; Л.: Academia, 1936.
- Толстой 1963 — Толстой Л. Н. Кавказский пленник // Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 20 т. Т. 10: Повести и рассказы. 1872–1886. М.: Худ. лит., 1963.
- Тулякова 2012 — Тулякова Н. А. Легенда в творчестве Виктора Гюго // Французские чтения: Материалы секции XLI Междунар. филол. конф. / Отв. ред. Т. С. Тайманова, Е. А. Легенкова. СПб.: Лема, 2012. С. 36–39.
- Черток 1999 — Черток Б. Е. Ракеты и люди. [Кн. 2]: Фили — Подлипки — Тюратам. 2-е изд. М.: Машиностроение, 1999.
- Шагинян 1913 — Шагинян М. Чеченка // Шагинян М. Orientalia. Февраль–октябрь 1912 года. 2-е изд. М.: Альциона, 1913. С. 16–18.
- Hugo 1842 — Hugo V.-M. Le Rhin. Lettres à une ami. Paris: [H. L.] Delloye (= Bruxelles, Soc. des Bibliophiles Belges), 1842.

Сокращения

- СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л.: Наука, 1979.
- AaTh — The types of the folktale: A classification and bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FFC; No. 30) / Transl. and enl. by S. Thompson. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia / Academia Scientiarum Fennica, 1981 (Folklore Fellows Communications, No. 184).
- Phys. — Аристотель. Физика // Философы Греции. Основы основ: логика, физика, этика / Пер. с греч. класс.; Сост., вступ. ст. и коммент. В. В. Шкода. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999.

“CRUEL MEMORY” ABOUT THE PAST AND ITS LYRICAL SURMOUNTING: TRANSFORMATION OF A THEME IN MEMORATE AND SONG

Nekliudov, Sergei Yu.

Doctor of Philology

Professor, Centre of Typological and Semiotic Folklore Studies,

Russian State University for the Humanities

Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusskaia sq., 6

Tel.: +7 (499) 973-43-54

Head, Laboratory of Theoretical Folklore Studies,

*School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration*

Russia, Moscow, 119571, Prospect Vernadskogo, 82

Tel.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: sergey.nekludov@gmail.com

Abstract. In this article, I discuss the song “It’s been a long time since I have been in the Donbass...” (lyrics by N. K. Dorizo, music by N. V. Bogoslovsky), which was popular in the Soviet Union in the 1970s. I analyse how the song reflects its “source” text: the memoirs of the actor S. V. Luk’yanov, the prototype of the protagonist of the song, in which he described an actual episode from his biography that made a very strong impression on him. I attempt to reconstruct the events in Luk’yanov’s life that were reinterpreted in a very specific way in his memorate. I also consider the literary context of motifs present both in the song and in the memorate and uncover the text-producing models that lie at the source of both narratives.

Keywords: memory, recollection, memorate, song, oral transmission, theme, motif, text-producing model, fabulisation, plot structuring, centripetal model, centre, periphery, matrimonial theme

References

- Adon’eva, S. B. (2010). Poloskanie bel’ia: simvolicheskii poriadok povsednevnykh praktik [Laundry rinsing: Symbolical order of the everyday practices]. *Zhivaia starina* [Living antiquity], 2010(4), 51–53. (In Russian).
- [Asbjørnsen, P. Ch.] (1885). *Norvezhskie skazki P. Khr. Asb’ernsena* [Norwegian tales by P. Ch. Asbjørnsen]. S. M. Makarova (Transl.). St. Petersburg; Moscow: Izdanie tovarishchestva M. O. Vol’f. (In Russian).
- Bers, S. A. (1894). *Vospominaniia o grafe L. N. Tolstom (V oktiabre i noiabre 1891 g.)* [Memoirs about Count L. N. Tolstoy (in October and November, 1891)]. Smolensk: Tipo-litografiia F. V. Zel’dovich. (In Russian).
- Chertok, B. E. (1999). *Rakety i liudi. Fili — Podlipki — Tiuratam* [Rockets and people. Fili — Podlipki — Tyuratam] (2nd ed.). Moscow: Mashinostroenie. (In Russian).
- Dorizo, N. K. (1970). *Izbrannye stikhi* [Selected poems]. S. Vasil’ev (Preface). Moscow: Khudozhestvennaia literatura. (In Russian).
- Dzhapua, Z. D. (2003). *Abkhazskie arkhaiskie skazaniia o Sasrykua i Abryskile (Sistematika i interpretatsiia tekstov v sopostavlenii s kavkazskim epicheskim tvorchestvom. Teksty, pervody, kommentarii)* [The Abkhaz archaic sagas about Sasrykua and Abryskil (Systematization and interpretation of the texts in comparison with the Caucasian epics. Texts, translation, comments)]. Sukhum: Alashara. (In Russian).
- Gertsen, A. I. (1954). *Sobranie sochinenii* [Collection of works] (30 vols.) (Vol. 1). Moscow: Izdatel’sтво AN SSSR. (In Russian).
- Giugo, V. (1919). *Legenda o prekrasnom Pekopene i o prekrasnoi Bol’dur* [Legend about beauteous Pécopin and beautiful Bauldour. (Transl. from: Hugo, V.-M. (1842). La Légende du beau Pécopin, et de la belle Bauldour. In V.-M. Hugo. *Le Rhin. Lettres à une ami*. Paris: [H. L.] Delloye)]. A. Kublitskaia-Piottukh (Transl.), A. Blok (Preface). Petersburg: Alkonost. (In Russian).
- Hugo, V.-M. (1842). *Le Rhin. Lettres à une ami*. Paris: [H. L.] Delloye (= Bruxelles, Soc. des Bibliophiles Belges). (In French).

- Ibsen, G. (1956). *Per Giunt* (Transl. from: Ibsen, H. (1867). *Peer Gynt*. Copenhagen: F. Hegel). In G. Ibsen. *Sobranie sochinenii* [Collection of works] (4 vols.) (Vol. 2), 381–636. Moscow: Iskustvo. (In Russian).
- Inal-Ipa, Sh. D., Shakryla, K. S., Shinkuby, B. V. (Eds.). (1962). *Priklucheniia narta Sasrykvy i ego devianosta deviaty brat'ev. Abkhazskii narodnyi epos* [Adventures of the Nart Sasrykva and his 99 brothers. The Abkhaz folk epos]. Moscow: GIKhL. (In Russian).
- Lermontov, M. Iu. (1979). *Sobranie sochinenii* [Collection of works] (4 vols. 2nd ed.) (Vol. 1). Leningrad: Nauka. (In Russian).
- Libedinskii, Iu. (Transl.), Kulov, K. D. (Ed. and Preface) (1948). *Osetinskie nartskie skazaniia* [Ossetian Nart sagas]. Dzauzhikau: Gosudarstvennoe izdatel'stvo Severo-Osetinskoi ASSR. (In Russian).
- Nekliudov, S. Yu. (2015a). *Poetika epicheskogo povestvovaniia: prostranstvo i vremia* [Poetics of epic narrative: space and time]. Moscow: Forum. (In Russian).
- Nekliudov, S. Yu. (2015b). Traditsiia kak tsepnaia reaktsiia: “parni vsei zemli” [Tradition as chain reaction: “all the land’s lads”]. In B. I. Pruzhinin, T. G. Shchedrina, (Eds.). *Toposy filosofii Natalii Avtonomovoi: K iubileiu* [Topoi of philosophy of Natalia Avtonomova: For the jubilee], 704–718. Moscow: Politicheskaiia entsiklopediia. (In Russian).
- Polonskii, Ia. P. (1986). *Sochineniia* [Writings] (2 vols.) (Vol. 1). Moscow: Khudozhestvennaia literatura. (In Russian).
- Pushkin, A. S. (1957). *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete collected works] (10 vols.) (Vol. 4). Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR. (In Russian).
- Riftin, B. L. (Trans.) (1972). *Kitaiskie narodnye skazki* [Chinese folk tales]. Moscow: Khudozhestvennaia literatura. (In Russian).
- Salakaia, Sh. Kh. (1976). *Abkhazskii nartskii epos* [Abkhaz Nart epos]. Tbilisi: Metsniereba (In Russian).
- Shaginian, M. (1913). *Orientalia. Fevral'–oktiabr' 1912 goda* [Orientalia. February–October, 1912]. (2nd ed.). Moscow: Al'tsiona. (In Russian).
- Smirnov, A. A. (Trans., Preface and Comment.) (1961). *Irlandskie sagi* [Irish sagas]. Moscow; Leningrad: GIKhL. (In Russian).
- Smirnova, K. P., Filina, E. N. (1996). *V nashu gavan' zakhodili korabli: Pesni gorodskikh dvorov i okrain* [Ships were coming to our harbor: Songs of urban courtyards and outskirts]. Perm: Kniga. (In Russian).
- Talpa, M. E. (Preface, Comment. and Vocab.) (1936). *Kabardinskii fol'klor* [Kabardian folklore]. Moscow; Leningrad: Academia. (In Russian).
- Tolstoi, L. N. (1963). *Sobranie sochinenii* [Collection of works] (20 vols.) (Vol. 10). Moscow: Khudozhestvennaia literatura. (In Russian).
- Tuliakova, N. A. (2012). Legenda v tvorchestve Viktora Giugo [A legend in Victor Hugo’s oeuvre]. In T. S. Taimanova, E. A. Legen'kova (Eds.). *Frantsuzskie chteniia: Materialy seksii XLI Mezhdunarodnoi filologicheskoi konferentsii* [French Readings: Materials of the section of the XLI International philological conference], 36–39. St. Petersburg: Lema. (In Russian).
- Vasil'ev, P. (1957). *Izbrannye stikhotvoreniia i poemy* [Selected verse and longer poems]. Moscow: GIKhL. (In Russian).

NEKLIUDOV, S. YU. (2016). “CRUEL MEMORY” ABOUT THE PAST AND ITS LYRICAL SURMOUNTING: TRANSFORMATION OF A THEME IN MEMORATE AND SONG. *SHAGI / STEPS*, 2(4) 204–220

Е. Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ

Левкиевская Елена Евгеньевна

*доктор филологических наук
ведущий научный сотрудник, профессор,
Центр типологии и семиотики фольклора,
Российский государственный гуманитарный университет
Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., 6
Тел.: +7 (499) 973-43-54
E-mail: elena_levka@mail.ru*

**ФОЛЬКЛОРНАЯ МОДЕЛЬ
И ФОРМЫ ЕЕ РЕАЛИЗАЦИИ В СОВЕТСКОМ ТЕКСТЕ
(НА ПРИМЕРЕ ПЕСНИ
«ДАВНО НЕ БЫВАЛ Я В ДОНБАССЕ...»)¹**

Аннотация. В статье на примере песни «Давно не бывал я в Донбассе...» и воспоминаний актера С. Лукьянова, предположительно лежащих в основе песни, показывается, что полноценный анализ текста предполагает не только выявление его структуры, но и системное описание содержащихся в нем основных языковых стереотипов. Тексты, восходящие по своей структуре к общей фольклорной модели, могут значительно различаться по смыслу и по-разному интерпретироваться адресатом в зависимости от контекста, включающего коннотации и ассоциативные поля языковых стереотипов, характерные для 1950–1970-х годов. Семантический анализ текстов позволяет выявить принципиально разные языковые стереотипы, на которых строятся описания героини в воспоминаниях С. Лукьянова и в песне: в первом случае это старуха с неудавшейся судьбой, в другом – достойная пожилая женщина, нашедшая свое место в жизни, независимо от покинувшего ее героя.

Ключевые слова: фольклорная модель, семантический анализ, языковой стереотип, контекст, коннотация, советская песня

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

Настоящую статью можно считать своеобразной репликой на опубликованную в этом номере журнала работу С. Ю. Неклюдова о структурном анализе советской песни «Давно не бывал я в Донбассе...», написанной на слова Николая Доризо (1956). Сравнивая сюжет этой песни с воспоминанием актера Сергея Лукьянова о случайной встрече с постаревшей возлюбленной (которое, по мнению Лукьянова, послужило поводом для создания песни), С. Ю. Неклюдов убедительно показал, что оба этих текста можно возвести к общему сюжету, хорошо известному как по фольклорным, так и по литературным источникам: «После долгих странствий герой возвращается к своей первой возлюбленной, когда-то им покинутой». Здесь можно вспомнить как европейские тексты (например, пьесу Генрика Ибсена «Пер Гюнт»), так и русские (в частности, встречу Финна с постаревшей Наиной в «Руслане и Людмиле» Пушкина).

Цель нашей статьи — показать, что общая структура текстов и общая модель, лежащая в их основе, отнюдь не являются гарантией их смыслового тождества. При исследовании текста наряду с обращением к структурному анализу (необходимость которого не подвергается сомнению) важную роль играют семантический анализ и изучение языковых стереотипов, содержащих круг ценностно-оценочных и эмоциональных коннотаций, характерных для конкретного языкового сообщества в конкретную эпоху. Тексты, восходящие по своей структуре к одной модели, могут значительно различаться по семантике и по-разному интерпретироваться адресатом в зависимости от содержащихся в них не тождественных друг другу языковых стереотипов, порождающих разные коннотации в сознании адресатов, которым направлены эти тексты (в данном случае — советским слушателям второй половины XX в.).

Задача семантического анализа заключается в том, чтобы описать наивную картину мира, представленную в языке и в совокупности текстов, функционирующих в той или иной культуре, через анализ ее основных концептов. Это можно сделать путем интегрального описания лексики, разработанного Ю. Д. Апресяном (см., в частности: [Апресян 2006]), или с помощью изучения языковых стереотипов [Бартми́нский 2005: 133–213], а также привлекая метод семантических примитивов, созданный А. Вежбицкой [Вежбицкая 1996: 326–370], или с помощью близкого к ним подхода Н. Д. Арутюновой («логический анализ языка» [Арутюнова 1999]). Все перечисленные методологические инструменты, несмотря на некоторые особенности и разную терминологию, объединяет ряд общих принципов: установка на реконструкцию языковой картины мира, стоящей за текстом, и выбор в качестве объекта исследования не лексемы, а концепта (языкового стереотипа) — языковой единицы, отражающей ценностно-оценочные представления носителей языка о действительности и в совокупности составляющих аксиологическую систему (а в итоге и языковую картину мира), принятую в данной культуре.

Для наших рассуждений будет важным понятие коммуникативного контекста, под которым понимаются «тематическая область дискурса (речи, “погруженной в жизнь”), цели участников речевого акта, правила речевого поведения в национальной культуре, требующие от участников общения взаимной языковой и культурной компетенции» [Ревзина 2003: 274]. Контекст рассматривается как инструмент анализа текста, поскольку позволяет выявить иллокутивные цели, ради которых создается высказывание, скрытые смыслы и ассоциации, которые требуют от автора и адресата «взаимной языковой и культурной компетенции», позволяющей правильно интерпретировать содержание текста.

Как и в статье С. Ю. Неклюдова, объектом нашего исследования являются два текста: песня «Давно не бывал я в Донбассе...» и относящиеся к тому же времени воспоминания актера Сергея Лукьянова о случае из собственной жизни, который, по его мнению, лег в основу данной песни. Сравнение этих текстов позволило С. Ю. Неклюдову сделать вывод об их несомненной структурной близости и общей фольклорной модели, к которой их можно возвести. Безусловно, эта структурная близость становится очевидной при анализе типологически общего поведения героя песни и актера Сергея Лукьянова, т. е. мужского поведения. Нас же будет интересовать гендерный аспект этих текстов — то, какими средствами описываются героини обоих высказываний и какие ассоциативные смыслы, понятные для современников С. В. Лукьянова и Н. К. Доризо, прочитываются в этих описаниях. Их сопоставление позволит сделать вывод о том, действительно ли эти близкие по структуре тексты можно считать и близкими по смыслу. В качестве базы для сравнения мы будем использовать корпус контекстных словоупотреблений, взятых из Национального корпуса русского языка (НКРЯ).

Интересующий нас эпизод в воспоминаниях актера Сергея Лукьянова изложен следующим образом:

Уже женившись на Лучко, ехал с ней как-то по одному из степных украинских городков. Остановились около колонки на улице выпить воды. Вдруг подходит старуха, смотрит на него и плачет: «Серёжа, ты не помнишь меня?» Он пригляделся: «Боже ж ты мой, Галя!» Увы, но первая любовь, которая в памяти осталась молодой и красивой, изменилась до неузнаваемости... (здесь и далее разрядка наша. — Е. Л.) [Питонов 2013].

А вот как Николай Доризо описывает героиню в своей песне:

И вот, наконец, я в Донбассе,
Вот беленький домик ее...
Седая хозяйка на чистой террасе
Спокойно стирает белье...

В настоящей работе будут рассмотрены контекстные употребления и коннотации лексических единиц, выделенных в обоих текстах: «около колонки на улице», «старуха смотрит на него и плачет» в рассказе Лукьянова и «Седа́я хозяйка на чистой террасе спокойно стирает белье...» в песне.

Советские «Пер Гюнты» послевоенных десятилетий

Рассматриваемый сюжет оказывается неожиданно популярным и успешным в советской литературе (и кинематографе) послевоенных десятилетий (конец 1950-х — 1980-е годы). Наиболее знаковым текстом этого времени можно считать известную пьесу Александра Володина «Пять вечеров» (1958), спектакль по которой шел в «Современнике» с 1959 г., а в 1978 г. по ней был снят фильм: герой расстается с любимой, уходя на войну, но после войны, вместо того чтобы возвратиться к ней, уезжает на сибирские стройки, желая «повидать мир». Так и не обрета своего места, спустя много лет сильно потрепанный жизнью он возвращается к ней. Сходную сюжетную линию можно проследить и в фильме «Безотцовщина» (1979): парень бросает деревенскую девушку, ждущую от него ребенка, желая сделать карьеру на крупной стройке и «повидать мир», но через много лет возвращается к ней. Чуть менее очевиден этот сюжет в фильме «Молодая жена» (1978): деревенская девушка провожает жениха в армию, но после службы он находит себе другую девушку и остается в городе.



Кадр из фильма Н. С. Михалкова «Пять вечеров» (1978)

Однако через несколько лет он, оставшись один, пытается вновь возобновить отношения с первой возлюбленной, случайно им встреченной. Кроме песни «Давно не бывал я в Донбассе...», на интересующий нас сюжет на рубеже 1970–1980-х годов написана песня «Галина», известная в исполнении Николая Гнатюка: герой от своей первой любви уходит в армию, но, отслужив, не возвращается к ней, а колесит по свету и лишь через много лет делает попытку вновь наладить отношения. Вероятно, «Галина» была написана под влиянием текста Николая Доризо, о чем свидетельствуют не только общий сюжет, но и некоторые детали: общее имя обеих героинь, упоминание о седых волосах и о доме Галины, к которому мечтает возвратиться герой.

В большинстве советских текстов с исследуемым сюжетом причиной для расставания героя с возлюбленной служит его уход в армию (или на войну — как в «Пяти вечерах»), после службы в которой он раздумывает возвращаться домой, потому что перед ним открываются новые заманчивые перспективы в виде переезда в большой город или попытки сделать карьеру на крупных стройках. Характерно и то, что во всех текстах (и литературных, и кинематографических), за исключением «Пяти вечеров» (где герои — москвичи), герой уходит в армию из деревни (или из провинциального городка), тогда как героиня остается жить на прежнем месте. Можно предположить, что архаичный сюжет о возвращении героя через много лет к оставленной им возлюбленной вновь становится актуальным в 1950–1980-е годы под влиянием новых социальных процессов этого времени: для молодых людей из провинции армия играла роль социального лифта, открывавшего возможность перейти к другим, более престижным формам жизни — переехать в город, поступить на крупную стройку, а главное — сделать более удачный брачный выбор, чем женитьба на провинциальной девушке. Прямым результатом этого процесса было разрушение традиционного, «нормативного» брачного поведения, которое еще демонстрируют некоторые фильмы 1950–1960-х годов: герой, отслужив в армии (разновидность инициации для молодого человека), возвращается к себе в село и женится на ждущей его любимой девушке (фильм «Максим Перепелица», 1955). Хотя здесь уже возможны и компромиссные варианты, учитывающие и брачные традиции, и экономические потребности государства: герой популярных в свое время фильмов «Иван Бровкин» (1955) и «Иван Бровкин на целине» (1958), пройдя «инициацию» в армии, женится на ждущей его невесте и уезжает вместе с ней поднимать целину — и молодая семья состоялась, и государственные потребности учтены.

Однако миграция наиболее деятельной части провинциальных молодых мужчин в город и все более редуцировавшийся «рынок брачных партнеров» в селе значительно уменьшали шансы реальных «Галин» построить семью, зато столь же значительно увеличивали долю сельских женщин, обреченных на одиночество или кратковременные формы отношений с «затезжими молодцами» (наиболее безнадёжный вариант такого одиночества

описан в песне Александра Городницкого «Бухта Наталья», написанной в 1972 г.). И в воспоминаниях Сергея Лукьянова, и в песне «Давно не бывал я в Донбассе...» вся ситуация описывается с точки зрения уехавшего мужчины. Герои этих двух текстов объясняют ее достаточно одинаково, хотя и с разной степенью ощущения своей вины (Лукьянов полностью отстраняется от своей ответственности, ссылаясь на сложившиеся обстоятельства: «столичная жизнь закрутила-завертела, в родной город он не вернулся. С Галей расстался...» [Питонов 2013]).

Будет полезно узнать, как оценивается та же ситуация с точки зрения женщины. В фильме «Хозяин тайги» (1968), действие которого происходит в сибирской деревне, участковый милиционер укоряет героиню — красивую и статную, но незамужнюю Нюру: «Ты все со сплавщиками гуляешь, а на своих ребят внимания не обращаешь. А это неправильно». На что получает ответ, на который ему, по сути, нечем крыть: «А где они, свои-то? Чуть сопли подбирать научился — и в армию. А оттуда они не заглянут. Уж если заедет один на недельку, да и тот норовит погреться, стервец, поиграться. А я уж свое наигралась, с меня хватит...». В более легкой и даже комической форме тема деревенского «безмужья» обыгрывается в фильме «Не ходите, девки, замуж» (1985), в котором председатель совхоза вынужден завозить в село потенциальных мужей для взбунтовавшихся от одиночества доярок. Таким образом, песня «Давно не бывал я в Донбассе...», даже если и написана на основе воспоминаний Сергея Лукьянова, вписывается в гораздо более широкий литературный и кинематографический контекст, отражающий весьма болезненную тему диспропорции мужского и женского населения в провинции и на селе, спровоцированной как процессами миграции, так и сравнительно недавней войной.

«Старуха» и «седая хозяйка»

В своих воспоминаниях Сергей Лукьянов весьма лапидарно характеризует свою бывшую возлюбленную. В далеком прошлом это была «очень красивая девочка Галя», при встрече «около колонки на улице (...) подходит старуха и плачет...» [Питонов 2013].

Рассмотрим ассоциативное поле лексемы *старуха* — этим словом Лукьянов характеризует не узnanную им подругу молодости. Основное значение данной лексемы — ‘старая женщина’. Ср., например: «Высоко на печи сидела оставшаяся ночевать та строгая, молчаливая старуха, древнее всех древних...» (А. Солженицын. Матренин двор, 1960, НКРЯ). Однако в рассказе Лукьянова речь идет не только и не столько о возрастном старении — очевидно, что любовь его молодости была его ровесницей (а может, и несколько моложе) и, значит, постарела на столько же лет, насколько и он сам, поэтому обычные возрастные изменения не должны были бы стать для него неожиданностью. На момент воспоминания об этой встрече Лукьянов далеко еще не был стариком (и тем более не считал таковым самого

себя), а Галя (как звали покинутую им женщину) выглядела значительно старше своего возраста, изменилась настолько, что он ее не узнал, значит, эти изменения объясняются не возрастом, а тяжестью ее жизни. Не касаясь в данной работе обширной и сложной темы старух в советской литературе, отметим, что лексема *старуха* входит в круг наиболее частотной русской лексики второй половины XX в. Согласно Новому частотному словарю русской лексики (НЧСРЛ), в художественных текстах 1950–1960-х годов она имела индекс 136,5 (в публицистике — 35,6), а для 1970–1980-х годов — еще более высокий индекс 219,7 (в публицистике — 42,2). Частота употребления лексемы ощутимо снизилась к рубежу 1990–2000-х годов (индекс в художественных текстах составлял 111,6), что объясняется резкими изменениями в такой ценностной категории, как человеческий возраст, сформированным в это время культом «вечной молодости» и полутабуированным отношением к старости как к чему-то, что требуется скрывать.

Как показывают контексты, отобранные из НКРЯ, основным признаком старухи является не возраст, а разрушение женского начала, утрата женственности и женской эмоциональной природы — процесс, который зримо выражается в неухоженности и запущенности и вызывается невзгодами и тяжелой жизнью: «На холодной полуразвалившейся русской печи обнаружилась старуха, которая, спустившись на свет, оказалась вовсе не старухой, а женщиной средних лет, но так же как и сад, и огород за хатой, до крайности запущенной...» (В. Астафьев. Обертон, 1995); «Грязная, злая старуха бродила по хуторам...» (Б. Екимов. Фетисыч, 1996). Эти коннотации *старухи* как женщины, утратившей свою женскую природу, становятся более очевидными при сопоставлении ее со *старушкой*, которая, несмотря на возраст, все еще ощущает себя женщиной, следит за собой и не утратила желания нравиться. Ср. контексты с этим словом из НКРЯ: «строгая благообразная старушка» (Ю. О. Домбровский. Факультет ненужных вещей, 1978), «сухонькая беленькая старушка» (Там же), «седенькая старушка» (например: В. Гроссман. Все течет, 1955–1963), «кокетливая, молодая старушка» (М. Баконина. Девять граммов пластита, 2000).

Очевидно, что в воспоминаниях Лукьянова характеристика «старуха», данная им некогда молодой и красивой девушке, является не показателем возраста, а диагнозом ее тяжело и неудачно сложившейся жизни. Прямым доказательством этому являются ее слезы («смотрит на меня и плачет»).

Необходимо сказать несколько слов о месте, на котором актер встречает свою бывшую возлюбленную, — «около колодки на улице», и которое безусловно можно рассматривать в качестве варианта маркированного во всех славянских традициях места у колодца как локуса встречи парня и девушки. Мотив встречи у колодца хорошо известен в традиционной культуре (о сюжете славянских песен «Парень поит коня в колодце» см.: [Бартмицкий 2005: 450–460]), а также в литературе и особенно в живописи (ср., например, картины А. Г. Венецианова «Встреча у колодца», Н. К. Пимоненко «Соперницы у колодца», К. А. Трутовского «Сцена у ко-

лодца», Й. Мукаржовского «У колодца», Ю. Брандта «Разговор у колодца» и др.). Место у колодца — общее и одновременно ничье, там отменяются существующие в традиционном обществе запреты на общение полов — это место не только любовных свиданий, но и выяснения отношений между соперницами (именно эта ситуация воспроизводится в картинах Венецианова и Пимоненко). Случай, описанный Лукьяновым («Уже женившись на Лучко, ехал как-то с ней по одному из степных украинских поселков. Остановились около колонки на улице выпить воды...» [Питонов 2013]), — это ситуация встречи не только героя с покинутой им возлюбленной, но и двух соперниц — с одной стороны, успешной и ухоженной Клары Лучко (которую и в очень пожилом возрасте невозможно было назвать старухой) и, с другой, постаревшей раньше времени женщины с нелегкой судьбой, которая плакала, невольно сравнивая себя со своей более удачливой сопер-



А. Г. Венецианов. Встреча у колодца (1843)

ницей. Пространство у колодца — это и место случайных встреч: в отличие от героя песни Николая Доризо, Сергей Лукьянов не стремился вновь увидеть свою бывшую возлюбленную, а встретил ее случайно в «ничьем» месте, а встретив, не узнал. И эта деталь привносит дополнительные печальные смыслы в рассказ Лукьянова, в котором его бывшая подруга показана как старуха, находящаяся вне собственного дома, т. е. вне какой-либо жизненной опоры.



Н. К. Пимоненко. Соперницы у колодца (1909)

Обратимся теперь к анализу песни «Давно не бывал я в Донбассе...», о героине которой можно сказать гораздо больше. Начнем с ее имени — Галя, Галина Петровна, которое можно было бы объяснить простым заимствованием из воспоминаний Лукьянова, если принять версию о влиянии его рассказа на создание стихотворения Доризо. Однако стоит указать, что это имя обладает очевидными культурными коннотациями, отсылает нас к украинской песенной традиции и, шире, — к украинскому дискурсу, вошедшему в моду в 1930–1960-е годы, т. е. в тот исторический период, когда украинская политическая элита начала стремительно инкорпорироваться в центральные правительственные органы и получила в советском партийном аппарате лидирующие позиции (попутно вспомним о Галине

Брежневой, дочери Л. И. Брежнева, выходца из Днепропетровска). О том, что личное имя может приобретать в культурном контексте дополнительные устойчивые смыслы, легко прочитываемые обществом и способные трансформироваться с течением времени, писали Е. В. Душечкина применительно к имени Светлана [Душечкина 2007] и А. Б. Пеньковский, проанализировавший контекстуальные значения имени Нина в русской литературе XIX в. [Пеньковский 1999]. Для нас важно, что имя Галина никогда не было характерным для корпуса русских женских имен, зато оно входит в круг наиболее частотных имен в украинской антропонимической системе. Как хорошо видно из интерактивного графика, позволяющего проследить популярность личных имен в московском регионе в течение всего XX в. [Популярность имен], в антропонимической системе центральных областей России наибольшая частотность имени Галина относится именно к периоду начала 1930-х — середины 1960-х годов, т. е. к указанному выше времени продвижения украинской партийной верхушки в центральные органы власти. Как показывает график, в 1904 г. это имя в Московской губернии было всего лишь на 47-м месте по частотности (им назвали 0,42% девочек, родившихся в этом году), но с начала 1930-х годов оно резко приобретает популярность (в 1936 г. имя Галина становится уже третьим по частотности среди женских имен — так названо 4,8% девочек) и сохраняет 5–6-е места по частотности до середины 1960-х годов, после чего его популярность столь же быстро уменьшается, а к концу века, в 1992 г., возвращается к еще меньшим показателям, чем в начале столетия: в 1992 г. оно было на 67-м месте по частотности (0,29% от всех женских имен, данных новорожденным девочкам).

Немаловажно, что в украинской антропонимической традиции имя Галина используется в ряде фольклорных и литературных песенных контекстов, в которых оно, как правило, закрепляется за образом девушки с несостоявшейся любовью или обманутой возлюбленным. Сюда можно отнести такие украинские лирические песни, как «Несе Галя воду, коромисло гнеться...», «Галю, Галю молодая...» («Їхали козаки із Дону додому...»), а также песню литературного происхождения «Галина» в исполнении Николая Гнатюка (автором которой, по некоторым данным, является сам исполнитель, уроженец Хмельницкой области). Эта песня, относящаяся к рубежу 1970–1980-х годов, не только повторяет сюжет песни «Давно не бывал я в Донбассе...», но и воспроизводит некоторые ее важные детали. Сюда относится упоминание о седине, которая здесь приписывается герою («На голове полным-полно волос седых / Да кружит в поле воронье...»), а также о доме, в котором живет героиня («Живет, живет в этом доме Галина, / А я туда все никак не дойду...»). Однако в «Галине» Николая Гнатюка появляется характерная деталь, о которой подробнее было сказано выше, — расставание героя со своей первой любовью объясняется уходом в армию, после службы в которой он уже не возвращается домой, а много лет «колесит по свету». Таким образом, Галя из стихотворения Николая

Доризо оказывается вписанной в хорошо ощущаемый ассоциативный ряд героинь украинской любовной лирики с аналогичным именем.

Если в воспоминаниях актера Сергея Лукьянова его первая любовь лапидарно охарактеризована им как заплакавшая старуха, встреченная у колонки, то героиня стихотворения Николая Доризо описана значительно подробнее. Наиболее важной характеристикой Галины из его текста является то, что она «седая хозяйка». Попробуем понять, какие культурные коннотации связывались с представлениями о седине в русской советской картине мира послевоенных десятилетий и, прежде всего, всегда ли в данный период времени седина осмыслялась как синоним старости. Нужно отметить, что, согласно данным НЧСРЛ, лексема *седой* в интересующий нас период 1950–1960-х годов имела весьма высокий показатель частотности употреблений (для художественной литературы — 68,8, а для публицистики — 37,1), занимая 483-е место и входя в пятьсот наиболее употребительных слов русского языка.

В первые десятилетия после войны стереотип седины занимает заметное место в литературных контекстах, но в этот период седые волосы связываются не столько с возрастом, сколько с перенесенными страданиями, а в литературе появляется устойчивый мотив седого молодого (или еще не старого) человека, чья седина — результат горя и военных испытаний. Этот мотив появляется в таких военных стихах Константина Симонова, как «Майор привез мальчишку на лафете...» (1941): «...седой мальчишка на лафете спал», «Сын артиллериста» (1941): «Был он как будто прежний, / Спокойный и молодой, / Все те же глаза мальчишки, / Но только совсем седой». Таким образом, рождается ассоциация между ранней сединой, ранним страданием как ее причиной и жизненным опытом, приобретенным в результате достойного преодоления этого страдания. Наиболее отчетливо это понятийное поле седины очерчено в стихотворении Майи Румянцевой «Баллада о седых» («Говорят, что нынче в моде седина...», 1972), в котором седина включена в единый ассоциативный ряд с войной и горем («Как нельзя вводить горе в моду, / Так нельзя вводить седину», «Пусть сейчас не война, не война, / Но от горя растет седина...»), а также с молодостью и мудростью, приобретенной в результате перенесенного страдания: «Из блокадного Ленинграда / Привезли седого мальчишку <...> / Среди нас он был самым мудрым, / Поседевший от горя подросток...». В этом же тексте устанавливается высокий статус седины в ценностной системе общества, приравнивающий ее к ордену (а ордена даются за подвиги): «Но седины, как славу, как орден, / Надо, выстрадав, заслужить».

Устойчивая связь седины не с возрастом, а именно со страданием и перенесенными жизненными испытаниями, как правило военными, возникающая в этот период в советской картине мира, придает этому понятию чрезвычайно высокий ценностно-оценочный статус: седина почетна, уважаема, ибо свидетельствует о приобретенном жизненном опыте, мудрости и силе духа человека, сумевшего преодолеть жизненные трудности. Это

порождает представление о недопустимости любого манипулирования сединой, как и человеческим страданием, в том числе о невозможности использования ее как элемента моды или объекта купли-продажи. Протест против моды на седину содержится в упомянутом выше стихотворении Майи Румянцевой: «Эх ты модница, злая молодость, / Над улыбкой — седая прядь. / Это даже похоже на подлость — / За полтинник седую стать...». В рассказе Юрия Нагибина «Срочно требуются седые человеческие волосы» (1968; фильм «Поздняя любовь» по мотивам этого рассказа вышел на экраны в 1979 г.) молодая девушка вывешивает на воротах киностудии «Ленфильм» объявление о покупке киностудией седых волос для актерских париков. Герой рассказа — седовласый мужчина средних лет, во время войны защищавший блокадный Ленинград (предполагается, что его седина — результат военных испытаний), протестует, считая это объявление недостойным и даже жестоким: «Хорошо хоть, что им не требуются человеческие зубы, ногти и кожа», — прямо отсылая нас к ассоциации с немецкими концлагерями, где волосы жертв собирали для набивки диванов, а кожу для абажуров. Очевидно, что в тексте Нагибина седина также помещается в один контекст с войной и страданиями, а вовсе не со старческим возрастом.

Если обратиться к литературным контекстам 1950–1970-х годов из НКРЯ, в которых упоминается женская седина, можно заметить, что таким образом чаще всего описываются много пережившие, но состоявшиеся женщины, для которых характерны жизненный опыт, достоинство и элегантность: «седая женщина в черной шляпке с вуалью» (В. Осеева. Динка, 1959); «величественная, серебряно-седая женщина» (И. А. Ефремов. Лезвие бритвы, 1963); «седая женщина с мозолистыми руками, познавшими тяжелый труд, — родоначальница целой рабочей династии» (М. Иванов. Судьба рабочей семьи, 1977).

Как можно судить по данному краткому экскурсу, седина героини песни «Давно не бывал я в Донбассе...» могла вызывать у слушателей и читателей 1950–1970-х годов лишь позитивные ассоциации: она воспринималась не столько как свидетельство возраста, сколько как знак перенесенных жизненных испытаний (особенно если учесть, что Донбасс в годы войны был местом ожесточенных боев), несмотря на то что автор стихотворения явно пытается свести ситуацию лишь к гендерно-возрастной проблеме: «Прости <...> / За то, что мужчины бывают с годами / Моложе ровесниц своих».

Следует заметить, что в последующие десятилетия частотность слова *седой* неуклонно снижалась, достигнув к 1990–2000-м годам индекса 59,8 для художественных текстов и 19,3 для публицистических. Эту тенденцию с достаточно большой долей уверенности можно объяснить резкой сменой систем ценностей, произошедшей в обществе на рубеже XX–XXI вв. В новой аксиологии, привнесенной в эти годы в массовое сознание из косметической индустрии и рекламы, в качестве эталона формируется гедонисти-

ческий образ человека вечной молодости, выключенного из естественных этапов жизни, а «молодость преподносится как единственно возможная норма человеческого возраста, при которой человек может быть успешен (...)». Отсюда возникает боязнь старости как времени неуспешности...» [Левкиевская 2012: 151], поэтому седина в постсоветский период превращается в антиценность, меняет сферу контекстных употреблений и включается в круг возрастных изменений (морщин, полноты и т. п.), которые надлежит тщательно скрывать от посторонних. Соответственно этому резко сокращается упоминание о седых волосах в публицистических текстах.

Однако принципиальным отличием героини анализируемой песни от «старухи» из воспоминаний Лукьянова является то, что она — хозяйка, а это понятие как в традиционной, так и в советской картине мира имеет устойчивый круг ценностных коннотаций. Доминантой понятия *хозяйка* в русской традиции является ее соотносительность в первую очередь с *хозяйном*, и только во вторую очередь — с хозяйством. Об этом свидетельствует и словарь Даля, в котором *хозяйка* обозначена как «жена хозяина» [Даль 1955 (4): 557], и словарь Ожегова, отражающий уже состояние русского языка советской эпохи, в котором слова *хозяин* и *хозяйка* толкуются следующим образом: «глава дома, семьи, хозяйства, человек, который ведет хозяйство» [Ожегов 1960: 852]. Таким образом, чтобы быть хозяйкой, нужно прежде всего иметь дом и семью, что, с традиционной точки зрения, является первым показателем реализованности женщины, ее жизненной полноценности. В традиционной картине мира определение *хозяйка* — это скорее показатель семейного, нежели экономического статуса женщины: стать хозяйкой можно только выйдя замуж, о чем красноречиво свидетельствует приведенная Далем пословица, описывающая статусные трансформации женщины после свадьбы: «С вечера девка, с полуночи молодка, по заре хозяйюшка» [Даль 1955 (4): 558]. И в словаре Даля, и в словаре Ожегова лексема *хозяйка* не имеет своей словарной статьи, а включена в статью *хозяин*, рассматриваясь как производное от *хозяина* не только с точки зрения словообразования, но и по смыслу. Разумеется, после войны, с которой не вернулось целое поколение мужчин, традиционный стереотип хозяйки как жены хозяина был значительно поколеблен, однако вполне сохранилось представление о ее статусе как главы дома и семьи, о чем свидетельствует дефиниция из словаря Ожегова.

В тексте Н. К. Доризо нет прямого указания на семейное положение героини, но есть указание на ее «беленький домик» с чистой террасой. Принцип, с помощью которого автор представляет читателям героиню, схож с кинематографическим — это принцип сужающихся кругов — сначала упоминается Донбасс, потом «беленький домик», потом чистая терраса, на которой мы видим героиню деятельной и спокойной хозяйкой своего жизненного пространства. Картина, которая нарисована в стихотворении Доризо, — это картина благополучия, достигнутого женщиной после каких-

то тяжелых событий (о чем свидетельствует седина). А главный признак этого благополучия — свой дом, неотъемлемый локус пребывания и атрибут хозяйки (вспомним слова пословицы «Хозяйка в доме что оладышек в меду...» [Даль 1992: 568]). Если принять точку зрения Сергея Лукьянова относительно того, что именно его воспоминания о встрече с подругой молодости послужили толчком для создания Николаем Доризо текста исследуемой песни, то следует признать, что «седая хозяйка» по всем параметрам может рассматриваться как антоним «плачущей старухи», а не как синоним.

Доризо считает важным указать на чистоту террасы, где мы видим Галину Петровну (чистота дома — отличительный признак рачительной хозяйки, как в традиционных, так и в советских представлениях), а также



Н. Н. Заболоцкий. Опять пятерка! (1954)

на характерную деятельность ее как хозяйки — герой застаёт ее спокойно стирающей белье. Возникает вопрос: почему среди обширного перечня хозяйственных дел (мытьё полов, глажка белья, шитьё и т. п.), которыми могла бы заниматься героиня, автором была выбрана именно стирка белья? Согласно контекстам, взятым из НКРЯ, стирка белья в советской картине мира (и в этом она повторяет традиционное сознание) признаётся наиболее частотным видом домашней работы, характеризующим женщину, у которой есть семья, — ее обслуживание молчаливо признавалось обществом главной жизненной задачей «настоящей» хозяйки: «Она живет общей для всех женщин жизнью — то есть стирает, убирается, готовит, ходит по магазинам, управляется с ребенком...» (Л. Петрушевская. Стена, 1988). Характерно, что в этой цитате из Петрушевской, как и в других подобных текстах, именно стирка как самая трудоемкая домашняя работа (практически всегда ручная, в тазу или в корыте при почти полном отсутствии стиральных машин или доступных прачечных) открывает перечень обыденных дел, характерных для советской (и постсоветской) замужней женщины. Ср.: «Она живет в красивой северной деревне, кормит грудью сначала одного, потом другого, недосыпает, стирает, убирает дом, а еще сажает и копает картошку и лук...» (А. Варламов. Падчевары, 2002). Важно подчеркнуть, что в подобного рода перечнях домашних забот, характерных для женщины, ассоциативные поля глаголов *стирать*, *готовить*, *убирать* и т. п. имплицитно включают семантический элемент «на всю семью», а не лично для себя. На картине Н. Н. Заболоцкого «Опять пятерка!» (1954), представляющей антитезу хрестоматийной картине «Опять двойка», счастливая мать пятерочника изображена на минуту оторвавшейся от стирки белья в корыте, чтобы порадоваться его успехам.

Таким образом, не указывая прямо на семейный статус героини, Н. К. Доризо выстраивает такой ассоциативный ряд (белый дом, чистая терраса, стирка белья), чтобы читатель (или слушатель) мог сам сделать закономерный вывод о том, что Галина Петровна, говоря словами Петрушевской, «живет общей для всех женщин жизнью», т. е. что ее жизнь «сложилась» (с точки зрения стереотипного массового сознания), несмотря на отсутствие в ней пустившегося в бега героя. Дополнительный штрих к создаваемому Доризо образу благополучия — спокойствие героини («спокойно стирает белье»), свидетельствующее оприятии ею своей жизни, — житейские бури и невзгоды, о которых напоминает седина, давно позади, в настоящем же — спокойствие и привычные заботы хозяйки.

Все приведенные выше материалы позволяют сделать некоторые выводы. Несмотря на то что в основе песни на слова Николая Доризо и воспоминаний Сергея Лукьянова лежит общая модель (что вполне убедительно доказал С. Ю. Неклюдов), сами эти тексты по их иллюкутивному замыслу и семантике можно назвать скорее антонимами, нежели синонимами. Об этом свидетельствует целый ряд деталей. Начнем с того, что в воспоминаниях Лукьянова встреча с бывшей подругой происходит случайно и совер-

шенно неожиданно для актера — сам он отнюдь не стремился ее повидать. Тогда как герой песни «Давно не бывал я в Донбассе...» целенаправленно приходит к дому героини, чтобы ее увидеть. По этой позиции песня соответствует указанной выше фольклорной модели, а также входит в круг других советских текстов/фильмов с этим сюжетом, тогда как воспоминания Лукьянова с ней расходятся. Также важно, где происходит встреча: Лукьянов встречается с любовью своей молодости у колонки, «на ничейной земле», где они оба чужие, тогда как в песне героиня пребывает в своем доме, к которому приходит герой после скитаний (тот же самый мотив мы видим и в фильме «Пять вечеров», и в песне «Галина» Николая Гнатюка), что полностью соответствует фольклорной модели.

Наконец, наиболее принципиальные расхождения касаются образов обеих женщин, лексические средства для описания которых в обоих случаях обладают устойчивыми коннотациями и ассоциативными полями, характерными как для русской традиционной картины мира, так и для советской, а следовательно, доступными для прочтения адресатом — советской аудиторией.

О том, что за этим внешним благополучием героини песни скрывается трагизм, свидетельствуют лишь седина Галины Петровны и невнятно выраженное чувство вины героя, которое он стремится свести лишь к гендерно-возрастной проблеме (мужчины дольше остаются молодыми, чем их ровесницы). Этим объяснением в песне маскируется реальная, весьма острая социальная проблема послевоенных десятилетий — разрушение традиционного брачного поведения молодых мужчин, которые использовали армию (или участие в самодеятельности, как С. В. Лукьянов) в качестве социального лифта, чтобы мигрировать из сел и провинциальных городков в крупные города или на «стройки социализма», где они вступали в брак с избранницами, более престижными, чем их бывшая провинциальная любовь (брак как способ повысить свое социальное положение). Для их ровесниц, остававшихся «на местах» и имевших гораздо меньшую мобильность по сравнению с мужчинами, это означало резкое уменьшение возможностей для брачного выбора и возрастание шансов на то, чтобы раньше времени превратиться не в «спокойных хозяек», а в старух с нереализованной судьбой, плачущих у колонки. Таким образом, за старой фольклорной моделью, неожиданно оказавшейся востребованной в советских текстах, стояла актуальная проблема, обозначенная в воспоминаниях Лукьянова более откровенно, чем в песне на слова Доризо, который вокруг судьбы героини в качестве маскировки истинного положения дел выстраивает целый ассоциативный ряд, позволяющий адресату интерпретировать его как свидетельство благополучия Галины Петровны. Однако у автора хватило честности оставить для советского слушателя и читателя единичные, но вполне опознаваемые адресатом маркеры трагичности ситуации — седые волосы героини и чувство вины героя, хотя и ложным образом истолкованное. Актер Сергей Лукьянов, вполне благополучно и

престижно женатый на одной из известнейших советских актрис (лауреате Сталинской премии) Кларе Лучко, никакого чувства вины по отношению к оставленной им женщине не ощущал, ссылаясь на превратности судьбы. Очевидно, что иллюкативные задачи советской песни с ее изначальной установкой на оптимистический финал значительно отличаются от интенции, содержащейся в воспоминаниях Сергея Лукьянова о безрадостной судьбе его прежней любви. В заключение можно сказать, что хотя модель мужского поведения в обоих анализируемых текстах одинакова, но реализации женских судеб в них довольно сильно разнятся. Причина этому — стремление Николая Доризо с помощью круга коннотаций показать жизнь героини более благополучной, чем она была на самом деле.

Интернет-источники

Питонов 2013 — *Питонов А.* Сюжет песни о Донбассе Доризо подсказал муж Клары Лучко // Donbass.Ua. 2013. 22 окт. URL: <http://donbass.ua/news/articles/gzl/2013/10/22/sjuzhet-pesni-o-donbasse-dorizo-podskazal-muzh-klary-luchko.html>.

Популярность имен — Популярность имен в Москве и области в XX веке. URL: names.mercator.ru.

Литература

Апресян 2006 — Языковая картина мира и системная лексикография / Отв. ред. Ю. Д. Апресян. М.: Языки славянских культур, 2006.

Арутюнова 1999 — *Арутюнова Н. Д.* Язык и мир человека. М.: Языки русской культуры, 1999.

Бартминьский 2005 — *Бартминьский Е.* Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М.: Индрик, 2005.

Вежицкая 1996 — *Вежицкая А.* Язык. Культура. Познание. М.: Рус. словари, 1996.

Даль 1955 — Толковый словарь живого великорусского языка В. И. Даля: В 4 т. М.: ГИС, 1955.

Даль 1992 — *Даль В. И.* Пословицы русского народа. Т. 2. М.: Рус. книга, 1992.

Душечкина 2007 — *Душечкина Е.* Светлана. Культурная история имени. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2007.

Левкиевская 2012 — *Левкиевская Е. Е.* Манипуляции с числом в языке рекламы // Числа в системе культуры / Сост. М. В. Ахметова. М.: РГГУ, 2012. С. 133–156.

Ожегов 1960 — *Ожегов С. И.* Словарь русского языка. 4-изд., испр. и доп. М.: ГИС, 1960.

Пеньковский 1999 — *Пеньковский А. Б.* Нина: Культурный миф золотого века русской литературы в лингвистическом оформлении. М.: Индрик, 1999.

Ревзина 2003 — *Ревзина О. Г.* Контекст // Культура русской речи: Энциклопедический словарь-справочник / Под ред. Л. Ю. Иванова, А. П. Сковородникова, Е. Н. Ширяева и др. М.: Флинта; Наука, 2003. С. 274–277.

Сокращения

НКРЯ — Национальный корпус русского языка. URL: ruscorpora.ru.

НЧСРЛ — Ляшевская О. Н., Шаров С. А. Новый частотный словарь русской лексики: [Электрон. версия изд.: Ляшевская О. Н., Шаров С. А. Частотный словарь современного русского языка (на материалах Национального корпуса русского языка). М.: Азбуковник, 2009]. URL: dict.ruslang.ru.

FOLKLORE MODEL AND ITS REALIZATIONS IN A SOVIET TEXT (THE CASE OF THE SONG “IT’S BEEN A LONG TIME SINCE I’VE BEEN IN THE DONBASS...”)

Levkievskaja, Elena E.

Doctor of Philology

Professor, Centre of Typological and Semiotic Folklore Studies,

Russian State University for the Humanities

Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusskaja sq., 6

Tel.: +7 (499) 973-43-54

E-mail: elena_levka@mail.ru

Abstract. The article contains a comparative analysis of the Soviet song “It’s been a long time since I’ve been in the Donbass...” and actor S. Lukyanov’s memoirs, on which the song is presumably based. A full-scale analysis of the text includes not only uncovering its structure, but also a systemic description of all the important language stereotypes it contains. The texts, which derive from common structural folkloric model, may differ to a considerable extent in their semantics and may be interpreted by an addressee in different ways, depending on the context. Semantic analysis of the description of the heroine reveals different language stereotypes in Lukyanov’s memoirs and in the song. In the first case, she is presented as an old woman with an unhappy fate, in the second case she is a dignified aged woman who found her own place in life independently of the one who had abandoned her.

Keywords: folklore model, semantic analysis, language stereotype, context, connotation, Soviet song

References

- Apresian, Iu. D. (Ed.) (2006). *Iazykovaia kartina mira i sistemnaia leksikografiia* [The linguistic picture of the world and systemic lexicography]. Moscow: Iazyki slavianskikh kul’tur. (In Russian).
- Arutiunova, N. D. (1999). *Iazyk i mir cheloveka* [Language and the world of the human being]. Moscow: Iazyki russkoi kul’tury. (In Russian).

- Bartmin'skii, E. (2005). *Iazykovoï obraz mira: ocherki po etnolingvistike* [The linguistic picture of the world: essays in ethnolinguistics. (Transl. from selected articles by J. Bartmiński)]. Moscow: Indrik. (In Russian).
- Dal', V. I. (1992). *Poslovitsy russkogo naroda* [Proverbs of the Russian people] (Vol. 2). Moscow: Russkaia kniga. (In Russian).
- [Dal', V. I.] (1955). *Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo iazyka V. I. Dalia* [Explanatory dictionary of the living Great Russian language] (4 vols.). Moscow: GIS. (In Russian).
- Dushechkina, E. (2005). *Svetlana. Kul'turnaia istoriia imeni* [Svetlana. The cultural history of the name]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russian).
- Levkieskaia, E. E. (2012). Manipulatsii s chislom v iazyke reklamy [Manipulations with numbers in the language of advertisements]. In M. V. Akhmetova (Ed.). *Chisla v sisteme kul'tury* [Numbers in the system of culture], 133–156. (In Russian).
- Ozhegov, S. I. (1960). *Slovar' russkogo iazyka* [Russian language dictionary] (4th ed., rev. and enl.). Moscow: GIS. (In Russian).
- Pen'kovskii, A. B. (1999). *Nina: Kul'turnyi mif zolotoi veka russkoi literatury v lingvisticheskom oformlenii* [Nina. Cultural myth of the Golden Age of Russian literature and its in linguistic form]. Moscow: Indrik. (In Russian).
- Revzina, O. G. (2000). Kontekst [Context]. In L. Iu. Ivanov et al. (Eds.). *Kul'tura russkoi rechi: Entsiklopedicheskii slovar'-spravochnik* [Russian speech culture. An encyclopedic reference dictionary], 274–277. Moscow: Flinta; Nauka. (In Russian).
- Vezhbickaia, A. (1996). *Iazyk. Kul'tura. Poznanie* [Language. Culture. Cognition (Transl. from selected articles by A. Wierzbicka)]. Moscow: Russkie slovari. (In Russian).
- LEVKIEVSKAIA, E. E. (2016). FOLKLORE MODEL AND ITS REALIZATIONS IN A SOVIET TEXT (THE CASE OF THE SONG “IT’S BEEN A LONG TIME SINCE I’VE BEEN IN THE DONBASS...”). *SHAGI / STEPS*, 2(4), 221–239

А. А. КИРЗЮК

Кирзюк Анна Андреевна

*кандидат философских наук, научный сотрудник,
Московская Высшая школа социальных
и экономических наук («Шанинка»)*

приглашенный исследователь,

*Лаборатория теоретической фольклористики, ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82*

Тел.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: kirzuk@mail.ru

«БОЛЬШАЯ СЕМЬЯ» ПРОТИВ «МАЛОЙ»: СЛУХИ О СЫНЕ ХРУЩЕВА КАК ПРИЕМ И СИМПТОМ¹

Аннотация: Рассматривается сюжет слухов о сыне Хрущева. История о том, что десталинизация стала результатом мести Хрущева за его сына, расстрелянного при Сталине, появилась в середине 1960-х годов, но до сих пор актуальна среди сталинистов. Этот сюжет анализируется в рамках концепции «мифа о большой семье» Катарины Кларк. Предлагается гипотеза, согласно которой устойчивость сюжета связана с оппозицией «большой» и «малой» семей, лежащей в основе представлений о правильном устройстве общества.

Ключевые слова: Хрущев, Сталин, слухи, «миф о большой семье»

В середине 1960-х годов появился слух о том, что разоблачения «культ личности» на XX съезде КПСС были личной мстью со стороны Хрущева за его пострадавших при Сталине родственников. Этот сюжет встречается в двух версиях. По одной из них отец или дед Хрущева пострадал от сталинских репрессий как бывший фабрикант:

В народе ходили слухи, будто отец или дед Хрущева был когда-то фабрикантом и пострадал во время Сталина, и вот-де Хрущев теперь мстит разоблачениями за своих родственников [Аксютин 2010: 225].

¹ Статья подготовлена в рамках работы над «Указателем сюжетов слухов эпохи застоя», которая ведется при поддержке Фонда Михаила Прохорова (Карамзинская стипендия — 2015).

Автор выражает благодарность Г. Г. Суперфину (Институт изучения Восточной Европы, Бремен) за ценные комментарии к статье и за помощь с труднодоступными источниками.

Согласно второй версии, осуждение «культа личности» трактуется как месть за сына Леонида. В одном из вариантов этого сюжета Леонид во время войны попал в плен, сотрудничал с немцами, за что был приговорен к расстрелу. На хрущевскую просьбу о помиловании Сталин ответил отказом:

Однажды, во время войны, Сталину позвонил с фронта Хрущев и настоятельно просил принять. Перед этим Сталину сообщили, что сын Хрущева Леонид, военный летчик, совершил тяжкое преступление — предал Родину, а за это полагается высшая мера наказания. Встреча произошла в рабочем кабинете Сталина в Кремле <...>. Говоря, Никита Серге[е]вич заплакал. Мол, сын виноват, пусть его сурово накажут, только не расстреливают... Сталин ответил: «В сложившемся положении я ничем помочь не могу» [У предателей 2013].

В другом варианте Леонид был расстрелян за убийство, совершенное в состоянии алкогольного опьянения:

Хрущев если внешне и вел себя лояльно по отношению к Сталину, в действительности не мог ему простить за своего сына Леонида, расстрелянного по приговору военного трибунала за убийство офицера Красной Армии <...>. Трагедия с сыном глубоко запала в душу Хрущева и явилась причиной кровной мести в отношении Сталина, причиной выдвижения против него обвинений в злоупотреблении положением, репрессиях и разоблачении «культа личности» [Докучаев 1998: 389].

Оба варианта объединены историей о попытке Хрущева спасти сына и о Сталине, отказавшемся помиловать Леонида.

Сюжет о мести за сына оказался гораздо более востребованным, чем слух об отце-фабриканте. Расстрел сына Хрущева за убийство или «измену Родине» опровергается документальными свидетельствами², однако сюжет встречается в ряде мемуаров и регулярно воспроизводится в популярной исторической литературе ([Аллилуев 1995: 159–160; Андреев 2001: 280–290; Грибанов 1992: 232; Докучаев 1998: 388–391; Зенькович 1998: 180–194] и др.). История о предательстве Леонида использовалась сценаристами сериала «Звезда эпохи» (2005)³.

По мнению потомков Хрущева, этот слух в 1960-е годы намеренно распространялся КГБ после смещения генсека с целью его дискредитации, которая была нужна новым властям для того, чтобы оправдать свертыва-

² В действительности Леонид Никитович Хрущев пропал без вести при выполнении боевого задания. В ОБД «Мемориал» он числится в списке безвозвратных потерь 303-й истребительной авиадивизии (<http://www.obd-memorial.ru/html/info.htm?id=54445063>).

³ После выхода сериала внучка Н. С. Хрущева Юлия подала против Первого канала иск об «оскорблении чести, достоинства и доброго имени» ее отца [Внучка 2008].

ние реформ и «мягкую ресталинизацию» [Хрущев 2010]. В повести Олега Нестерова «Небесный Стокгольм» появляется версия об искусственном распространении сюжета — группа молодых людей, сочиняющих нужные власти анекдоты, после смещения Хрущева получает от своего куратора из КГБ задание распространить слух о сыне-предателе:

Так вот, будто бы найдут документы, что Леонид, его сын, не погиб, а сдался немцам и начал с ними сотрудничать [Нестеров 2016: 324].

Однако даже если бы искусственное происхождение слуха имело какие-то документальные подтверждения, это не объясняет того, что его сюжет просуществовал до сегодняшнего дня.

В эпоху застоя история о расстрелянном сыне Хрущева бытовала, по-видимому, так же локально, как и сейчас — в просталински настроенных группах. Объяснение хрущевского доклада на XX съезде мотивами личной мести очевидным образом отрицало значение десталинизации и понижало статус ее инициатора. Поэтому этот сюжет оказался актуальным прежде всего для политических противников Хрущева — например, для В. М. Молотова, который в интервью Ф. И. Чуеву сказал:

Личное озлобление его [Хрущева] на любые шаги толкает. Озлобление на Сталина за то, что его сын попал в такое положение, что его расстреляли фактически. После такого озлобления он на все идет, только бы запачкать имя Сталина (...). У него сын был вроде изменника (...). Сталин сына его не хотел помиловать, Хрущев лично ненавидел Сталина [Чуев 1991: 351–352].

Затем сюжет становится оружием «символической борьбы» сталинистов против условных «реформаторов» уже в постсоветской России. Такая неизменная (хотя и локальная) его актуальность должна иметь какую-то причину. Ее следует искать в структуре коллективных представлений о должном поведении правителя.

Дискредитирующий потенциал сюжета «месть за расстрелянного сына» заключается не только в том, что на имя Хрущева, олицетворяющего реформы и десталинизацию, ложится тень «преступления» Леонида. В подтексте этой истории лежит контрсюжет «сын Сталина», точнее, противопоставление поведения Хрущева и Сталина в ситуации «сын-преступник». Иногда это противопоставление имплицитно, но иногда оно проговаривается:

Его [Леонида] ждал трибунал, а Хрущев ползал на коленях у ног Сталина и просил пощадить. На что тот сказал: «Я своего сына, попавшего в плен, на фельдмаршала Паулюса не обменял, а ты тут ползаешь...» [Нестеров 2015: 324–325].

Действия Хрущева оцениваются не сами по себе, а в сравнении с действиями Сталина, оказавшегося в подобной ситуации. Как гласит известное предание, Сталин отказался вызволить из немецкого плена своего сына Якова, произнеся при этом фразу «Я рядовых на фельдмаршалов не меняю» [Гусляров 2003: 457–458].

«Большая семья» и ее враги

За попытками интерпретировать политические решения в терминах родства и кровной мести скрывается миф о «большой семье», лежащий в основе представлений о правильном устройстве общества. Согласно Катерине Кларк, к середине 1930-х годов в литературе соцреализма сформировался так называемый сталинский миф о «большой семье» — представление о советском обществе как о семье, возглавляемой «отцом» Сталиным. В это время метафора «семьи» становится доминирующим способом описания общества:

Подобно Германии и некоторым другим странам, в этот период Советское государство уделяло особое внимание кровным родственным связям и представляло их как центральный символ социального благополучия. Руководители советского общества сделались «отцами» во главе с патриархом Сталиным; национальные герои стали «сыновьями», а государство — «семьей» или «племенем» [Кларк 2002: 102].

Несмотря на то, что начиная с середины 1930-х годов государство активно укрепляло «малую» семью (основанную на узах кровного родства), в публичном дискурсе семья «большая» имела приоритет:

Гражданам внушалось, что в случае возникновения конфликта между государством и отдельной семьей необходимо пренебречь ее интересами, основанными на кровной привязанности, во имя высшей цели политического единения [Там же: 103].

Положительный литературный герой в случае конфликта между государством и отдельной семьей всегда выбирает «большую семью» в ущерб «малой». Павлик Морозов — самый хрестоматийный пример отречения от реальных семейных уз во имя символических.

Конструирование символической «большой семьи» происходило не только через литературные образцы. Публичные ритуалы также строились по модели, в которой патриарх Сталин проявляет «отеческую заботу» о «лучших сыновьях» (например, о стахановцах или героях авиации). Кларк замечает, что советский вождь обязательно прощался с пилотами, когда те отправлялись за новыми рекордами, связывался с ними в полете и приветствовал в аэропорту по возвращении, а если кто-то из летчиков заболел, то лично контролировал лечение.

В такой модели общества Хрущев, обвинивший Сталина в преступлениях, выступает как агент распада «большой сталинской семьи». Сюжет с неудавшимся заступничеством за сына подчеркивает эту функцию Хрущева: он не только покусился на авторитет «отца», но сделал это из соображений кровной мести, т. е. предал ценности «большой семьи». Между тем в «контрсюжете» о Сталине, как мы помним, «отец народов» жертвует сыном, т. е. интересами «малой семьи» ради «большой». В рассказе Молотова Сталин прямо мотивирует свой отказ спасти сына через апелляцию к своей роли патриарха «большой семьи»:

Сталин не стал выручать его [Якова], сказал: «Там все мои сыны» [Чув 1991: 293].

Таким образом, Хрущев, который мстит за расстрелянного сына, оказывается совершенно дискредитированным на фоне беспристрастного к интересам «малой семьи» патриарха Сталина.

Оппозиция «малой» и «большой» семей, лежащая в основе представлений о должном устройстве общества, позволяет увидеть неочевидный на первый взгляд смысл в многочисленных слухах о детях представителей элиты, которые были чрезвычайно популярны в эпоху застоя. В позднесоветское время появляется множество историй, в которых дети высокопоставленных чиновников попирают моральные, а иногда и правовые нормы советского общества и остаются безнаказанными по причине высокого положения своих родителей (а начальственные родители нарушают эти нормы ради своих детей). Перечислю несколько типичных сюжетов на эту тему.

1. Первый секретарь Ленинградского обкома Г. В. Романов взял на свадьбу дочери сервиз из Эрмитажа, а свадьбу играли в одном из царских дворцов⁴.

2. Перед Олимпиадой 1980 г. московская милиция купила в ФРГ несколько «мерседесов» для приема делегаций; часть машин высокопоставленные родители подарили своим детям (Москва, 1980-е годы) [Задавайте вопросы 1989b].

3. Три девочки-подростка сильно избили одноклассницу; старшая из нападающих — дочь председателя облисполкома — не понесла за это никакого наказания (Кострома, 1985 г.) [Дедков 2005: 452].

4. В день рождения Гитлера на Пушкинской площади состоялась демонстрация 16–17-летних нацистов. Они были одеты в черные куртки с нацистскими эмблемами и собирались повесить на стене кинотеатра «Россия» нацистский флаг. Их арестовали, но на следующий день родители приехали за ними на черных служебных «Волгах», и молодых людей отпустили (Москва, 1980 г.) [Левицкий 2006: 109–110].

⁴ Сюжет записан от более чем 30 информантов из Москвы, Петербурга, Екатеринбурга, Красноярска и Одессы.

Все эти слухи — равно как и семантически близкие им толки о ворующих начальниках, и жалобы на начальников, которые строят дачи, — фон так называемого народного сталинизма⁵ 1970–1980-х годов⁶. При этом представление о «правильном» социальном устройстве по модели «большой семьи», возглавляемой патриархом, сохранилось в памяти общества. Когда на советский экраны вышла киноэпопея «Освобождение» и «в одной из серий Сталин, вынув трубку изо рта, чеканил эту фразу («Я солдат на фельдмаршалов не меняю». — А. К.), — кинозал взрывался аплодисментами» [Андреев 2001: 280]. Помня об устойчивости этих представлений, «народный сталинизм» 1970–1980-х годов можно интерпретировать не только как следствие тоски по «порядку» и ресентимента по отношению к «начальникам», которые «понастроили дач» и которым «закон не писан». И дачи, и готовность начальника нарушить любой закон ради детей — все это должно было считываться как свидетельство того, что представитель власти заботится о «малой семье», пренебрегая интересами «большой». Сталин, согласно позитивной мифологии о нем, заботился о народе как родной отец; а нынешние начальники (как писали советские граждане в многочисленных письмах «во власть») заботятся только о своих детях.

Апофеоз распада «большой семьи»: родство «всех со всеми»

Во второй половине 1980-х годов в эпоху горбачевских реформ слухи о родственниках представителей элиты строятся уже по другой модели, но сама тема родства продолжает живо волновать общество. Модель перестроечных сюжетов такова: представитель верховной власти *X* является родственником представителя верховной власти *Y*.

Популярным объектом таких слухов становится Р. М. Горбачева. В одних вариантах она оказывается родственницей председателя Президиума Верховного Совета СССР А. А. Громыко, в других — первого заместителя Председателя Совета Министров СССР Г. А. Алиева, в третьих — секретаря ЦК КПСС, главного идеолога партии М. А. Суслова:

Ходят слухи, что Раиса — родственница влиятельного работника партийного аппарата, и что благодаря этому Горбачев получил про-

⁵ «Народным сталинизмом» историк В. А. Козлов называет представления о сталинском правлении как о «золотом веке», вызванные недовольством условиями жизни и замешанные на традиционных для России эгалитаристских и античиновничьих настроениях [Козлов 2009: 323].

⁶ Всплеск стихийной народной любви к Сталину фиксируется в 1979 г., когда «отцу народов» должно было бы исполниться сто лет. Тогда среди водителей появилась мода прикреплять к лобовому стеклу его портрет, а в ЦК пошел поток писем от людей, встревоженных слухами об официальной реабилитации Сталина (см.: Информационная записка о содержании писем трудящихся, поступивших в адрес ЦК КПСС. 1967–1980. Российский государственный архив новейшей истории. Ф. 100. Оп. 1. Д. 15).

текцию. <...> Но устойчивая молва о родстве Раисы с Андреем Громыко не получила ни единого подтверждения. Рассказывали также, что родственником Раисы был некий член Политбюро хрущевских времен. Другие подозревали, что у нее есть родственная связь с Михаилом Сусловым [Водолазская 2000: 22].

В конце 1980-х годов появляется слух о том, что вся властная элита связана между собой узами родства. В феврале 1989 г. читатель газеты «Комсомольская правда» задал редакции вопрос о том, правдива ли схема родственных связей советского руководства из немецкого журнала «Штерн»⁷: «В Москве, говорят, ходит по рукам ксерокопия этой схемы на русском языке». Редакция ответила, что все это слухи, а схема — фальшивка [Задавайте вопросы 1989а].

Фотография подобного листка (машинопись) из домашнего архива была опубликована блогером в «Живом журнале» (jim-garrison.livejournal.com, запись 12 декабря 2012 г.). Ниже воспроизводится текст с сохранением орфографии и пунктуации:

Из журнала ШТЕРН /ФРГ/

1. Дочь Берия	— жена Гришина ⁸
2. Сестра Романова ⁹	— жена Зайкова ¹⁰
3. Щербицкий ¹¹	— зять Ворошилова ¹²
4. Громыко ¹³	— зять Вышинского ¹⁴
5. Дочь Громыко	— жена Власова ¹⁵ /пред.РСФСР/
6. Внучка Громыко	— жена Визерова ¹⁶ /Исекр.Азерб./
7. Правнучка Громыко	— Катя Лычева ¹⁷ /ездила в Америку/

⁷ В действительности в «Штерне» такой материал никогда не публиковался. Вероятно, ссылка на «Штерн» связана со специфической репутацией этого журнала, опубликовавшего в 1983 г. такую сенсационную фальшивку, как «дневники Гитлера».

⁸ В. В. Гришин, 1-й секретарь Московского горкома партии (1967–1985), член Политбюро ЦК КПСС (1971–1986).

⁹ Г. В. Романов, 1-й секретарь Ленинградского горкома партии (1970–1983), член Политбюро ЦК КПСС (1976–1985).

¹⁰ Л. Н. Зайков, секретарь ЦК КПСС (1985–1990), член Политбюро ЦК КПСС (1986–1990).

¹¹ В. В. Щербицкий, 1-й секретарь ЦК компартии Украины (1972–1989), член Политбюро ЦК КПСС (1971–1989). — *Прим. ред.*

¹² К. Е. Ворошилов (1881–1969) — революционер, советский государственный и партийный деятель, Маршал Советского Союза. — *Прим. ред.*

¹³ А. А. Громыко, председатель Президиума Верховного Совета СССР (1985–1988).

¹⁴ А. Я. Вышинский, прокурор РСФСР (1931–1933), прокурор СССР (1935–1939), министр иностранных дел СССР (1949–1953). — *Прим. ред.*

¹⁵ А. В. Власов, министр внутренних дел СССР (1986–1988), председатель Совета Министров РСФСР (1988–1990).

¹⁶ А.-Р. Х. Везиров, 1-й секретарь ЦК Азербайджанской ССР (1988–1990). — *Прим. ред.*

¹⁷ Е. А. Лычева, школьница, в 1986 г. как «посол мира» посетила США.

8. Сестра Громыко	— жена Мансуровна ¹⁸ [sic!] /Исекр. Азерб/
9. Сын Громыко	— зять Устинова ¹⁹
10. Дочь Мансурова	— Рахима Мансурова /Раиса Горбачева/
11. Вторая дочь Мансуровна [sic!], сестра раисы [sic!] Горбачевой /жена Алиева ²⁰ /	
12. Дочь Горбачева	— дочь Ирина, невестка Чазова ²¹ .
13. Сестра Алиева	— жена Лигачева ²²
14. Дочь Лигачева	— жена Ивашко ²³ /Исекр. Укр. ССР/
15. Маша Калинина ²⁴	— «Мисс красавица-88» — внучка Лигачева.

Глядя на этот псевдодокумент, советский человек убеждался в том, что никого из руководства ценности «большой семьи» не волнуют, а все держится на кровных узах. Читатель узнавал, что и советская школьница Катя, поехавшая в Америку после визита американки Саманты Смит, и Маша Калинина, в 1988 г. получившая титул «Московская красавица»²⁵, своими успехами обязаны узам родства. После этого он понимал, что рядовой человек не может стать ни «лучшим сыном» родины, ни объектом «отеческой заботы» власти, потому что власть и не думает заботиться о «большой семье».

* * *

Советские слухи о родственниках представителей элиты имели несколько функций. Во-первых, они позволяли простым и непротиворечивым образом объяснить политические реалии. Во-вторых, в обществе, где частная жизнь элиты тщательно скрывалась от граждан, информация о родственниках представителя власти снижает его статус (становится ясно, что он «такой же, как мы»). Особое значение такие слухи имели в группах, для которых сталинский миф о «большой семье» оставался актуальным

¹⁸ Мансуров — неустановленное лицо.

¹⁹ Д. Ф. Устинов, министр обороны СССР (1976–1984), член Политбюро ЦК КПСС (1976–1984).

²⁰ Г. А. Алиев, 1-й заместитель председателя Совета Министров СССР (1982–1987).

²¹ Е. И. Чазов, министр здравоохранения СССР (1987–1990).

²² Е. К. Лигачев, секретарь ЦК КПСС (1983–1990), член Политбюро ЦК КПСС (1985–1990).

²³ В. А. Ивашко, 1-й секретарь ЦК компартии Украинской ССР (1989–1990). — *Прим. ред.*

²⁴ М. Ф. Калинина, победительница первого советского конкурса красоты «Московская красавица» (1988). — *Прим. ред.*

²⁵ Имели место также другие слухи о высокопоставленных родственниках Маши Калининой, например: «Машин отец — баснословно богатый водитель “Мерседеса”, кто-то считает его важной персоной, кто-то — личным врачом Горбачева. <...> Д-р Федор Олегович Калинин лечит не генсека, а западных туристов при большой гостинице» [Bier 1988: 245]. По словам самой Калининой, молва приписывала ей родство не только с высокопоставленными современниками, но и с умершим к тому времени «всесоюзным старостой дедушкой Калининым» [Маша 2015].

За указание на эти публикации, просмотр и перевод с немецкого материалов журнала «Штерн» благодарю Г. Г. Суперфина.

способом интерпретации социальной реальности. Здесь сюжеты о том, что правитель действует в интересах родственников («малой семьи»), дискредитируют его как неспособного заботиться о «народе». Слух о расстрелянном сыне Хрущева — не только типичный пример такой дискредитации, но и свидетельство устойчивости оппозиции «малой» и «большой» семьи.

Интернет-источники

Внучка 2008 — Внучка Никиты Хрущева подала в суд на Первый канал за очернение отца // Newsru.com. 2008. 7 авг. URL: <http://www.newsru.com/russia/07aug2008/hrushev.html>.

Маша Калинина 2015 — Маша Калинина: корона советской империи // Интервью: Люди и события. 2015. 5 авг. URL: <http://interviewmg.ru/391>.

Литература

Аллилуев 1995 — Аллилуев В. Ф. Хроника одной семьи: Аллилуевы, Сталин. М.: Мол. гвардия, 1995. С. 159–160.

Аксютин 2010 — Аксютин Ю. В. Хрущевская «оттепель» и общественные настроения в СССР в 1953–1964 гг. М.: РОССПЭН, 2010.

Андреев 2001 — Андреев Н. А. Трагические судьбы. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001.

Водолазская 2000 — Водолазская Е. Раиса Горбачева. Ростов н/Д: Феникс, 2000.

Грибанов 1992 — Грибанов С. В. Заложники времени. М.: Воениздат, 1992.

Гусляров 2003 — Гусляров Е. Н. Сталин в жизни: Систематизированный свод воспоминаний современников, документов эпохи, версий историков. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2003.

Дедков 2005 — Дедков И. А. Дневник, 1953–1994. М.: Прогресс-Плеяда, 2005.

Докучаев 1998 — Докучаев М. С. История помнит. М.: Соброрь, 1998.

Задавайте вопросы 1989а — Задавайте вопросы! // Комсомольская правда. 1989. 26 февр.

Задавайте вопросы 1989б — Задавайте вопросы! // Комсомольская правда. 1989. 28 авг.

Зенькович 1998 — Зенькович Н. А. Тайны уходящего века: Власть. Распри. Подоплека. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 1998.

Кларк 2002 — Кларк К. Советский роман: история как ритуал. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2002.

Козлов 2009 — Козлов В. А. Массовые беспорядки в СССР при Хрущеве и Брежневе, 1953 — начало 1980-х гг. М.: РОССПЭН, 2009.

Левицкий 2006 — Левицкий Л. А. Термос времени: Дневник, 1978–1997. СПб.: Изд-во Сергея Ходова, 2006.

Нестеров 2016 — Нестеров О. А. Небесный Стокгольм. М.: РИПОЛ Классик, 2016.

У предателей 2013 — У предателей не было шансов выжить // Комсомольская правда. 2013. 17 янв.: [Электрон. ресурс]. URL: <http://www.kp.ru/daily/26016.3/2938453>.

Хрущев 2010 — Хрущев С. Н. Никита Хрущев. Реформатор. М.: Время, 2010. Цит. по электрон. версии. URL: <http://profilib.com/chtenie/117741/sergey-khrushchev-nikita-khrushev-reformator.php>.

Чуев 1991 — Чуев Ф. И. Сто сорок бесед с Молотовым: Из дневника Ф. Чуева. М.: Терра, 1991.

Bier 1988 — Bier P. Moskauer Miss-Vergnügen // Die Stern-Magazin. 1988. № 37. S. 244–245.

THE “BIG FAMILY” AGAINST THE “LITTLE” ONE: RUMORS ABOUT KHRUSHCHEV’S SON AS A DEVICE AND A SYMPTOM

Kirzyuk, Anna A.

PhD (Candidate of Science in Philosophy)

Visiting Researcher, Laboratory of Theoretical Folklore Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82

Tel.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: kirzuk@mail.ru

Abstract: The article considers the narrative that destalinization resulted from Khrushchev’s revenge for his son, who was executed during Stalin’s rule. This rumor appeared in the mid-1960s and today remains current among Stalin’s followers. This plot is analyzed within the framework of Katerina Clark’s conception of the Stalin period “big family myth”, according to which the Soviet people as a whole was imagined like a “big family”. We put forward the hypothesis that the persistence of the plot involving Khrushchev’s son is related to the opposition between the “big family” and a “little family”, an opposition that underpins the ideas about the proper organization of society.

Keywords: Khrushchev, Stalin, rumors, “big family myth”

References

- Alliluev, V. F. (1995). *Khronika odnoi sem'i: Alliluevy, Stalin* [The chronicle of one family: the Alliluevs, Stalin]. Moscow: Molodaia gvardiia. (In Russian).
- Aksiutin, Iu. V. (2010). *Khrushchevskaiia "ottepel'" i obshchestvennye nastroyeniia v SSSR v 1953–1964 gg* [Khrushchev’s Thaw and public attitudes in the USSR in 1953–1964]. Moscow: ROSSPEN. (In Russian).
- Andreev, N. A. (2001). *Tragicheskie sud'by* [Tragic fates]. Moscow: OLMA-PRESS. (In Russian).
- Bier, P. (1988). Moskauer Miss-Vergnügen. *Die Stern-Magazin*, 1988(37), 244–245. (In German).
- Chuev, F. I. (1991). *Sto sorok besed s Molotovym: Iz dnevnika F. Chueva* [140 conversations with Molotov: From F. Chuev’s diary]. Moscow: Terra. (In Russian).
- Dedkov, I. A. (2005). *Dnevnik, 1953–1994* [Diary, 1953–1994]. Moscow: Progress-Pleiada. (In Russian).

- Dokuchaev, M. S. (1998). *Istoriia pomnit* [History remembers]. Moscow: Sobor". (In Russian).
- Gribanov, S. V. (1992). *Zalozhniki vremeni* [Hostages of time]. Moscow: Voenizdat. (In Russian).
- Gusliarov, E. N. (2003). *Stalin v zhizni: Sistematizirovannyi svod vospominanii sovremennikov, dokumentov epokhi, versii istorikov* [Stalin in his life: A systematized collection of memoirs by contemporaries, documents from the period, and versions of historians]. Moscow: OLMA-PRESS. (In Russian).
- Khrushchev, S. N. (2010). *Nikita Khrushchev. Reformator* [Nikita Khrushchev the reformer]. Moscow: Vremia. (In Russian).
- Klark, K. (2002). *Sovetskii roman: istoriia kak ritual* [Transl. from: Clark, K. (1981). *The Soviet novel: History as ritual*. Chicago: Univ. of Chicago Press]. Yekaterinburg: Izdatel'stvo UrGU. (In Russian).
- Kozlov, V. A. (2009). *Massovye besporiadki v SSSR pri Khrushcheve i Brezhneve, 1953 — nachalo 1980-kh gg.* [Mass disturbances in the USSR under Khrushchev and Brezhnev, 1953 — early 1980s]. Moscow: ROSSPEN. (In Russian).
- Levitskii, L. A. (2006). *Termos vremeni: Dnevnik, 1978–1997* [Thermos of time. Diary, 1978–1997]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sergeia Khodova. (In Russian).
- Nesterov, O. A. (2016). *Nebesnyi Stokgol'm* [Heavenly Stockholm]. Moscow: RIPOL Klassik. (In Russian).
- U predatelei ne bylo shansov vyzhit' [Traitors had no chance to survive] (2013, January 17). *Komsomol'skaia Pravda* [Komsomol Pravda]. Retrieved from <http://www.kp.ru/daily/26016.3/2938453>. (In Russian).
- Vodolazskaia, E. (2000). *Raisa Gorbacheva*. Rostov-on-Don: Feniks. (In Russian).
- Zadavaite voprosy! [Ask your questions!] (1980, February 26). *Komsomol'skaia pravda* [Komsomol Pravda]. (In Russian).
- Zadavaite voprosy! [Ask your questions!] (1980, August 28). *Komsomol'skaia pravda* [Komsomol Pravda]. (In Russian).
- Zen'kovich, N. A. (1998). *Tainy ukhodiashchego veka: Vlast'. Raspri. Podopleka* [The secrets of the outgoing century: Power, conflicts, hidden causes]. Moscow: OLMA-PRESS. (In Russian).
- KIRZYUK, A. A. (2016). THE “BIG FAMILY” AGAINST THE “LITTLE” ONE: RUMORS ABOUT KHRUSHCHEV’S SON AS A DEVICE AND A SYMPTOM. *SHAGI / STEPS*, 2(4), 240–250

А. С. АРХИПОВА, А. А. КИРЗЮК

Архипова Александра Сергеевна

кандидат филологических наук

научный сотрудник, Центр прикладной урбанистики,

Московская высшая школа социальных и экономических наук («Шанинка»)

старший научный сотрудник,

Лаборатория теоретической фольклористики, ШАГИ РАНХиГС

Россия, Москва, 119571, пр-т Вернадского, 82

Тел.: +7 (499) 956-96-47

доцент, Центр типологии и семиотики фольклора,

Российский государственный гуманитарный университет

Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., 6

Тел.: +7 (499) 973-43-54

E-mail: alexandra.arkhipova@gmail.com

Кирзюк Анна Андреевна

кандидат философских наук

научный сотрудник, Центр прикладной урбанистики,

Московская высшая школа социальных и экономических наук («Шанинка»)

приглашенный исследователь,

Лаборатория теоретической фольклористики, ШАГИ РАНХиГС

Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82

Тел.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: kirzuk@mail.ru

ЛАЙК, РЕПОСТ, АРЕСТ: ФОЛЬКЛОР ПОД СУДОМ ВЧЕРА И СЕГОДНЯ¹

Аннотация. В 2014–2016 гг. имела место серия судебных дел, связанных с преследованием российских граждан за распространение сетевого фольклора. Авторы статьи анализируют логику этих преследований, сравнивают ее с логикой, которой руководствовались советские карательные органы, признавая тот или иной текст «крамольным». Статистические данные по политическим делам советского времени показывают, что фокус внимания властей постепенно смещался от устных вербальных текстов к визуальным и распространяемым письменно. Сегодня поводами для судебного преследования становятся исключительно такие тексты — визуальные (демотиваторы и карикатуры) и циркулирующие по Интернету. В отличие от человека позднесоветской эпохи,

¹ Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 16-06-00286 «Мониторинг актуального фольклора: база данных и корпусный анализ», выполняемого в Центре прикладной урбанистики Московской высшей школы социальных и экономических наук. Авторы выражают благодарность Семену Шешенину, Лете Югай и Григорию Дурново за ценные замечания во время работы над текстом, а также Габриэлю Суперфину за комментарии и добавления.

имеющего четкое представление о том, что такое антисоветский текст, современный интернет-пользователь не обладает знанием границ запрещенного и дозволенного.

Ключевые слова: интернет-фольклор, советский фольклор, политические преследования, экстремизм

За последние два года произошло несколько событий, после которых (при всей их кажущейся незначительности) появился юридический повод говорить о возврате советских репрессивных практик по отношению к высказанному «народному слову». Есть ли действительные основания для этого?

16 июля 2015 г. появилась новость о том, что управление Федеральной службы по контролю за оборотом наркотиков по Республике Карелия планирует привлечь к административной ответственности чиновника из мэрии Петрозаводска за публикацию в социальной сети четверостишия на «аткрытке»²:

алёша борщ сварить пытался
солянку щи пельмени рис
но что бы не варил алёша
выходит метамфетамин³ [Губанов 2015].

Перед нами стихотворение в жанре «пирожка». Такие тексты появились и стали одним из самых популярных жанров фольклора Рунета в начале 2000-х годов, однако потом с демократизацией интернет-пространства⁴ ушли «на скамейку запасных». Последние четыре года этот анонимный стишок регулярно появляется в многочисленных вариантах. Таким образом, он ведет себя как типичный текст сетевого фольклора, одна из функций которого — рассмешить. Именно так оправдывался петрозаводский чиновник, который, по его словам, опубликовал этот стишок ради шутки. Однако суд заказал лингвистическую экспертизу, согласно которой строч-

² «Аткрытка» — шаблонная картинка, где вербальное высказывание оформляется с помощью ограниченного набора рисунков.

³ Сохранена пунктуация, характерная для этого жанра сетевого фольклора.

⁴ «Пирожок» — ироничное четверостишие, характерной особенностью которого является нарушение ожидания рифмы в последней строчке. «Пирожки» появились в Сети в начале 2000-х годов, когда процент высокообразованных пользователей Интернета с хорошим литературным бэкграундом был выше, чем сейчас. Вместе с процессом демократизации Интернета наблюдается и спад интереса к таким стишкам. По некоторым предположениям, название и форма восходят к стихотворению «Пирожки» из шести строф, созданному пользователем «Живого журнала» allcogol в 2003 г. Такая форма становится популярной, создаются сообщества, так называемые *пирожковые*, где разные пользователи публикуют свои «пирожки». Постепенно тексты фольклоризируются — начинают передаваться, варьироваться и терять автора.

ка про метамфетамин из стихотворения является «близкой к рекламному слогану», а упоминание запрещенного вещества можно считать пропагандой употребления наркотика среди молодежи⁵. Чиновник был приговорен к штрафу в размере 4000 рублей по статье 6.13 Административного кодекса РФ («пропаганда наркотических веществ») [Карельского чиновника 2015].

В истории «пирожка с метамфетамином» есть примечательная деталь: рост интереса к этому тексту обеспечило сообщение о возбуждении дела за его распространение. Вариант текста впервые фиксируется в Интернете в 2012 г., но до широкого медийного освещения в июле 2015 г. его искали в Яндексе единицы, тогда как после им, согласно данным поисковой статистики Яндекса, заинтересовались сотни человек.

Перед нами типичная ситуация последних двух лет. То, что публикуется на личных страницах в качестве просто смешного текста, иногда воспринимается надзорными органами как личная позиция, и с этой точки зрения содержимое высказывания считается как «пропаганда наркотиков». Тот факт, что основой высказывания часто является текст сетевого фольклора, определение авторства которого по определению проблематично, как правило игнорируется судебными инстанциями. Другими словами, репост текста воспринимается этими инстанциями как согласие «распространителя» с содержанием текста, что мы и видим на примере «пирожка с метамфетамином». Подобная пресуппозиция наблюдается и в других случаях «арестов за репост».

Но автор поста про «наркопирожок» никого не высмеивает, а сам текст не является прямой реакцией на событие или ситуацию. Гораздо более пристальное внимание уделяется блогерам, которые, во-первых, выражают реакцию на политическое событие или ситуацию, а во-вторых, делают это не только через осмеяние, но и через обличение. В 2014 г. активист РПР–ПАРНАС Дмитрий Семенов разместил в социальной сети «ВКонтакте» «графическое изображение мужчины с лицом Председателя Правительства РФ Медведева Д. А. в папахе на фоне зеленого флага с арабской вязью и текстом на русском языке “Смерть русской гадине”» и был приговорен⁶ районным судом г. Чебоксары за призывы к экстремистской деятельности к штрафу в размере 150 тысяч рублей [Оппозиционера 2015].

С июля 2014 г. длится судебное разбирательство по делу татарского активиста Рафиса Кашапова, который обвиняется по статье 282.1 (возбуждение ненависти или вражды) и статье 280.1 Уголовного кодекса (публичные призывы к сепаратизму). В декабре Кашапов запостил в сети «ВКонтакте»

⁵ Юристы, комментируя закон о наркотической пропаганде (Статья 6.13. Пропаганда наркотических средств, психотропных веществ или их прекурсоров), признают, что «нормативно-правовые акты не в состоянии охватить весь объем наркотической пропаганды в СМИ» [Захаров 2003], тем не менее из всех потенциальных каналов пропаганды (печатные тексты, специализированные интернет-сайты, кино, художественная литература) первым «пострадал» именно юмористический фольклор.

⁶ Вскоре Семенов был амнистирован и освобожден от штрафа.

несколько текстов, в том числе «Вчера — Гитлер и Данциг, сегодня — Путин и Донецк!», сопровождаемый демотиватором, где под портретами Путина и Гитлера приводятся их высказывания про Донецк и Данциг соответственно [Прокурор 2015].

15 июля в Краснодаре активистку движения «Левый фронт» Юлию Усач привлекли к административной ответственности по статье 20.3 КоАП (пропаганда или демонстрирование нацистской символики). Как и в случае Дмитрия Семенова, поводом для преследования стали сатирические демотиваторы (в этот раз — с использованием свастики), размещенные в сети «ВКонтакте» [Краснодарскую 2015].

В августе 2015 г. новосибирский активист ПАРНАС Александр Максимов был оштрафован за размещение на своей странице «ВКонтакте» рисунка с двумя держащимися за руки человечками, на одном из которых изображена свастика, а на другом — серп и молот [Активист 2015].

Во всех эти случаях (кроме истории с «наркопирожком») объектами преследования становились, как правило, политические активисты: символ или игра слов оказывались «опасными» (пропагандирующими и «разжигающими ненависть»), если был нужен легитимный повод для преследования. Однако екатеринбургское дело 2016 г. продавщицы Екатерины Вологжениновой, никогда не занимавшейся политической деятельностью, выбивается из этой парадигмы и, возможно, именно по этой причине в наибольшей степени вызывает в памяти советские репрессивные практики, благодаря которым человек мог пострадать за распространение простого фольклорного текста. В 2014 г. Вологженинова разместила на своей страничке «ВКонтакте» несколько картинок и стихов, на которые обратили внимание сотрудники регионального управления ФСБ. В числе прочих признанных экстремистскими текстов была карикатура, на которой «человек, похожий на президента Путина, склонился с ножом над картой Донбасса», и демотиватор «Пограничная служба Украины уведомляет, что в связи с отсутствием мест в моргах и недостатком рефрижераторов въезд граждан РФ на территорию Украины временно ограничен»⁷ [Шулева 2015a].

Такие «преследования за фольклор» закономерно вызывают настоячивые ассоциации с советской репрессивной политикой, которые, в свою очередь, хорошо вписываются в общие рассуждения о современной политической ситуации. Но имеют ли эти две системы реальные точки соприкосновения? И насколько сама советская система была устойчива в своей оценке фольклора?

С момента отмены закона о цензуре в 1905 г. все партии и общественные деятели использовали самые разные фольклорные жанры как популярный и понятный массам способ агитации: песенники закидывали в окопы к солдатам; через анекдоты бичевали неугодные классы; частушка

⁷ Этот текст в виде вербального анекдота был популярен в Интернете по обе стороны границы в самый разгар российско-украинского конфликта.

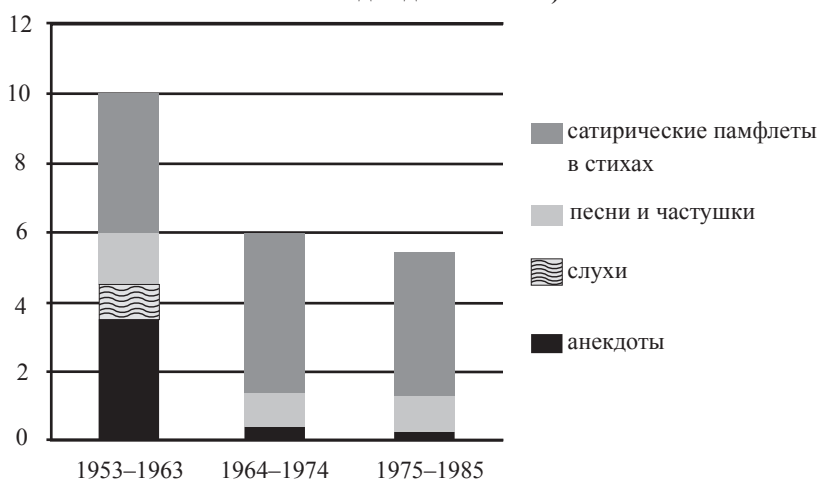
была ярким средством пропаганды на фронте. Отношение к фольклору начинает меняться после 1928 г. Для советских властных институтов распространение фольклорных текстов представляло собой «социологический интерес»: они воспринимали такие тексты как инструмент для исследования «народных настроений» в среде тех, кто не владеет или плохо владеет письменным словом. Поэтому советская власть относилась к фольклорным текстам крайне внимательно. После изменения политического климата в 1929 г. необходимость в публичном анализе «народного ответа» на события отпала (что, в частности, привело к прекращению работы фольклористов и этнографов, работавших среди городских сообществ). При этом фольклорные тексты (в первую очередь анекдоты, частушки, песни и слухи) негласно продолжали собираться уполномоченными ГПУ в «сводках о настроениях» в качестве одной из «форм мнения» народа о происходящем [Архипова, Неклюдов 2010].

Печально известная статья Уголовного кодекса СССР о «контрреволюционной агитации и пропаганде» (позже — «антисоветской») под номером 58-10 появилась в середине 1920-х годов. Именно она стала основанием для преследования «в случае систематического распространения слухов, сплетен, анекдотов». Первые массовые аресты начались в 1929 г. — за «контрреволюционную пропаганду в виде троцкистских анекдотов» и затем, во время коллективизации — за анекдоты, «порочащие колхозный строй». 13 мая 1929 г. историк И. И. Шитц записал в своем дневнике популярный в Москве слух: «ГПУ будто бы циркулярно распорядилось преследовать анекдоты, задевающие советскую власть. И все же фольклор не унимается» [Шитц 1991: 24].

С 1934 г. статья 58-10 применялась очень широко, недаром те, кто сел по этой статье, назывались «анекдотчиками» (при этом «анекдотом» могла быть названа любая «клевета»). Сложно говорить о том, сколько людей, арестованных по этой статье, село именно за фольклор, но, согласно докладной записке заместителя председателя Верховного суда РСФСР Якоба Кронберга, из 473 проанализированных дел по статье 58-10 за 1935 г. 7% репрессированных было осуждено именно за «исполнение и распространение контрреволюционных рассказов, песен, стихов, частушек, анекдотов и т. п.» [Верт, МIRONENKO 2004: 237]. Надо иметь в виду, что, например, анекдот о Троцком мог попасть в группу «троцкистская пропаганда», а не рассматриваться отдельно. В 1936 г. Вышинский в докладной записке Молотову и Сталину даже предлагал отличать тех, кто не клеветал, а просто повторял по недомыслию досужие сплетни, от злостных агитаторов: «...нередко под контрреволюционную агитацию подводится обычная обывательская болтовня <...> а также исполнение частушек и песен с антисоветским содержанием, хотя бы и людьми, не имеющими никаких оснований считать их контрреволюционерами, преследующими исполнением этих частушек или песен контрреволюционные цели» [Там же: 254].

При этом в досудебной практике НКВД распространение анекдотов расценивалось гораздо более сурово, чем «исполнение» (недаром статья называлась «за распространение...»). Так, в Томске в 1935 г. во время очередной чистки троцкистов была арестована целая компания военных, рассказавших друг другу политические анекдоты, при этом некий А. П. Фурман пострадал больше остальных, поскольку он, «пользуясь тем, что являлся политработником, понуждал пересказывать Дунаева и Глазкова слышанные ими аналогично рассказанным им, т. е. Фурман[ом], к[онтр]-р[еволюционные] анекдоты» [Тренин 2004: 90]. Другими словами, тяжесть обвинения заключалась именно в принуждении к пересказу.

Упоминание фольклорных текстов в обвинительных заключениях по статье 58-10 (в процентах от общего количества дел по этой статье за каждое десятилетие)



В 1930–1950-е годы составом преступления намного чаще было распространение фольклорных текстов, чем хранение записей, их содержащих. Из данных, представленных на Графике⁸, видно, что с середины 1960-х годов фокус интереса советских карательных органов меняется: устные жанры, составлявшие значительную часть репрессированной крамолы в период с 1953 по 1963 г., практически исчезают из поля зрения власти, карательные инстанции почти перестают интересоваться слухами, песнями и анекдотами. На первый план выходит что-то вроде политического народного памфлета, близкого к наивной литературе («У Лукоморья

⁸ Здесь и далее в статье подсчеты проведены по собранию приговоров по статье 58-10 [Эдельман 1999], которое содержит более 4000 выписок с формулировками приговоров. Эти дела в период с 1953 по 1986 г. прокуратора выборочно забирала по стране у местных отделений КГБ для осуществления прокурорского надзора над следствием. В настоящее время дела находятся в Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ) и доступны исследователям.

дуб срубили, золотую цепь в Торгсин снесли...»⁹). В середине 1960-х годов в местах скопления народа, например в туалетах или на остановках общественного транспорта, часто находили «антихрущевскую пропаганду», например: «А Никита, словно птица, стал летать по границам...» и другие «народные сатирические памфлеты» [Минаева, Панченко 2009; Эдельман 2005: 158]. Такие тексты распространялись письменно, а не устно, и именно они (вместе с другой письменной крамоллой — политическим самиздатом и наивной религиозной литературой) в 1970–1980-е годы навлекли репрессии на своих авторов и распространителей.

Стихия устной «антисоветчины» постепенно как будто перестает быть предметом забот «органов» или, по крайней мере, контролируется гораздо меньше. В период застоя сам по себе пересказ идеологически сомнительного фольклорного текста перестал быть действительной причиной ареста. Даже анекдоты интересуют власть уже не сами по себе, а в виде записей. В архивах ФСБ есть дела, заведенные в 1970-е годы на людей, которые собирали и хранили дома записи устных текстов. Например, из протокола обыска 1973 г. в Орле:

На первых трех листах [амбарной книги, изъятой у подозреваемого] пастой синего цвета и карандашом исполнены записи, представляющие собой пародии и анекдоты идеологически вредного содержания. Записи начинаются со слов: «даты условные = 1969 г., июль. Брежнев, вернувшись из Праги» и заканчиваются словами «сегодня потребности на мясо и колбасу нет»¹⁰.

Еще один случай преследования за «записанный фольклор» — дело 1982 г. ленинградца Г. И. Ермакова¹¹, записывавшего в тетрадь частушки, где «в антисоветском клеветническом духе» излагались текущие политические события. Частушки стали приятным (для следствия) «довеском» к гораздо более серьезным, с точки зрения советской карательной системы, поступкам (в частности, к написанию «клеветнических» писем в адрес различных советских учреждений).

Это изменение практики связано с новыми установками власти по отношению к «антисоветским проявлениям». Если раньше, в 1930-е годы, они интересовали власть как мнение враждебной группы (которым последняя может заразить и других граждан), то в 1970-е власть уже мало волновало содержание устных текстов, циркулирующих среди своих. Гораздо более

⁹ Этот текст, пародирующий Пушкина, возник еще в начале 1930-х, но с успехом переписывался из тетрадки в тетрадку и в 1960-е годы, рисуя картинку экономической и социальной разрухи.

¹⁰ Из личного архива Габриэля Суперфина, основателя Исторического архива Института исследований Восточной Европы Бременского университета. Выражаем свою благодарность за предоставленный текст.

¹¹ Приговор по делу № 25/82 от 14 июля 1982 г. (Архив НИЦ «Мемориал» (Санкт-Петербург). Ф. Б-2. Оп. 1. Л. 8–9).

болезненно власть реагировала на потенциальную возможность «вынести сор из избы» — на угрозу для имиджа страны. А любой записанный текст теоретически мог попасть на Запад и поэтому был более опасен¹².

В некоторых случаях записанный анекдот воспринимался властью как удобный повод к уголовному преследованию тех, кто занимался активной, как мы бы сейчас сказали, оппозиционной деятельностью, ср., например, дело ленинградки И. З. Цурковой 1983 г. [Брандт и др. 1991: 27–28]. Действительной причиной ареста была связь Цурковой с Фондом помощи политзаключенным. Из-за некоторой проблематичности публичного проговаривания этой темы¹³ сторона обвинения воспользовалась удачно подвернувшейся тетрадкой с анекдотами (обратим внимание, что речь здесь идет именно о письменной фиксации анекдотов).

Зато в позднесоветский период внимание власти все чаще привлекает не устное, а визуальное «творчество масс», а именно националистические рисунки и карикатуры на вождей. Если с 1953 по 1963 г. процент арестованных по таким обвинениям был весьма незначителен, то в период с 1964 по 1974 г. количество арестованных за карикатуры¹⁴ выросло в два раза. Даже в «вегетарианские» времена, с 1975 по 1985 г., количество обвинений такого рода было больше, чем в 1953 г. Это перекликается с современной практикой, когда любые преследования (аресты, штрафы) связаны скорее с визуальным рядом, чем с вербальным. Во всех известных нам случаях интернет-пользователи преследовались за демотиваторы — картинки или фотографии в сопровождении короткого текста. Очевидно (хотя и не до конца понятно, почему), что в юридической практике недавнего прошлого и настоящего оскорбление/осмеяние вождя визуальным образом воспринималось как более серьезное преступление, чем чисто вербальное высказывание.

С середины 1960-х по середину 1970-х годов количество преследований за изображения нацистских и националистических символов выросло почти в четыре раза¹⁵. Вполне типичным было, например, дело П. Старчика, который «в 1970–1972 гг. распространял листовки с призывами к борьбе против КПСС и с рисунком, изображающим пятиконечную звезду, соединенную знаком равенства с фашистской свастикой» [Эдельман 1999: 745]. В делах некоторых нынешних активистов поводом к судебному разбирательству также стало изображение свастики (дела Юлии Усач и Алек-

¹² Так, уже упомянутый Г. И. Ермаков не только рассылал «клеветнические документы» в редакции советских газет, но и делал попытки передать их в германское посольство.

¹³ Возможно, осуждение за участие в Фонде помощи политзаключенным имплицитно подразумевало признание карательными органами того факта, что в СССР существуют политзаключенные, что в то время отрицалось в официальном дискурсе.

¹⁴ Например, учитель труда в одесской школе М. В. Монахов в 1977–1978 гг. «нарисовал несколько карикатур на советских руководителей», за что в 1980 г. попал под следствие [Эдельман 1999: 785].

¹⁵ О принципах подсчетов см. сноску 8.

сандра Максимова) и сравнение Гитлера с Путиным (дело Рафиса Кашапова). Предельно символически опасный статус свастики и вообще любых предметов / персонажей, имеющих отношение к нацизму, легко объяснить. И в советской, и в современной политической топике «фашизм» располагается в локусе абсолютного зла (только в последнее время он стал делить это пространство с ИГИЛ, запрещенным на территории Российской Федерации). Поэтому изображение свастики или Гитлера рядом с правителем преследовалось и в советское время, и в 2015 г.

Однако для носителей (анти)советского фольклора система политических значений была ясна, а логика символьных репрессий — предсказуема. Когда советские люди отправляли в редакции газет и правительственные органы «письма, в которых отождествляли гитлеровскую фашистскую партию с КПСС» [Эдельман 1999: 363], или рисовали на листовках «пятиконечную звезду, соединенную знаком равенства с фашистской свастикой» [Там же: 745], они прекрасно отдавали себе отчет в крамольности своих действий. Многие советские люди знали, где начинается политическая крамола, и могли использовать это знание в своих целях. Уголовники, чтобы сменить зону (например, с целью бегства от карточных долгов), называли советскую власть «фашистской» или делали соответствующую татуировку, имитируя «образцовое» антисоветское высказывание, и добивались таким образом переквалификации своего уголовного дела на политическое¹⁶.

Сегодня интернет-пользователь понимает, что некоторый знак может попасть под статью административного или уголовного кодекса. Но он не уверен в том, какой именно контекст употребления может сделать знак «опасным», потому что политика символьных репрессий сейчас непредсказуема. Это провоцирует некоторых пользователей на печальные эксперименты. В начале 2016 г. петрозаводский журналист Вадим Штепа разместил на своей странице в Facebook изображение вологодской скатерти XIX века с символом солнца, напоминающим свастику, и фотографию чернокожего мальчика с похожим символом. По словам Штепы, все это было сделано им «в ироничном ключе». Публикация привлекла внимание сотрудников Центра «Э». В суде Штепа был признан виновным в публикации постов с «нацистской символикой» и посажен под арест на одни сутки за публичное демонстрирование нацистской символики.

Сейчас власть не всегда расставляет «красные флажки», и неочевидность их расположения становится предметом шуток. Пост Штепы, снабженный ироническим замечанием «Наверное, меня за это посадят», был направлен именно на выяснение границ «символического преступления» (месяцем ранее он уже был оштрафован за фотографию финского танка со свастикой времен Второй мировой войны [Карельского блогера 2016]).

¹⁶ Много таких дел можно найти в сборнике [Эдельман 1999]. Об этом же, ссылаясь на свой лагерный опыт 1970-х годов, рассказывал авторам статьи Габриэль Суперфин.

Как же происходит выяснение «виновности» фольклорного текста? В советское время экспертами, которые извлекали антисоветское содержание из «арестованных» анекдотов, были только сами следователи. Это привело к возникновению целого пласта фольклорных текстов:

Судья хохочет: «Анекдот слышал, ужасно смешной!». — «Так расскажи!» — «Не могу, я за него только что десять лет дал» [Мельниченко 2014: № 3376].

Интерпретация «арестованного» текста (т. е. является ли анекдот «клеветническим», а демотиватор — экстремистским) в современной ситуации осуществляется отчасти усилиями внешних экспертов, отчасти благодаря высказываниям «возмущенной общественности». Например, на суде по делу Вологжениновой свидетель обвинения (сотрудник Роскомнадзора В. Солодкий) сказал, что испытал при просмотре страницы обвиняемой «чувства оплеванного человека, гражданина Российской Федерации» [Шулева 2015b].

Но главное отличие советских случаев от их современных аналогов заключается в разном понимании «авторства» фольклорного текста. С этим связаны и разные представления о роли распространителя (т. е. того, кто делает репост демотиватора или рассказывает анекдот). На суде по делу Дмитрия Семенова защита настаивала на том, что активист не был автором демотиватора, а только сделал репост [Экстремист 2015]. Адвокат Екатерины Вологжениновой приводил аналогичные аргументы: «Моя подзащитная не является автором материалов, которые она просто репостила. Если они экстремистские, почему следователи не работают над тем, чтобы установить их авторов и привлечь к ответственности?» [Исмаилов 2015]. Иными словами, с точки зрения интернет-пользователя, размещение текста на своей странице (репост) — это всего лишь его передача. Осужден может быть автор сомнительного текста, а не тот, кто его распространяет. Вопрос, возникающий в таких случаях у «распространителя», можно сформулировать так: *Я разместил на своей странице текст, потому что счел его забавным. До меня его размещали тысячи людей, в чем моя вина?* Тем не менее современная судебная практика, судя по этим прецедентам, считает публикацию такого рода текстов пропагандой, исходящей напрямую от того, кто размещает их на своей личной странице. Для советской карательной практики вопрос, придумал ли подсудимый текст сам, не был важным (существеннее был сам факт распространения крамолы). Да и обвиняемый не пытался оправдаться тем, что авторство текста принадлежит не ему. В те времена, желая смягчить свою участь, он мог заявить: «Я все это говорил без всяких целей и не понимал, что это антисоветская агитация»¹⁷.

¹⁷ Так в 1955 г. пытался оправдаться Сергей Попович, обвиненный в рассказывании анекдотов (ГАРФ. Ф. 8131. Оп. 229. Л. 124).

* * *

Мы видим, что современная судебная практика по отношению к политическому фольклору кое в чем соответствует советской системе, но есть и значительные расхождения. В делах по обвинениям «за фольклор» изменилась логика обвиняемых, тогда как логика стороны обвинения осталась по сути прежней.

Во-первых, и для сегодняшних гонителей сетевого фольклора, и для их советских предшественников преступлением является факт передачи (устной в 1930–1950-е или письменной в 1960–1970-е годы) фольклорного текста другому адресату. Однако если советский «анекдотчик» в свое оправдание ссылаясь на «несознательность», то носитель современного фольклора говорит, что не совершал преступления, потому что не является автором текста.

Во-вторых, в 1930-е годы судебная практика рассматривала передачу фольклорного текста как способ выразить свои политические взгляды и «заразить» ими других граждан. В 1970-е годы такой фокус интереса власти к фольклору исчез; рассказывание анекдотов и других антисоветских текстов почти перестало преследоваться само по себе, пресекалось их распространение в письменном виде (поскольку письменный текст мог попасть на Запад). Современная практика в некотором смысле сохраняет обе эти тенденции. Преследуют не людей, рассказавших анекдоты о российско-украинском конфликте, а блогеров, которые опубликовали их.

В-третьих, сохраняется интерес надзорных органов к специальным способам манифестации фольклорной информации: в современной судебной практике, как и в 1970–1980-е (но не в 1930-е годы), визуальное оскорбление/осмеяние государственных символов и образа вождя преследуется сильнее.

Но есть и одна особенность, которая значительно отличает сегодняшние аресты за репосты от советских репрессий за символические преступления. Это определение границы «дозволенного» и «крамольного», которая была очевидна советским людям и совершенно не так понятна современным интернет-пользователям, которые зачастую узнают о ее наличии, только оказавшись на скамье подсудимых.

Интернет-источники

Активист 2015 — Активист ПАРНАС в Новосибирске оштрафован за «неправильную» картинку // Сова: Информационно-аналитический центр. 2015. 30 сент. URL: <http://www.sova-center.ru/misuse/news/persecution/2015/09/d32925>.

Губанов 2015 — Губанов Д. Чиновника судят за стихи о наркотиках // Ридус: Агентство гражданской журналистики. 2015. 16 июля. URL: <http://www.ridus.ru/news/191221>.

Захаров 2003 — Захаров Д. Актуальные вопросы антинаркотической пропаганды // Нет наркотикам: Информационно-публицистический ресурс. 2003. 23 окт. URL: http://www.narkotiki.ru/5_5623.htm.

- Исмаилов 2015 — Исмаилов Р. «Тогда нужно и юмориста Задорнова привлекать за экстремизм». В Екатеринбурге стартовал процесс над матерью-одиночкой, попавшей в один список с ИГИЛ // Znak.com. 2015. 13 окт. URL: https://www.znak.com/2015-10-13/togda_nuzhno_i_yumorista_zadornova_privlekat_za_ekstremizm_v_ekaterinburge_staroval_process_nad_mat.
- Карельского блогера 2016 — Карельского блогера оштрафовали за фото финского танка с нацистской символикой // Фонтанка.fi. 2015. 3 нояб. URL: <http://fontanka.fi/articles/23815>.
- Карельского чиновника 2015 — Карельского чиновника оштрафовали за стихи про наркотики // Труд.ру. 2015. 23 июля. URL: http://www.trud.ru/article/23-07-2015/1327260_karelskogo_chinovnika_oshtrafovali_za_stixi_pro_narkotiki.html.
- Краснодарскую 2015 — Краснодарскую активистку «Левого фронта» обвинили в пропаганде нацистской символики // ОБД-Инфо. 2015. 16 июля. URL: <https://ovdinfo.org/express-news/2015/07/16/krasnodarskuyu-aktivistku-levogo-fronta-obvinili-v-propagande-nacistskoy>.
- Оппозиционера 2015 — Оппозиционера обвиняют в экстремизме из-за картинки с Медведевым // Liport: Новости. 2015. 3 февр. URL: <http://liport.ru/106187-oppozicionera-obvinyayut-v-ekstremizme-iz-za-kartinki-s-medvedevym.html>.
- Прокурор 2015 — Прокурор попросил для правозащитника Рафиса Кашапова четыре года лишения свободы // ОБД-Инфо. 2015. 24 авг. URL: <https://ovdinfo.org/express-news/2015/08/24/prokuror-poprosil-dlya-pravozashchitnika-rafisa-kashapova-chetyre-goda>.
- Шулева 2015a — Шулева М. Срок за репост: в Екатеринбурге за стихи и картинки судят одинокую мать // 66.ru. 2015. 27 окт. URL: <http://66.ru/news/incident/177933/>
- Шулева 2015b — Шулева М. «Чувствуем себя оплеванными»: свидетели рассказали, как мать-одиночка оскорбила их картинками про Путина // 66.ru. 2015. 10 нояб. URL: <http://66.ru/news/society/178438>.
- Экстремист 2015 — Экстремист с Медведевым // ОБД-Инфо. 2015. 29 янв. URL: <https://ovdinfo.org/stories/2015/01/29/ekstremist-s-medvedevym>.

Литература

- Архипова, Неклюдов 2010 — Архипова А. С., Неклюдов С. Ю. Фольклор и власть в закрытом обществе // Новое литературное обозрение. № 101. 2010. С. 84–103.
- Брандт и др. 1991 — Приговоры по политическим делам в СССР (50–80-е гг.). III серия / Сост. Н. Брандт, А. Лащивер, К. Подрабинек, П. Подрабинек. М.: Междунар. Мемориал, 1991.
- Верт, Мироненко 2004 — История сталинского ГУЛАГа. Конец 1920-х — первая половина 1950-х годов: Собрание документов: В 7 т. Т. 1: Массовые репрессии в СССР / Отв. ред. Н. Верт, С. В. Мироненко; Отв. сост. И. А. Зюзина. М.: РОССПЭН, 2004.
- Мельниченко 2014 — Мельниченко М. Советский анекдот (Указатель сюжетов). М.: Нов. лит. обозрение, 2014.
- Минаева, Панченко 2013 — Минаева А., Панченко А. «Сон Горбачева» и русский политический фольклор эпохи перестройки // Русский политический фольклор: Исследования и публикации / [Сост. А. Панченко]. М.: Нов. изд-во, 2013. С. 171–205.
- Тренин 2004 — Тренин Б. П. 1936–1937 гг. Конвейер НКВД: Из хроники «большого террора» на томской земле: Сб. документов и материалов. Томск; М.: Водолей Publishers, 2004.

Эдельман 1999 — 58-10: Надзорные производства прокуратуры СССР по делам об анти-советской агитации и пропаганде: Аннотированный каталог. Март 1953–1991 / Сост. О. В. Эдельман. М.: Фонд «Демократия», 1999.

Эдельман 2005 — Крамола: Инакомыслие в СССР при Хрущеве и Брежневе. 1953–1982 гг. / Сост. О. В. Эдельман. М.: Материк, 2005.

Шитц 1991 — *Шуми И. И.* Дневник «Великого перелома» (март 1928 — август 1931). Paris: YMCA-press, 1991.

LIKE, REPOST, ARREST: FOLKLORE ON TRIAL IN THE SOVIET ERA AND TODAY

Arkhipova, Alexandra S.

PhD (Candidate of Science in Philology)

Research Fellow, Centre of Applied Urban Studies, Moscow School of Social and Economic Sciences

Senior Researcher, Laboratory of Theoretical Folklore Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Russia, Moscow, 119571, Prospect Vernadskogo, 82

Tel.: +7 (499) 956-96-47

Associated Professor, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities

Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusskaia sq., 6

Tel.: +7 (499) 973-43-54

E-mail: alexandra.arkhipova@gmail.com

Kirzyuk, Anna A.

PhD (Candidate of Science in Philosophy)

Research Fellow, Centre of Applied Urban Studies, Moscow School of Social and Economic Sciences,

Visiting Scholar, Laboratory of Theoretical Folklore Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82

Tel.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: kirzyuk@mail.ru

Abstract. In 2014–2016, the State Procuracy conducted several trials of Russian citizens who spread visual political folklore on current topics through social networks. This paper reveals the logic behind these prosecutions and compares current cases with the Soviet system of repression from 1928 to 1985.

Keywords: Internet-folklore, Soviet folklore, political persecution, extremism

References

- Arkhipova, A. S., Nekliudov, S. Yu. (2010). Fol'klor i vlast' v zakrytom obshchestve [Folklore and power in a closed society]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New literary observer], 101, 84–103. (In Russian).
- Brandt, N., Lashchiver, A., Podrabinek, K., Podrabinek, P. (Compl.). (1991). *Prigovory po politicheskim delam v SSSR (50–80-e gg.)* [Sentences in political cases in the USSR (1950s–1980s)] (Series III). Moscow: Mezhdunarodnyi Memorial. (In Russian).
- Edel'man, O. V. (Ed.). (1999). Nadzornye proizvodstva prokuratury SSSR po delam ob antisovetskoi agitatsii i propagande: Annotirovannyi katalog. Mart 1953 — 1991 [Review proceedings by USSR Procuracy of cases involving anti-Soviet agitation and propaganda]. Moscow: Fond "Demokratiia". (In Russian).
- Edelman, O. V. (Ed.). (2005). *Kramola: Inakomyslie v SSSR pri Khrushcheve i Brezhneve. . 1953–1982 gg* [Sedition: Dissent in the USSR under Khrushchev and Brezhnev. 1953–1982]. Moscow: Materik. (In Russian).
- Mel'nichenko, M. (2014). *Sovetskii anekdot. (Ukazatel' siuzhetov)* [The Soviet anecdote. (Tale type index)] . Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian)
- Minaeva, A., Panchenko, A. (2013). "Son Gorbacheva" i russkii politicheskii fol'klor epokhi perestroiki ["Gorbachev's Dream" and Russian political folklore of the perestroika period]. In A. Panchenko (Ed.). *Russkii politicheskii fol'klor: Issledovaniia i publikatsii* [Russian political folklore: Studies and publications], 171–205. Moscow: Novoe izdatel'stvo. (In Russian)
- Shitts, I. I. (1991). *Dnevnik "Velikogo pereloma" (mart 1928 — avgust 1931)* [The diary of the "Great Turning Point" (March 1928 — August 1931)]. Paris: YMCA-press. (In Russian).
- Trenin, B. P. (2004). *1936–1937 gg. Konveier NKVD: Iz khroniki "bol'shogo terrora" na tom-skoi zemle* [1936-1937. The NKVD conveyor belt: From the chronicle of the Great Terror in the Tomsk region]. Tomsk; Moscow: Vodolei Publishers. (In Russian).
- Vert, N., Mironenko, S. V. (Eds.), Ziuzina, I. A. (Compl.). (2004). *Istoriia stalinskogo Gulaga. Konets 1920-kh — pervaiia polovina 1950-kh godov* [History of Stalin's Gulag. End of the 1920s — the first half of the 1950s]. (T. 1. Massovye repressii v SSSR) [Vol. 1. Mass repressions in the USSR]. Moscow: ROSSPEN. (In Russian).
- ARKHIPOVA, A. S., KIRZYUK, A. A. (2016). LIKE, REPOST, ARREST: FOLKLORE ON TRIAL IN THE SOVIET ERA AND TODAY. *SHAGI / STEPS*, 2(4), 251–264

Д. А. РАДЧЕНКО

Радченко Дарья Александровна

кандидат культурологии

научный сотрудник, Центр прикладной урбанистики,

Московская высшая школа социальных и экономических наук («Шанинка»)

Россия, Москва, 119571, пр-т Вернадского, 82

Тел.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: darya_radchenko@mail.ru

ПОЛИТИЧЕСКОЕ ВЫСКАЗЫВАНИЕ ПРАЗДНИКА: «АНТИСАНКЦИОННАЯ» МАСЛЕНИЦА¹

Аннотация. Для советского и постсоветского городского праздника характерны использование «традиционных» форм и их актуализация. Так, типично «осовременивание» масленичного чучела с сохранением и развитием семантики уничтожения зла, позволяющее добиться комического эффекта и превратить ритуал в игру. Сжигание чучела в основном является институционализированной практикой, инициируемой, как правило, локальными учреждениями культуры в рамках организации досуга, реже — реактуализации традиции в целях патриотического воспитания. В начале 2010-х годов сжигание чучела инициируется небольшими неинституциональными группами людей, нередко превращаясь в иронически окрашенный политический перформанс, рассчитанный не столько на участников, сколько на внешнего зрителя.

Ключевые слова: Масленица, праздник, политический карнавал, эффигия, экономические санкции

В феврале 2015 г. в офлайн- и онлайн-медиа массово появляются сообщения о том, что на Масленицу проводится или планируется сжигание чучела, которому приданы черты президента США Барака Обамы. Судя по данным СМИ, Обама оказался едва ли не единственным политиком, «сжигание» которого довольно жестко приурочено к этому календарному празднику — в другое время года политические акции сопровождались иными формами ритуального унижения и уничтожения (избиением, сбрасыванием с моста, повешением чучела), но не сжиганием. В то же время, например, чучело Путина на Украине также подвергает-

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

ся символическому унижению, в том числе сожжению, но такие акции не являются эксклюзивными для Масленицы.

Неоднозначная реакция аудиторий СМИ показывает, что политическая демонстрация такого рода не является привычным элементом современной масленичной традиции. Сжигание эфигий своих и чужих политических лидеров в России воспринимается как сильное агрессивное высказывание, которое характерно скорее для митинга, чем для праздника.

Тем не менее границы между первым и вторым достаточно размыты. Более того, праздничная культура XX — начала XXI в. сама по себе является сложным образованием, вместившим в себя как локальные традиции, так и транслокальные сценарии празднования, сконструированные с вполне конкретными политическими целями. В статье мы сделаем попытку проследить основания, на которых сложилась практика политизации календарного праздника.

«Красная масленица» и «Проводы зимы»: гибридизация традиций

Одной из задач советского праздника первого поколения является замещение религиозного праздника, который в массовой печати позиционируется как мероприятие, связанное с бесполезной тратой времени или даже с вредом для нового строительства (прежде всего из-за отказа от работы и злоупотребления алкоголем). До середины 1920-х годов эта задача решается прямолинейно — через «осовечивание» религиозных праздников путем замещения их антирелигиозными «Красным рождеством», «Красной пасхой», реже — «Красной масленицей»:

ЦК РКСМ разрабатывает вопрос о проведении деревенскими ячейками РКСМ Красной масленицы. В противовес старой масленице с ее спутниками, разгулом и пьянством, Красная масленица будет проведена в деревне в культурных развлечениях и пропаганде нового быта [Красная масленица 1923: 4].

Такие мероприятия имели двойное значение. С одной стороны, они были призваны заместить «бессмысленное» времяпровождение осмысленным, «культурным», с другой, пропагандируют советскую идеологию (построение нового быта, отказ от религии, позднее — колхозное строительство и т. п.). Аналогично, согласно исследованию Д. Вальдштейхера [Waldstreich 1995: 38], английские протестанты XVI в. исходили из посылки о том, что католические праздники приводят к разгулу, и поэтому их следует заменить патриотическими мероприятиями с сильной политической составляющей. И для протестантов елизаветинского периода, и для раннесоветских идеологов в основе борьбы с религиозным праздником лежит идея «отрезвления», «окультуривания некультурного времяпровождения», внесения смысла и упорядоченности в нерациональность традиции.

Второй задачей стало сохранение эмоциональной стороны праздника, эксплуатация новым праздником наработанных традиционной культурой зрелищных и, говоря современным языком, интерактивных форм. При отсутствии этой составляющей праздник оказывается пустым, и эта пустота заполняется самым простым способом — употреблением алкоголя (см., например: [Вересаев 1926]). В результате развития эмоциональной составляющей новые антирелигиозные праздники оказались насыщены не только политическими формами — митингами, выступлениями ораторов и т. п., но и зрелищами и карнавальными элементами. В том числе приобрело массовый характер сожжение чучел представителей «старого мира»: кулака, попа, помещика, а также фигур религиозных персонажей (см., например: [Азарова 2011: 122; Захаров 2011]), перешедшее в антирелигиозный праздничный карнавал из политического праздника.

Этот переход облегчается сходством практик как на внешнем уровне, так и на уровне прагматики: уже в 1918 г. корреспондент газеты «Беднота», обсуждая предложения о сожжении чучел идеологических врагов на празднике, апеллирует к масленичной традиции сожжения чучела зимы [Годунов 2015: 108]; «зимой» в этой конструкции оказывается «старый мир», а «весной» — пролетарская революция. В политическом и календарном карнавалах, таким образом, используются одни и те же формы. Акционизм, связанный с публичным уничтожением эффигов, приобретает все более размытый смысл: он используется и в сугубо политических шествиях, и в антирелигиозных, и в традиционных праздниках. Как отмечает Е. В. Дианова, доминирующей формой праздника становится насыщение традиционного праздника официальным содержанием [Дианова 2007]. Политическое и праздничное смешиваются, происходит процесс гибридизации праздничных форм, грань между «советским» и «традиционным» размывается.

Однако интенсивно антирелигиозные шествия провоцируют конфликты с верующими и оказываются слабо востребованными массовой публикой [Алексеевский 2004]. В результате от них вскоре отказываются; уже в 1925–1926 гг. проведение антирелигиозных шествий «не рекомендуется». «Красная масленица» исчезает из официального праздничного календаря, однако импровизационно-театральные формы обращения с эффигиями еще некоторое время остаются в обороте политического карнавала [Кустова 2015: 62–63]. Как полагает Д. Г. Горин, в 1930-е годы происходит «постепенное вытеснение карнавальных мотивов», обусловленное снижением ценности «живого творчества масс» в пользу ценности ритуализованных форм почитания советского культа побед и вождей [Горин 2015: 88].

Однако, исчезая из собственно политического оборота, карнавал воспроизводится в календарных праздниках. В середине–конце 1920-х годов возникает новая тенденция — замена религиозных праздников нейтральными мероприятиями, связанными с сельскохозяйственным циклом: Праздником урожая, Днем посадки деревьев и т. п. (см.: [Салова 2005; Ша-

повалов 2011])). Эти мероприятия также носили гибридный характер: предполагалось сочетание политических элементов — лекций, речей ораторов, лозунгов, агитации и т. д. — с традиционными формами и карнавальными элементами. В этот период формируется и парадоксальное на первый взгляд, но вполне характерное для советской культуры этого и позднейшего времени сочетание установки на импровизацию и вовлечение населения в праздник с ритуализацией и тщательной сценарной подготовкой праздника, на практике ведущей к преимущественно пассивной, зрительской роли аудитории.

В середине 1950-х годов развитие советского праздника выходит на новый виток. Как отмечает И. В. Кометчиков, развитие культуры советского праздника на селе начинается в результате социальных сдвигов в аграрной сфере [Кометчиков 2014: 99]. Вновь выдвигается предположение о том, что лояльность религиозным праздникам обусловлена бедностью советского обрядового лексикона. Уже устоявшийся набор праздников, связанных с сельскохозяйственным циклом, обогащается новыми «красными днями календаря», претендующими на то, чтобы заменить религиозные праздники. Однако анализ конфликтного опыта 1920-х годов приводит к тому, что «авторы новых обрядов осознавали необходимость придания им “нейтральной”, не носящей явно антирелигиозной направленности, чтобы верующие не видели препятствий для участия в них» [Хвостова 2010: 29]. Праздник становится не антирелигиозным, а безрелигиозным; акцентируются развлекательный компонент, театрализация, принцип участия в нем широких масс.

Внедрение новых, безрелигиозных праздников в конце 1950-х — начале 1960-х годов отталкивается от представления о потребности людей в эмоциональном переживании поворотных точек личной истории и календаря, которое ранее реализовывалось за счет религиозного обряда. Эмоциональная и эстетическая насыщенность последнего противопоставляется эмоциональной бедности советской повседневности и даже советского праздника. Складывается интересная оппозиция: религия описывается в СМИ и массовой атеистической печати как сфера иррационального, болезненного, загрязненного и загрязняющего — и в то же время как сфера ярких эмоциональных и эстетических переживаний, а советская жизнь в них же оказывается пространством здоровья и разума, стерильным до полной бесчеловечности. В текстах, создаваемых работниками культуры этого периода, настойчиво проводится мысль о необходимости заполнить эту лауну, предложив советским людям «очищенный», но эмоциональный и яркий праздник:

Невнимание к эмоциональной стороне религии, отсутствие торжественных, красивых, запоминающихся обрядов — одна из серьезных причин нашего еще недостаточного влияния на массы верующих.

Многие из них давно бы отошли от религии, если бы шире и более целеустремленно внедрялись в жизнь новые праздники и ритуалы, лишенные религиозного дурмана [Сидоров 1964: 4].

На основе традиционных календарных праздников создается график «безрелигиозных» сезонных мероприятий, разрабатываемых совместно партийными органами, профсоюзами, учреждениями культуры, атеистическими организациями, общественными организациями, крайне активными в этот период (об этом см.: [Жидкова 2012: 419]). В том числе создается праздник «Проводы русской зимы», призванный заменить собой Масленицу и, как правило, проводившийся либо в одно время с Сырной седмицей, либо непосредственно до или после нее.

Вне зависимости от той традиции, на которой строятся сценарии праздника, в этот период он проводится (или, по крайней мере, должен проводиться) по единой модели. Наиболее распространенным оказывается сложный комплекс акционального, визуального и пищевого кодов. Праздник открывает политическая часть: митинг, выступление руководителей городской, поселковой или колхозной администрации и т. п.; затем наступает черед зрелища (концерта, показательных выступлений) с участием скоморохов, Деда Мороза, Снегурочки, олицетворений зимних и весенних месяцев [Смирнов 1980: 204], Весны, Трех богатырей, сказочных персонажей; и только потом программа праздника допускает переход к интерактивным мероприятиям — танцам, соревнованиям, катаниям и т. д. Происходит торговля во временных павильонах (как дефицитными товарами, так и готовой едой — в том числе блинами). Почти обязательным становится сжигание чучела. При этом каждый из элементов праздника, который на первый взгляд выглядит нейтральным, мог быть дополнен политическим содержанием. Например, в с. Катон-Карагай три богатыря выехали на праздник с лозунгом «Перекуем мечи на орала» [Яковлев 2005: 147]. Так, например, был выстроен «модельный» праздник «Проводы зимы» в колхозе им. Коминтерна (Муромский район Владимирской области) в начале 1960-х годов:

Праздник начался с выступления тов. Маршакова, который по местному радиовещанию рассказал о задачах, стоящих перед колхозом. Состоялся обмен колхозными рапортами о подготовке к весеннему севу. Затем по радио транслировался концерт по заявкам передовых колхозников. Было организовано катание на лошадях, в сквере — массовые танцы под духовой оркестр, хороводы. В сельском клубе выступали участники художественной самодеятельности, демонстрировались хроникальные фильмы. Закончился праздник факельным шествием к месту, где сжигали чучело «Зимы». Затем сюда приехала красавица «Весна», которая поздравила колхозников с наступлением весны. Люди пели песни, прославляющие труд [Сидоров 1964: 14].

В 1950–1960-е годы праздник «Проводы зимы» становится стандартным для многих поселений СССР. Усиливается гибридность праздника: апелляция к традиции в поисках содержания праздника приводит к тому, что в нем сочетаются элементы и персонажи, принадлежащие как к различным локальным традициям (почерпнутые из местного опыта и из исследовательской литературы), так и к новейшему политическому лексикону. Стандартизация праздника сказывается и спустя несколько десятилетий. Так, Е. А. Ягафова отмечает:

Так называемые народные праздники (масленица, Крещение) превращены благодаря «сборным сценариям» в интернациональные развлекательные мероприятия, основной смысл которых заключается в формуле «чтобы молодежи было интересно». К примеру, масленица проводится в селе так: каждая организация накрывает свой стол с блинами и самоваром, проводятся конкурсы с участием Деда Мороза и Снегурочки, в конце праздника сжигается чучело [Ягафова 2010: 39].

В конце 1960-х — начале 1970-х годов в истории праздника начинается новый длительный этап. Атеистический дискурс активно эксплуатирует представление о том, что в процессе христианизации Руси духовенство присваивает языческие обычаи славян, снабжает их религиозным комментарием и впоследствии выдает за неотъемлемую часть православной обрядности:

Будучи не в силах вытеснить обряды и обычаи этих славянских праздников, православное духовенство присоединило их к пасхе и благословило изготовление славянской творожной пасхи, а также кулича из теста, связав их с мифом о Христе [О христианском празднике 1984: 6–7].

Ключевой идеей становится представление о том, что православие (как орудие угнетающего класса) является чуждым по отношению к исконной славянской аграрной культуре; духовенство предпринимало попытки бороться с этими исконными верованиями, но не справилось, поскольку язычество укоренено в хозяйственных циклах «народа», и поэтому было вынуждено присвоить и пересемантизировать их.

Благодаря этому актуализируется риторика «возвращения народу его праздников» через «очищение» (причем не только от христианства, но и от язычества):

Особое внимание в нашей области уделяется возобновлению и обновлению народных праздников, которые прежде находились под влиянием церкви, очищению их от религиозной мистики (...) в ритуалах этих торжеств сохранено много народных праздничных обычаев, красивых символических действий и атрибутов, которые ничего не имеют общего с религией [Орел 1970: 2].

В ходе этого очищения возникает движение к восстановлению названий некоторых праздников. В некоторых поселениях «Проводы зимы» уже в это время проводятся под названием Масленицы:

Масленичный эксперимент в Котюрженцах показал, что многие обычаи и традиции языческой древности, присвоенные христианской церковью, могут вернуться очищенными к своему первоисточнику — народу [Разгонов 1968: 2].

Названия *Масленица* и *Проводы (русской) зимы* становятся практически равнозначными и синонимичными:

В деревнях Пошехонья отмечается русская масленица <...> А вечером у леса, на берегу реки Репы, вспыхнул костер и была показана шуточная инсценировка «Проводы зимы» [Ваняшова 1969].

Парадоксальным образом в Масленице этого периода сочетаются отсылки к дохристианской традиции, активное использование наработок «Проводов зимы» — и риторика экспериментирования, инновации. Праздник должен быть одновременно традиционным, связанным с «историческими корнями» и современным. Так, Е. Жидкова цитирует газету «Волжский комсомолец» от 5 марта 1972 г.:

Организаторы новых обрядов на правильном пути. Они не делают копии с ветхих, отживших церемоний, они увлеченно экспериментируют [Жидкова 2012: 415].

Масленица легитимизируется через отсылку к максимально древней истории: во-первых, праздник «старинный», «традиционный» и «русский», во-вторых, он отсылает к дохристианскому прошлому страны — при том, что единый тип празднования Масленицы, с блинами и карнавальными шествиями, вероятно, сложился не ранее середины XIX в. [Соколова 1978: 57, 66, 70]. Как полагает С. А. Штырков, архаизация традиции, эксплуатируемой в политических контекстах, связана с тем, что «родовой строй сближался — в сознании защитника древнего обычая — с образами первобытности и, следовательно, первой формационной стадии — первобытного коммунизма, которому на новом уровне будет соответствовать новый традиционализм» [Штырков 2011]. Народная традиция тем самым сближается с моральными требованиями коммунизма, и поэтому возникает требование возводить истоки традиции как можно дальше в направлении «первобытности». Этой тенденции соответствует и длительная исследовательская традиция максимальной архаизации масленичных обычаев, в том числе наблюдаемых в синхронном поле (см., например: [Тихонова 2014]).

В то же время праздник связывается с «почитанием природы», которое релевантно как для архаики, так и для современности. Характерно его описание в брошюре, созданной для нужд агитаторов:

Все большую популярность приобретает старинный праздник «Проводы русской зимы». Этот праздник уходит глубокими корнями в русскую старину, содержит в себе идею воспевания природы, надежды на ее щедрость и вознаграждение за усердный труд [О христианском празднике 1984: 12].

Наконец, легитимизирующим аспектом праздника становится его адекватность современности, «духу времени»: «Хотя в нем сохранились традиционные персонажи, старинные русские обычаи, в наши дни его отмечают современные идеи, созвучные духу времени» [Там же: 12]. Характерно, что в этот период сжигаемое чучело ассоциируется уже не столько с «зимой», сколько со «злыми силами» и идеей очищения: «Затем загорается “очистительный костер”, на котором будут сожжены “злые духи” современности» [Там же].

Наконец, последнее изменение структуры праздника приходится уже на 1980–1990-е годы. В этот период апелляция к традиции еще более усиливается на волне процесса, который С. А. Штырков описывает как связанную с критикой советских модернизационных процессов Obsession «утраты корней» [Штырков 2011]. Пафос возврата к истории характерен для «масленичных» материалов СМИ этого периода:

Ну а теперь мы, кажется, вообще постепенно приходим в чувство, вспоминаем, кто мы и откуда, и уже без высокомерия, с вниманием и любовью возвращаемся к своим истокам [Ткаченко 1990: 1].

В этом контексте Масленица приобретает особое значение как «единственный по-настоящему городской праздник» [Дукельский 1999: 5], не связанный непосредственно с политическим содержанием. При этом подготовка праздника и его реализация все больше становится прерогативой работников учреждений образования и культуры. Праздник отчуждается от населения: «Для организации методической помощи в подготовке сельских празднеств на места выезжают из города специалисты культуры и спорта» [Смирнов 1980: 204]. Населению же отведена роль более или менее пассивной аудитории:

Горожане, по свидетельству работников культуры, которые организуют праздник, предпочитают зрелищные формы развлечений и слабее (чем сельские жители. — Д. Р.) вовлекаются в активные действия [Шмелева 1995: 270].

Во многом именно благодаря тому, что Масленицу организуют работники культуры, пользующиеся готовыми утвержденными методическими материалами, праздник остается «усредненным», стандартизованным, причем некоторые его элементы идут вразрез с локальными традициями. Так, жители Новгородской области или Забайкалья встречаются с масленичным сожжением чучела либо в ходе праздников, организованных «культработниками», либо в СМИ:

...Нередко на уточняющий вопрос, не приходилось ли видеть или слышать о кукле/чучеле в Масленицу, многие старожилы отвечали: «не делали/не слышали», «чучело — это только в огороде», «это по телевизору показывают», «чучело не жгли, у нас просто жгли масленицу (костер)», «чучело мы не делали, а недавно видела... и сапоги со столба доставали — это к нам пришел хороший культработник...» и т. п. [Васильев 2011: 100].

По рассказам жителей, сегодня (примерно с середины 1950-х до конца 2000-х годов. — Д. Р.) чучело Масленицы (как, впрочем, и весь праздник) делают либо по инициативе отделов культуры, либо по инициативе деревенских школ [Тихонова 2014: 230].

В то же время масленичная обрядность воспроизводится и по инициативе самих жителей поселений. Так, в малых городах и селах нередко отмечается организация масленичного костра с рухлядью (см., например: [Шмелева 1995: 271]), конкурирующего с «официальным» чучелом; в середине 1980-х годов формируется сообщество организаторов «Бакшевской Масленицы»; в 1990-е годы Масленица становится одним из ключевых праздников неоязыческих сообществ, которые стали развиваться в крупных городах с середины 1980-х годов (см.: [Мороз 2001: 39; Шнирельман 2001: 10]). В 1990-е годы масленичные мероприятия организуются в школах [Стал традицией 1997]. На приватном уровне устойчиво воспроизводится масленичная гастрономия. Например, М. Н. Шмелева [Шмелева 1995: 275] сообщает, что блины выпекают в семьях только на Сырной седмице («старинной масленице»), а советский праздник «Проводы зимы» не инициирует никаких новых семейно-бытовых форм и не притягивает к себе традиционных (в отличие от раннесоветского периода, когда обрядовая пища, связанная с религиозными праздниками, переносилась на советские праздники [Малышева 2005: 152]).

Итак, во второй половине XX в. сложился довольно устойчивый и универсальный комплекс практик и персонажей Масленицы. Праздник остается массовым, однако все больше переходит под управление работников культуры, отчуждается от жителей, которые становятся зрителями, а не участниками Масленицы. На семейном уровне безрелигиозный праздник не приживается: ограниченный набор сохранившихся масленичных практик никак не связывается с происходящим на площадях. Параллельно

Масленица сохраняется (или «присваивается» и переосмысливается) локальными сообществами, общественными и неорелигиозными движениями. К этому времени складывается комплекс «конкурирующих Маслениц»: человек, желающий отпраздновать Масленицу, оказывается в ситуации выбора между домашним праздником, официальными или неофициальными массовыми гуляниями, которые характеризуются разным уровнем вовлечения и различными наборами обрядовых элементов. При этом «официальной» Масленицей активно пропагандируются «дохристианские» представления (в том числе идея очистительного сжигания), но одновременно наблюдаются и подчеркнутая архаизация Масленицы, и стремление осовременить и политизировать праздник.

Политическая повестка Масленицы

Одной из самых продуктивных форм внесения современного содержания становится трансформация масленичного костра как практики сжигания зла, очищения от него. Однако в течение долгого времени организаторы Масленицы избегают форм политического карнавала, связанных с персонализацией чучел. В конце 1980-х — начале 1990-х годов политическая составляющая Масленицы оказывается сведенной к сатире в стиле журнала «Крокодил»:

Представление заканчивается сжиганием костра явно очистительного характера. На нем «сжигают» разные недостатки: бросают в костер маски отрицательных персонажей, например, пьяниц, бракоделов [Шмелева 1995: 271].

В 2000–2010-е годы этот подход сохраняется. Карнавальность такой акции приобретает все большее значение: сжигание становится шуточным. Соответственно расширяется и набор персонификаций зла, допустимых для символического уничтожения в масленичном костре. С одной стороны, сжигают олицетворения пороков [РИАМО 2016], вредоносных агентов (так, в МГУ им. М. В. Ломоносова на студенческой Масленице 2007 г. сожгли чучело сессии [Пупышева 2007]; в 2016 г. в Хотькове сожгли изображение телевизора [maksim_bulygin 2016]). С другой — Масленица приобретает все более медиазависимый характер: на чучела возникает своего рода мода, испытывающая влияние доминирующей топики СМИ каждого конкретного периода и иногда приводящая к анекдотической трансформации практики. Так, в феврале 2016 г. огромную популярность приобрела песня «Экспонат» группы «Ленинград» о девушке, идущей на выставку в туфлях-лабутенах. Она породила множество пародийных текстов, а группа друзей сожгла на Масленицу чучело «на лабутенах», к ногам которого были привязаны туфли на высоких каблуках [Серебрякова 2016].

При этом «медиазависимая» Масленица не всегда имеет исключительно шуточный характер. В 2009 и 2015 гг. прошел ряд масленичных мероприятий, в ходе которых сжигалось изображение кризиса. Это действие имело смешанный характер — как пародии, так и своеобразного ритуала:

Но самым ярким событием любого праздника Масленицы, его кульминацией стало сжигание чучела Масленицы. В этом году «виновница торжества» была одета в натуральную шубу — вместе с ней сжигали и мировой финансовый кризис, и, конечно же, другие напасти рода человеческого [Кильмаматова 2009].

Таким образом, в сценарий Масленицы вносятся персонажи, предлагаемые СМИ в качестве наиболее значимых агентов зла. Практика позднесоветской и постсоветской Масленицы, таким образом, смыкается с перформативной формой выражения агрессии, глубоко укорененной в политической традиции, — сжиганием чучела отсутствующего, недостижимого или вовсе лишённого личности противника: ср. с антикатолическими мероприятиями в Бостоне в 1765 г.:

...Около полудня чучела папы, дьявола и других, обозначающих тиранию, угнетение, рабство, были принесены с севера и юга и встретились на Кинг Стрит <...> после того как был разожжен костер, вся процессия чучел была брошена в пламя и уничтожена [Snow 1825: 263].

Современная массовая Масленица, организованная работниками культуры и профсоюзными деятелями, оказывается весьма чуткой к актуальной повестке. Она (как и во второй половине XX в.) инкорпорируется в сценарий, который организаторы считают традиционным:

При этом последние года [так!] члены профкома стараются подобрать наиболее насущную тематику мероприятия (Олимпиада 2014, антикризисная масленица и т. д.). Но в то же время всегда проводятся и традиционные для такого праздника конкурсы — Рисование на блинах, петушинные бои, сжигание чучела [Мероприятия 2015].

В 2015 г. движение к политизации Масленицы стало особенно заметным — в России состоялось несколько масленичных мероприятий с сожжением изображения президента США Б. Обамы, которому приписывается личная ответственность за антироссийские санкции.

Начало этой серии событий было положено обсуждением новости о том, что в Чарышском народном доме русской традиционной культуры (с. Чарышское, Алтайский край) на Масленицу планируется показать кукольный спектакль, включающий сцену убийства Обамы Петрушкой. Сообщение впервые появилось в онлайн-СМИ 29 января 2015 г. и вызвало бурную дискуссию о правомерности такого рода публичных мероприятий.

Уже 3 февраля появилась информация о том, что сценарий изменен из-за негативной реакции общественности, но несмотря на это сообщение продолжает циркулировать и обсуждаться. В середине февраля активно муссировалось предположение о том, что алтайское подразделение ЛДПР сожжет чучело Обамы во время своего митинга, однако это сообщение было опровергнуто.

Колебания алтайских властей по поводу проведения «антисанкционной» Масленицы 2015 г., продолжавшиеся в течение длительного времени, обсуждались в СМИ и в социальных сетях. Ирония по поводу этого мероприятия вылилась во множество текстов о том, что сожжение чучела Обамы является логическим продолжением общего стремления обвинить американского президента во вредоносной деятельности по отношению к России. При этом часть аудитории воспринимает сожжение чучела Обамы в качестве вполне приемлемого для них лично развлечения с патриотическим оттенком. Приведем диалог, в котором пользователи социальной сети «ВКонтакте» обсуждают «антисанкционную» Масленицу в Орле:

[Александр Г.:] то есть Обаму блинчиком не угостят?
[Роман Д.:] Александр, с обами вообще вход запрещен. Даже если в наморднике
[Иван С.:] Можно было чучело Обамы сделать и сжечь
[Сергей С.: так и было)) посмотри фотки))) [Профком 2015].

В качестве основания легитимизации этого развлечения используются ссылки на традицию. Вновь (как и в 1920-е годы) актуализируется идея о том, что на Масленицу сжигают «зло», что масленичный костер является «очищающим», в него принято кидать «рухлядь»:

Некоторые горячие головы настаивают, что первым стоит запалить чучело президента Штатов Барака Обамы. Можно, конечно, отправить в пламя и его. Российская традиция не запрещает, в огонь ведь бросали всё, что негоже — старую одежду и рухлядь [Нетипичный Киров 2016].

В результате перенасыщенности медийного пространства обсуждением такой «антисанкционной» Масленицы сожжение чучела Обамы становится общим местом и иронически описывается как «традиционное» развлечение ультрапатриотов:

У нас ведь тут Масленица. Ждём патриотического угара и сожжение чучел Обамы [sarglobalnews 2016].

Власть практически никак не реагирует — за исключением депутата Законодательного собрания Ленинградской области В. С. Петрова, который в 2016 г. предложил законодательно запретить сжигание персони-

цированных чучел. Неудивительно, что эта инициатива вызвала интерес у аудитории и породила ряд шуток:

Несмотря на локальные запреты сжигать чучела Обамы, люди с активной гражданской позицией могут жечь бесовские доллары. Это не возбраняется [juve99 2016].

К 2016 г. уже можно говорить о бытовании некоторой довольно устойчивой иронической модели, в которой радикальный патриотизм сопрягается с сожжением чучела американского президента. Крайне малое число таких акций в данный период уже не оказывает прямого влияния на распространенность модели.

Но в начале своего бытования в 2015 г. идея оказалась вполне востребованной аудиторией. В то время как часть интернет-пользователей осуждала практику сжигания персонализированных чучел как абсурдную и демонстрирующую некритический патриотизм участников, отдельные авторы замечают, что символическая сила этого действия могла бы оказаться полезной:

Власть могла бы сделать вид, что не вмешивается в стихию народной энергии и веселья, что выплескиваются во время празднеств. Зато потом видеозаписи ритуальных сожжений нужно было растиражировать на видеосервисах, в социальных сетях, разнести миллионами перепостов и лайков. Это была бы демонстрация необузданности русских [Берсенева 2015].

В итоге состоялось по меньшей мере три публичных запланированных «сжигания Обамы»: в Севастополе на митинге пенсионеров, в Калининградской области и в Орле на Масленице, организованной студенческим профсоюзом. Первые два мероприятия были зафиксированы СМИ и в короткие сроки благодаря видеосервису YouTube стали широко известны в Интернете в качестве символов суеверия и некритического патриотизма россиян. Однако помимо этого проходит ряд аналогичных мероприятий, организованных частными лицами. Эти события остаются практически незамеченными, однако представляют значительный интерес для изучения трансформации масленичной традиции.

Как сжигали Обаму: спонтанный ритуал Масленицы

В течение ряда лет социологические опросы показывают, что в массовых гуляниях на Масленицу принимает участие от 15 до 30% населения (см., например: [Савельев 1997; ВЦИОМ 2014]). Означает ли это, что остальные россияне, празднующие Масленицу, ограничиваются выпечкой и поеданием блинов дома? К сожалению, мониторинги такого рода не проводились, однако в ходе опросов ВЦИОМ задавался вопрос о масленич-

ных практиках, в том числе о сжигании чучела. В 2010–2014 гг. о периодическом участии в этой практике заявили от 14 до 17% опрошенных, причем, как правило, не участвующих в массовых гуляниях [ВЦИОМ 2014]; в 2016 г. их уже стало 28%, причем 16% опрошенных заявили, что сжигают чучело почти каждый год [ВЦИОМ 2016]. Представляется, что популярность самостоятельного создания, а затем сжигания чучела свидетельствует о том, что в России складывается принципиально новая форма проведения Масленицы, отличная и от традиционного празднования всем поселением, инициированного его жителями, и от советской и постсоветской массовой Масленицы, конструируемой специально обученными людьми. Эту новую форму мы обозначим здесь как «частную Масленицу»: проведение праздника в узком кругу семьи, друзей, соседей по дачному поселку и т.п., которое включает не только застолье, как в предыдущие годы, но и формы праздничного акционизма — прежде всего изготовление и сжигание чучела. На первый взгляд, эта тенденция укладывается в описанный К. Келли и С. С. Сиротиной тренд движения советских праздников от политического (публичного, массового) к деполитизированному, приватному, семейному и совмещения их с религиозной традицией [Келли, Сиротина 2008: 285]. Однако отношения между массовой и частной Масленицей несколько сложнее.

Частная Масленица так же медиазависима, как и массовая советская и постсоветская (мы уже видели это на примере Масленицы «с лабутенами»); отсутствие цензуры СМИ и общественного мнения дает ей большую свободу в обращении с актуальной повесткой. В 2015–2016 гг. на социальных сервисах YouTube и «ВКонтакте» нами был зафиксирован ряд видеозаписей частного празднования Масленицы, сопровождавшегося сжиганием чучела Обамы. Ценность этих записей для исследования заключается в том, что они создаются самими участниками мероприятия, не испытывают влияния исследователя (или вообще присутствия посторонних лиц) и поэтому отражают спонтанное, нецензурированное воспроизведение в речи и действиях элементов традиции.

В рассматриваемых случаях у участников сжигания не было, по видимому, предварительного сценария праздника. Однако импровизации, возникающие в ходе сжигания чучела, свидетельствуют о знакомстве участников с советским и постсоветским стандартизованным сценарием празднования Масленицы. Прежде всего актуализируются клише, связанные с проводами Масленицы, прощанием с зимой и со злом, которые во время массовых гуляний воспроизводятся актерами:

Всех поздравляем с Масленицей! Прощай, Барак! [toothless778 2015].

Проводим Масленицу. Масленица идет полным ходом. Обама уйдет вместе с зимой [Underground Technology 2015].

Прощай, зима! Прощай, санкции! Масленица! Масленица, Барак! [Яшенков 2015].

Для этих текстов характерно смешение элементов различных календарных обрядов, типичное и для «культмассовой» Масленицы. Так, в одной из видеозаписей участники сжигания Обамы кричат: «Гори-гори ясно». Этот традиционный текст горелок (игры весенне-летнего цикла) был вписан сценаристами массовых праздников в масленичный контекст. Ср. в сценарии Масленицы детского центра:

Гори, гори ясно, чтобы не погасло,
Чтобы все метели разом улетели.
Чтобы птички пели, небеса синели.
Ну, а все невзгоды, холод, непогоды,
Зимние морозы, неудачи, слезы —
Пусть они сгорают.
Гори, гори ясно, чтобы не погасло! [admin 2011].

Это не единственный пример такого рода: Масленица «стянула» на себя наиболее распространенные и яркие весенние тексты и практики — в некоторых случаях вплоть до выпечки «жаворонков» (о «жаворонках» на Масленицу в Новосибирске см.: [Понедельченко 2013: 68]).

Набор текстуальных элементов оказывается очень ограниченным, и к тому моменту, когда они уже исчерпаны и проговорены, чучело, как правило, еще не догорело до конца. Возникает «провисание» текста праздника, лакуна, которую участники пытаются заполнить. В случае культмассового мероприятия такая пауза заполняется музыкой или театрализованными элементами. Частная же Масленица, как правило, не предусматривает конкретного сценария на этот промежуток времени, поэтому участники начинают мучительно вспоминать — что же «положено» говорить и делать, пока чучело горит. Как правило, возникают попытки закрытия лакуны при помощи акционального кода: участники предлагают друг другу прыгать через костер или, чаще, водить хоровод.

[Муж. 1:] Че, пляски? Давайте вокруг, вокруг! Давайте!
[Муж. 2:] Давайте через костер прыгать! [Яшенков 2015]

Итак, всплывает представление о том, что горение костра должно находиться в центре какой-то двигательной активности. Тем не менее это представление практически никогда не выходит за рамки обсуждения. В единственном случае (рок-Масленица в Ступино [Мечта 2016]) попытка водить хоровод была сделана, но быстро провалилась из-за дефицита желающих: участников оказалось недостаточно, чтобы сформировать полный круг вокруг костра.

Другой стороной частной «политической» Масленицы оказывается явление, судя по всему, никак не связанное с традицией советской и постсоветской Масленицы. Это спонтанное конструирование ритуала унижения чучела, имеющего (квази)магическую функцию, хотя собственно маги-

ческий и развлекательный аспекты здесь довольно сложно разграничить: спонтанный текст участников легко переходит от одного к другому.

Проявления ритуального унижения вполне традиционны. Обращает на себя внимание любопытная особенность: феминизированное чучело Обамы унижениям практически не подвергается. С одной стороны, обряжание чучела в женскую одежду — это попытка связать происходящее с масленичной традицией (чучело чаще женское, хотя, например, во Владимирской области встречается и мужское [Носова 1969: 49; Зайцева 2008: 290]). Но для советской и постсоветской традиций это нехарактерно; для ее носителей феминизация мужского персонажа сама по себе является унижением. Изредка ритуальное унижение выражается в битье чучела, чаще — в символической имитации удара (участники не хотят разрушить чучело до конца и поэтому останавливают тех, кто пытается бить чучело) и никогда — в плевках или прочих попытках подвергнуть воздействию биологических жидкостей. Однако в записях интенсивно воспроизводятся оскорбительные комментарии по отношению к чучелу как живому человеку, сходные с традиционным руганием Масленицы во время сжигания (см.: [Соколова 1978: 54]): «Это тебе, сука, не хохлов на мирное население натравливать» [Underground Technology 2015]. В ходе этого взаимодействия акцентируется двойное значение чучела — как замещающей эффигии, вещи — и как самостоятельного актора (или, в терминологии Б. Латура — актанта). Такая двойственность вполне характерна для традиционной масленичной обрядности (см., например: [Байбурин 1993: 198]), где она, по-видимому, призвана обозначать особый статус персонажа.

Следующим шагом оказываются высказывания, более или менее шуточно указывающие на магичность ритуала. На основании одних видеозаписей невозможно достоверно установить, верят ли участники Масленицы в то, что сжигание чучела приводит к каким-то реальным последствиям, однако интонационный рисунок высказываний дает возможность предположить, что в определенный момент акции карнавальная «игра в магию» оказывается достаточно убедительной для ее участников:

Все, вот чтоб у него так же руки опустились на нашу Россию, блин [Яшенков 2015].

Как камень с души! Хорошо, хорошо. Как в сорок пятом [Andrey Kharitonov 2015].

Только сказали, что будут президента жечь, короче, камера припала (?) Реально, два раза телефон перезагружал [Underground Technology 2015].

Приписывание чучелу магических свойств вполне характерно для постсоветской культуры, изобилующей рецептами «традиционной магии»:

Чтобы в доме всегда было счастье, лад и благополучие, существовал у славян такой ритуал. На Масленицу делают небольшую соломенную или тряпичную куклу произвольных размеров и формы, обвязывая ее со всех сторон тряпочками, на которых написаны все неприятности, которые произошли за год. Затем кукла сжигается и делается новая, чистая, которая должна простоять в доме год. Затем все повторяется вновь [Хотите верить 1997].

Неудивительно, что и сожжение изображения Обамы оказывается наполовину шутивным, наполовину серьезным актом символического уничтожения олицетворения зла в ходе календарного обряда. Отметим, что такое смешанное отношение к масленичной обрядности не связано исключительно с развлекательным характером позднесоветских безрелигиозных «проводов зимы»: оно вполне характерно и для традиционной Масленицы. При этом элементы магического ритуала «антисанкционной» Масленицы (поношение Масленицы, установление связи между сжиганием чучела и последствиями для участников и страны в целом и т. д.) имеют спонтанный характер и вряд ли являются сознательной отсылкой к традиционному празднику. Источником, из которого участники «сжигания Обамы» черпают свои практики, является, вероятно, не непосредственный опыт участия в традиционной Масленице, а общее имплицитное знание о взаимодействии с чучелом, почерпнутое из разнообразных источников — воспоминаний старших членов семьи, текстов СМИ, кинофильмов, литературы и т. п. При этом сжигание чучела, которому присвоены внешние признаки и имя «врага», при всей его шуточности вполне вписывается в семантику календарного обряда: как отмечает А. К. Байбурин, «кризисная (порождающая ритуал) ситуация является следствием нарушения равновесия между своим и чужим. В ритуале с помощью серии обменов утраченное равновесие восстанавливается» [Байбурин 1993: 150]. В описываемом случае финансовый кризис и санкции воспринимаются как последствия действий конкретного агента зла, символическое уничтожение которого призвано если не восстановить «нормальное» состояние экономики или поднять благосостояние конкретных лиц, то по крайней мере нормализовать отношение участников мероприятия к ситуации, снизить связанное с ней психологическое напряжение.

Масленица и ее воображаемая аудитория: между публичным и приватным

Однако «антисанкционные» Масленицы вовлекают не только (и, как мы увидим позже, не столько) непосредственных участников, но и посторонних лиц. Все рассматриваемые видеозаписи объединяет общая черта. При том, что каналы YouTube, на которых они размещены, посещаются мало (и скорее всего только знакомыми владельцев), ролики о сжигании Обамы

сняты с расчетом на более широкую аудиторию. Все эти ролики сфокусированы именно на сжигании чучела, остальные масленичные практики участников акции остаются за кадром, в их частном пространстве. Чучело является смысловым и композиционным центром кадра, люди намеренно стараются не вторгаться в пространство акции, не позируют на фоне чучела (при том, что фотографии с чучелом вполне типичны для частной Масленицы). Чучело существует как бы само по себе, участники акции выступают в качестве зрителей.

Один из участников берет на себя роль лидера и распоряжается происходящим. Судя по силе звука, это практически всегда оператор. Именно он определяет сценографию акции (место сожжения, размещение других участников), произносит фразы, связывающие акцию с масленичной традицией. Он же препятствует нарушению правил другими участниками, даже если они, в сущности, не противоречат традиции: запрещает входить в кадр, вступать в прямой контакт с чучелом — например, бить его.

Таким образом, акция сожжения чучела Обама отчуждается от непосредственных участников. Они больше не являются равноправными организаторами действия, им присваивается роль максимально пассивных зрителей. При этом акция адресована не им, а воображаемой аудитории канала YouTube — аудитории, которой на самом деле у конкретного канала может не быть вовсе. Возникает парадоксальная ситуация: частная Масленица, подразумевающая максимальное вовлечение и соучастие группы, которая разработала идею, создала чучело и т. п., превращается в формализованное мероприятие позднесоветского типа, в котором активная роль принадлежит работникам культуры, нередко не принадлежащим к сообществу, остальным участникам отводится роль пассивных зрителей, задача которых — наблюдать, не вторгаясь в периметр костровой площадки, а наиболее приоритетной задачей становится изображение праздника для условной аудитории СМИ (и, конечно, читателя отчета в вышестоящей организации).

Итак, приватный праздник становится публичным высказыванием, в терминах Дж. Сантино — ритуалистичным перформансом, призванным трансформировать общественное мнение [Santino 2009: 9]. В описываемых нами видеозаписях публичное и приватное вступают в непростые отношения. При выходе за пределы приватного пространства в измерение публичного перформанса частная масленица воспроизводит сценарные стратегии массового мероприятия. Сохраняются текстуальные и акционные элементы, пространственная структура праздника, отношения между «организаторами» и «рядовыми участниками», сложное взаимодействие между «исторической»/«фольклорной» традицией (или тем, что за нее принимают участники мероприятия) и устоявшейся советской и постсоветской традицией «осовременивания» Масленицы.

В то же время YouTube и иные новые медиа позволяют частным лицам в ходе праздника создавать и транслировать собственные политические смыслы, принимать непосредственное участие в политической активности

[Burgess, Green 2011: 13]. Происходит процесс, аналогичный описанному Д. Вальдштрейхером [Waldstreicher 1995: 38]: циркуляция патриотической идеологии происходит в результате взаимодействия между сообществами, проводящими патриотические праздники на локальном уровне, и медиа, воспроизводящими сообщения об этих праздниках — и тем самым стимулирующими повторение этих мероприятий в других сообществах. Именно это произошло с «антисанкционной» Масленицей: растиражированные СМИ сообщения стали причиной возникновения ряда вернакулярных практик и фольклорных текстов, описывающих отношение их носителей к современному патриотическому дискурсу.

Интернет-источники

- Берсенева 2015 — *Берсенева Е.* Никто чучело Обамы не сжег. И зря... [Запись в «Живом журнале»]. 2015. 24 февр. URL: <http://bers37.livejournal.com/755229.html>.
- Кильмаматова 2009 — *Кильмаматова Н.* Вместе с масленицей сожгли и кризис // Одинцово. Инфо: Независимый интернет-портал. 2009. 2 марта. URL: <http://www.odintsovo.info/news/?id=21262>.
- Мероприятия 2015 — Мероприятия // Официальный сайт профкома студентов ФГБОУ ВО «ПГУ» [Орел]. [2015]. URL: <http://www.profcom-guunpk.ru/studencheskaya-zhizn/meropriyatiya>.
- Мечта 2016 — Горит Обама. Масленица. Ступино. П/Л Мечта. 12.03.2016: [Видеозапись в группе «ВКонтакте»] // П/Л «Мечта» Ступинский район. 2016. 13 марта. URL: https://vk.com/video-105382187_456239019?list=ed19a87ea2b02e7ce4.
- Нетипичный Киров 2016 — В Кирове вместо Масленицы хотят сжечь Обаму // Нетипичный Киров. 2016. 1 марта. URL: <http://netotkirov.ru/node/204>.
- Профком 2015 — [Комментарии к записи в соц. сети «ВКонтакте»] // Профком студентов ОГУ имени И. С. Тургенева. 2015. 18 февр. URL: <https://vk.com/profcomorel>.
- Пупышева 2007 — *Пупышева Н.* Студенческая масленица // Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова. 2007. 27 февр. URL: http://www.msu.ru/news/studencheskaya_maslenitsa.html.
- Серебрякова 2016 — *Серебрякова В.* Масленица на лабутенах: [Запись в соц. сети «ВКонтакте»]. 2016. 31 марта. URL: https://vk.com/vserebryakova89?z=photo225629103_411343287%2Fwall225629103_450.
- РИАМО 2016 — Арт-объекты, знаменующие начало весны, появятся в парках Москвы на Масленицу // Региональное информационное агентство Московской области. 2016. 11 марта. URL: http://riamo.ru/happen_news_moscow/20160311/620815880.html.
- Яшенков 2015 — *Яшенков А.* Масленица и Барак Обама: [Видеозапись в соц. сети «ВКонтакте»]. 2015. 23 февр. URL: https://vk.com/video8517974_170961702.
- admin 2011 — *admin.* Праздник «Проводы русской зимы» // Парус надежды. 2011. 4 марта. URL: <http://www.parus-nad.ru/prazdnik-provody-russkoj-zimy>.
- Andrey Kharitonov 2015 — *Andrey Kharitonov.* #масленица#чучело#обама#гори: [Видеозапись на YouTube]. 2015. 22 марта. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=TVHyKOCQEYI>.
- juve99 2016 — *juve99.* [запись в «Живом журнале»]. 2016. 13 марта. URL: <http://juve99.livejournal.com/1497248.html>.

- maksim_bulygin 2016 — *maksim_bulygin*. Горит тв: [Запись в соц. сети Instagram. com]. 2016. 12 марта. URL: https://www.instagram.com/p/BC3FQY5scpo/?fb_action_ids=1171455396221365&fb_action_types=instapp%3Alike&fb_ref=ogexp&fb_source=other_multiline&action_object_map=%5B1050143318379396%5D&action_type_map=%5B%22instapp%3Alike%22%5D&action_ref_map=%5B%22ogexp%22%5D.
- sarglobalnews 2016 — *sarglobalnews*. [Запись в соц. сети Twitter.com]. 2016. 11 марта. URL: <https://twitter.com/sarglobalnews/status/708214051957035008>.
- toothless778 2015 — *toothless778*. Бар ракобама / Obama is fired: [Видеозапись на YouTube]. 2015. 22 февр. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=YHVCbuiKzRA>.
- Underground Technology 2015 — *Underground Technology*. Масленица с Президентом Обамой! 44 презедент америки в Огне: [Видеозапись на YouTube]. 2015. 22 февр. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=QDfCdix5LL8>.

Литература

- Азарова 2011 — *Азарова П. Е.* Феномен антипраздника в советской массовой культуре 1920-х — середины 1930-х годов // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер. «История, филология». 2011. Т. 10. Вып. 10. С. 120–124.
- Алексеевский 2004 — *Алексеевский М. Д.* Советские праздники в русской деревне: к постановке проблемы // Комплексное собирание, систематика, экспериментальная текстология. Вып. 2: Материалы VI Междунар. школы молодого фольклориста (22–24 ноября 2003 года) / Отв. ред. В. М. Гацак, Н. В. Дранникова. Архангельск: Поморский ун-т, 2004. С. 162–169.
- Байбурин 1993 — *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.
- Ваняшова 1969 — *Ваняшова А.* Веселье на сельских улицах // Правда: [газ.]. 1969. 24 февр.
- Васильев 2011 — *Васильев М. И.* Традиции новгородской масленицы и современные формы празднования // Культурное обозрение: Информационно-аналитический сборник. № 3. Великий Новгород: [б. и.], 2011. С. 93–103.
- Вересаев 1926 — *Вересаев В. В.* Об обрядах старых и новых. М.: Новая Москва, 1926.
- ВЦИОМ 2014 — Красна масленица блинами // ВЦИОМ. № 2526. 2014. 27 февр. URL: <http://infographics.wciom.ru/theme-archive/society/religion-lifestyle/holidays-customs/article/krasna-maslenica-blinami.html>.
- ВЦИОМ 2016 — Весенние обряды: от масленицы до поста // ВЦИОМ. № 3055. 2016. 10 марта. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115611>.
- Годунов 2015 — *Годунов К. В.* Образы врагов революции в праздновании годовщины Октября: сожжение изображений противников (1918–1920) // Вестник Пермского университета. Сер. «История». 2015. Вып. 2. С. 104–112.
- Горин 2015 — *Горин Д. Г.* От карнавала к литургии: мотивы атеистической космогонии в главном советском празднике // Неприкосновенный запас. 2015. № 2. С. 78–88.
- Дианова 2007 — *Дианова Е. В.* Советские праздники 1920-х годов и центры традиционной культуры Карелии // Рябининские чтения-2007: Материалы V науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера / Ред. кол.: Т. Г. Иванова (отв. ред.) и др. Петрозаводск: [б. и.], 2007. С. 30–32.

- Дукельский 1999 — Дукельский В. Не жизнь, а масленица // Известия: [газ.]. 1999. 19 февр. С. 5.
- Жидкова 2012 — Жидкова Е. Советская гражданская обрядность как альтернатива обрядности религиозной // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4 (30). С. 408–429.
- Зайцева 2008 — Зайцева Е. А. Фольклор монастырской и околмонастырской среды (по материалам экспедиции 2005–2007 гг. в Александровский р-н Владимирской области) // Фольклор малых социальных групп: Традиции и современность. Сб. ст. / Сост. А. С. Каргин, А. В. Костина. М.: ГРЦРФ, 2008. С. 281–285.
- Захаров 2011 — Захаров В. И. Борьба с православными праздниками в Брянской губернии в первое десятилетие советской власти (1917–1927 гг.) // Вестник Брянского государственного университета. 2011. № 2. С. 56–60.
- Келли, Сиротинина 2008 — Келли К., Сиротинина С. С. «Было непонятно и смешно»: праздники последних десятилетий советской власти и восприятие их детьми // Антропологический форум. № 8. 2008. С. 258–299.
- Кометчиков 2014 — Кометчиков И. В. Советские праздники и обряды на селе Центрального Нечерноземья 1945 — начала 1960-х гг.: распространение и рецепция населением // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 2. Ч. 2. С. 98–106.
- Красная масленица 1923 — Красная масленица // Известия: [газ.]. 1923. 14 дек. С. 4.
- Кустова 2015 — Кустова Э. М. Советский праздник 1920-х годов в поисках масс и зрелищ // Неприкосновенный запас. 2015. № 2. С. 57–77.
- Малышева 2005 — Малышева С. Ю. Советская праздничная культура в провинции: пространство, символы, исторические мифы (1917–1927). Казань: Рутен, 2005.
- Мороз 2001 — Мороз Е. Л. Язычники в Санкт-Петербурге // Неоязычество на просторах Евразии / Сост. В. А. Шнирельман. М.: Библ.-богосл. ин-т св. ап. Андрея, 2001. С. 38–55.
- Носова 1969 — Носова Г. А. Картографирование русской масленичной обрядности (на материалах XIX — начала XX века) // Советская этнография. 1969. № 5. С. 45–56.
- О христианском празднике 1984 — О христианском празднике «пасха» и новых советских праздниках и обрядах: Методический материал в помощь пропагандисту. М.: Знание, 1984.
- Орел 1970 — Орел М. Народом принято // Советская культура: [газ.]. 1970. 31 марта. С. 2.
- Понедельченко 2013 — Понедельченко Л. О. Мировоззренческий аспект изменения современной системы питания жителей г. Новосибирска (на примере этнографического праздника «Масленица») // Баландинские чтения. 7. Новосибирск: [Новосибирская гос. архитектурно-худож. академия; Музей истории архитектуры Сибири], 2013. С. 67–69.
- Разгонов 1968 — Разгонов С. Маслена // Советская культура: [газ.]. 1968. 16 марта. С. 2.
- Савельев 1997 — Савельев О. Россияне — за сохранение режима // Вечерняя Москва: [газ.]. 1997. 22 марта. Цит. по базе данных «Интегрум».
- Салова 2005 — Салова Ю. Г. Детский праздник в учебном процессе советской общеобразовательной школы 1920-х годов // Образование и общество. 2005. № 4. С. 85–94.
- Сидоров 1964 — Сидоров Д. И. За новые обряды, обычаи и традиции. М.: Знание, 1964.

- Смирнов 1980 — *Смирнов А.* Проводы русской зимы // Праздники, рожденные жизнью. Ярославль: Верхне-волжское книжное изд-во, 1980. С. 200–204.
- Соколова 1978 — *Соколова В. К.* Масленица (ее состав, развитие и специфика) // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции / Отв. ред. И. М. Шептунов. М.: Наука, 1978. С. 48–70.
- Стал традицией 1997 — Стал традицией // Знамя: [газ.; Калуга]. 1997. 11 марта. Цит. по базе данных «Интегрум».
- Тихонова 2014 — *Тихонова Е. Л.* Масленичный комплекс в русской традиционной культуре старожилов Западного Забайкалья // Вестник Бурятского государственного университета. 2014. Т. 10. Вып. 1. С. 228–233.
- Ткаченко 1990 — *Ткаченко В.* Широкая масленица // Правда: [газ.]. 1990. 25 февр. С. 1.
- Хвостова 2010 — *Хвостова Г. И.* Использование социалистической обрядности для преодоления религиозности населения // Неприкосновенный запас. 2010. № 5. С. 127–138.
- Хотите верить 1997 — Хотите верить... // Молот: [газ.; Ростов-на-Дону]. 1997. 28 февр. Цит. по базе данных «Интегрум».
- Шаповалов 2011 — *Шаповалов С. Н.* «Осовечивание» религиозных праздников в 1920-е гг. // Теория и практика общественного развития. 2011. № 4. С. 246–249.
- Шмелева 1995 — *Шмелева М. Н.* Сезонные праздники. Новое и традиционное // Русские народные традиции и современность / Ред. Т. А. Листова. М.: Наука, 1995. С. 259–282.
- Шнирельман 2001 — *Шнирельман В. А.* Перун, Сварог и другие: русское неоязычество в поисках себя // Неоязычество на просторах Евразии / Сост. В. А. Шнирельман. М.: Библ.-богосл. ин-т св. ап. Андрея, 2001. С. 10–38.
- Штырков 2011 — *Штырков С. А.* Советские корни этнического традиционализма: случай Северной Осетии // Неприкосновенный запас. 2011. № 4. С. 66–79. Цит. по электрон. версии. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2011/4/sh7.html>.
- Ягафова 2010 — *Ягафова Е. А.* Чуваши в межэтническом взаимодействии в Закамье // Этнографическое обозрение. 2010. № 6. С. 35–53.
- Яковлев 2005 — *Яковлев А. А.* Святочные и масленичные традиции на Рудном Алтае в XX в. (по материалам полевых исследований Восточно-Казахстанского областного этнографического музея) // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы междунар. науч.-практ. конф. Вып. 6 / Под ред. М. А. Демина, Т. К. Щегловой. Барнаул: Изд-во Барнаул. гос. пед. ун-та, 2005. С. 143–147.
- Burgess, Green 2011 — *Burgess J., Green J.* YouTube. Online video and participatory culture. Cambridge: Polity Press, 2011.
- Santino 2009 — *Santino J.* The ritualesque: Festival, politics, and popular culture // Western Folklore. Vol. 68. No. 1. 2009. P. 9–26.
- Snow 1825 — *Snow C. H.* A history of Boston, the metropolis of Massachusetts, from its origin to the present period: With some account of the environs. Boston: A. Bowen, 1825.
- Waldstreicher 1995 — *Waldstreicher D.* Rites of rebellion, rites of assent: Celebrations, print culture, and the origins of American nationalism // Journal of American History. Vol. 82. No. 1. 1995. P. 37–61.

A HOLIDAY AS POLITICAL STATEMENT: *MASLENITSA* (SHROVETIDE) AGAINST SANCTIONS

Radchenko, Daria A.

PhD (Candidate of Science in Culture Studies)

Research Fellow, Centre of Applied Urban Studies, Moscow School of Social and Economic Sciences

Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82

Tel.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: darya_radchenko@mail.ru

Abstract. Actualization of “traditional” forms has for decades been characteristic for Soviet and post-Soviet public festivities. Among them is the burning of modernized *Maslenitsa* (Shrovetide) effigies, which allows one both to preserve the semantics of destroying evil and to develop a comical playful effect of the activity. For years, burning the *Maslenitsa* has been an institutionally organized event. In the 2010s, however, the practice significantly changed: Shrovetide becomes a more private family or small group holiday, in which activities are not limited to feasting but include burning the effigy. These vernacular festivities quite often turn into ironic political performances, when people burn effigies of crisis or of an external enemy. In 2015/2016 this was US president Barack Obama, who was presumably responsible for anti-Russian economic sanctions. In this paper we discuss the history of such developments in this festive practice and problematize the message and the addressing of it as a political statement.

Keywords: Shrovetide, holiday, political carnival, effigy, economical sanctions

References

- Alekseevskii, M. D. (2004). Sovetskie prazdniki v russkoi derevne: k postanovke problemy [Soviet holidays in the Russian village: Setting the problem]. In V. M. Gatsak, N. V. Dranikova (Eds.). *Kompleksnoe sobiranie, sistematika, eksperimental'naia tekstologiya. Vypusk 2: Materialy VI Mezhdunarodnoi shkoly molodogo fol'klorista (22–24 noiabria 2003 goda)* [Complex collection, systematization, experimental textology. Vol. 2: Materials of the VIth International School of Young Folklorists], 162–169. Arkhangelsk: Pomorskii un-t, 2004. (In Russian).
- Azarova, P. E. (2011). Fenomen antiprazdnika v sovetskoi massovoi kul'ture 1920-kh — sereдинy 1930-kh godov [The phenomenon of the anti-holiday in Soviet mass culture during the 1920-s — mid-1930s]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta* [Vestnik of Novosibirsk State University]. Ser. *Istoriia, filologiya* [History, Philology], 10 (10), 120–124. (In Russian).

- Baiburin, A. K. (1993). *Ritual v traditsionnoi kul'ture. Strukturno-semanticheskii analiz vostochnoslavianskikh obriadov* [Ritual in traditional culture. Structural-semantic analysis of East-Slavic rites]. St. Petersburg: Nauka. (In Russian).
- Burgess, J., Green, J. (2011). *YouTube. Online video and participatory culture*. Cambridge: Polity Press.
- Dianova, E. V. (2007). Sovetskie prazdniki 1920-kh godov i tsentry traditsionnoi kul'tury Karelii [Soviet holidays of the 1920s and centres of traditional culture of Karelia]. In T. G. Ivanova et al. (Eds.). *Riabininskie chteniia-2007: Materialy V nauchnoi konferentsii po izucheniiu narodnoi kul'tury Russkogo Severa* [Ryabinin Readings-2007: Materials of the Vth scholarly conference on studies of folk culture of the Russian North], 30–32. Petrozavodsk: [n. p.]. (In Russian).
- Dukel'skii, V. (1999, February 19). Ne zhizn', a maslenitsa [Life is just like Pancake Week]. *Izvestiia* [News], 5. (In Russian).
- Godunov, K. V. (2015). Obrazy vragov revoliutsii v prazdnovanii godovshchiny Oktiabria: sozhzhenie izobrazhenii protivnikov (1918–1920) [Images of revolution's enemies in festivities of the October Anniversary: Burning the effigies of opponents]. In *Vestnik Permskogo universiteta* [Perm University Review]. Ser. *Istoriia* [History], 2015(2), 104–112. (In Russian).
- Gorin, D. G. (2015). Ot karnavala k liturgii: motivy ateisticheskoi kosmogonii v glavnom sovetskom prazdnike [From carnival to liturgy: Motives of atheistic cosmogony in main Soviet holiday]. *Neprikosnovennyi zapas* [NZ: Debates on Politics and Culture], 2015(2), 78–88. (In Russian).
- Iagafova, E. A. (2010). Chuvashi v mezhetnicheskom vzaimodeistvii v Zakam'e [The Chuvash people in cross-ethnic relations in Trans-Kama region]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnography Review], 2010(6), 35–53. (In Russian).
- Iakovlev, A. A. (2005). Sviatochnye i maslenichnye traditsii na Rudnom Altae v XX v. (po materialam polevykh issledovaniu Vostochno-Kazakhstanskogo oblastnogo etnograficheskogo muzeia) [Christmastide and Shrovetide traditions in Rudny Altai in the 20th Century (Based on materials of field research at the East-Kazakhstan Regional Ethnographic Museum)]. In M. A. Demin, T. K. Shcheglova (Eds.). *Etnografiia Altaia i sopredel'nykh territorii: Materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Ethnography of Altai and neighbouring territories: Materials of an international scientific-practical conference], no. 6, 143–147. Barnaul: Izdatel'stvo Barnaul'skogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. (In Russian).
- Kelli, K., Sirotinina, S. S. (2008). “Bylo neponiatno i smeshno”: prazdniki poslednikh desiatiletii sovetskoi vlasti i vospriiatie ikh det'mi [“I didn't understand, but it was funny”: Soviet state festivals through the eyes of children]. *Antropologicheskii forum* [Forum for Anthropology and Culture], 8, 258–299. (In Russian).
- Khotite ver'te... (1997, February 28) [Believe if you wish...]. *Molot* [Hammer]. (In Russian).
- Khvostova, G. I. (2010). Ispol'zovanie sotsialisticheskoi obriadnosti dlia preodoleniia religioznosti naseleniia [Using Socialist rites to overcome the religiosity of the people]. *Neprikosnovennyi zapas* [Debates on Politics and Culture], 2010(5), 127–138. (In Russian).
- Kometchikov, I. V. (2014). Sovetskie prazdniki i obriady na sele Tsentral'nogo Nechernozem'ia 1945 — nachala 1960-kh gg.: rasprostranenie i retseptsii naseleniem [Soviet holidays and rites in the villages of the Non-Black Earth Belt during 1945 — early 1960s: Transmission and reception by the locals]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i iuridicheskie nauki, kul'turologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Law Sciences, Culturology and Study of Art], 2014(2, part 2), 98–106. (In Russian).

- Krasnaia maslenitsa [Red *Maslenitsa*] (1923, December 14). *Izvestiia* [News], 4. (In Russian).
- Kustova, E. M. (2015). Sovetskii prazdnik 1920-kh godov v poiskakh mass i zrelishev [Soviet holidays in the 1920s in search for masses and pageantry]. *Neprikosnovennyi zapas* [NZ: Debates on Politics and Culture], 2015(2), 57–77. (In Russian).
- Malysheva, S. Iu. (2005). *Sovetskaia prazdnichnaia kul'tura v provintsii: prostranstvo, simvol, istoricheskie mify (1917–1927)* [Soviet festive culture in the provinces: Space, symbols, historical myths (1917–1927)]. Kazan: Ruten. (In Russian).
- Moroz, E. L. (2001). Iazychniki v Sankt-Peterburge [Pagans in Saint-Petersburg]. In V. A. Shnirel'man (Ed.). *Neoiazychestvo na prostorakh Evrazii* [New-Age Paganism in Eurasia], 38–55. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sviatogo apostola Andreia. (In Russian).
- Nosova, G. A. (1969). Kartografirovaniie russkoi maslenichnoi obriadnosti (na materialakh XIX — nachala XX veka) [Mapping of Russian Maslenitsa rites (based on materials from the XIXth — early XXth century)]. *Sovetskaia etnografiia* [Soviet Ethnography], 1969(5), 45–56. (In Russian).
- O khristianskom prazdnike "paskha" i novykh sovetskikh prazdnikakh i obriadakh: Metodicheskii material v pomoshch' propagandistu [On the Christian holiday of «Easter» and new Soviet holidays and rituals: Methodical materials for propagandists] (1984). Moscow: Znanie. (In Russian).
- Orel, M. (1940, March 31). Narodom priniato [Accepted by the people]. *Sovetskaia kul'tura* [Soviet Culture], 2. (In Russian).
- Ponedel'chenko, L. O. (2013). Mirovozzrencheskii aspekt izmeneniia sovremennoi sistemy pitaniia zhitelei g. Novosibirska (na primere etnograficheskogo prazdnika "Maslenitsa") [The worldview aspect of the development of contemporary nutrition system of Novosibirsk residents]. *Balandinskie chteniia* [Balandin Readings], no. 7, 67–69. Novosibirsk: [Novosibirskaia gosudarstvennaia arkhitekturno-khudozhestvennaia akademiia Muzei istorii arkhitektury Sibiri]. (In Russian).
- Razgonov, S. (1978, March 16). Maslena [Shrovetide]. *Sovetskaia kul'tura* [Soviet Culture], 2. (In Russian).
- Salova, Iu. G. (2005). Detskii prazdnik v uchebnom protsesse sovetskoi obshcheobrazovatel'noi shkoly 1920-kh godov [Children's holidays in the educational process of Soviet schools in the 1920s]. *Obrazovanie i obshchestvo* [Education and Society], 2005(4), 85–94. (In Russian).
- Santino, J. (2009). The ritualesque: Festival, politics, and popular culture. *Western Folklore*, 68(1), 9–26.
- Savel'ev, O. (1997, March 22). Rossiiane — za sokhranenie rezhima [Russians are in favor of preserving the regime]. *Vecherniaia Moskva* [Evening Moscow]. (In Russian).
- Shapovalov S. N. (2011). "Osovechivanie" religioznykh prazdnikov v 1920-e gg. [Sovietization of religious holidays in the 1920-s]. *Teoriia i praktika obshchestvennogo razvitiia* [Theory and Practice of Social Development], 2011(4), 246–249. (In Russian).
- Shmeleva, M. N. (1995). Sezonnye prazdniki. Novoe i traditsionnoe [Calendar holidays. The new and the traditional]. In T. A. Listova (Ed.). *Russkie narodnye traditsii i sovremennost'* [Russian folk traditions and modern life], 259–282. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Shnirel'man, V. A. (2001). Perun, Svarog i drugie: russkoe neoiazychestvo v poiskakh sebja [Perun, Svarog and others: Russian Neopaganism in search of self]. In V. A. Shnirel'man (Ed.). *Neoiazychestvo na prostorakh Evrazii* [Neopaganism in Eurasia], 10–38. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sviatogo apostola Andreia. (In Russian).

- Shtyrkov, S. A. (2011). Sovetskie korni etnicheskogo traditsionalizma: sluchai Severnoi Osetii [Soviet roots of ethnic traditionalism: the case of Northern Ossetia]. *Neprikosnovennyi zapas* [NZ: Debates on Politics and Culture], 2011(4), 66–79. (In Russian).
- Sidorov, D. I. (1964). *Za novye obriady, obychai i traditsii* [For new rituals, customs and traditions]. Moscow: Znanie. (In Russian).
- Smirnov, A. (1980). Provody russkoi zimy [“Farewell to the Russian Winter” holiday]. *Prazdniki, rozhdennye zhizn'iu* [Holidays that are rooted in life itself], 200–204. Yaroslavl: Verkhnevolzhskoe knizhnoe izdatel'stvo. (In Russian).
- Snow, C. H. (1835). *A history of Boston, the metropolis of Massachusetts, from its origin to the present period: With some account of the environs*. Boston: A. Bowen.
- Sokolova, V. K. (1978). Maslenitsa (ee sostav, razvitie i spetsifika) [Maslenitsa (its composition, development and specifics)]. In I. M. Sheptunov (Ed.). *Slavianskii i balkanskii fol'klor: Genezis. Arkhaika. Traditsii* [Slavic and Balkan folklore: Genesis. Archaics. Traditions], 48–70. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Stali traditsiei [They became a tradition] (1996, March 11). *Znamia* [Banner]. (In Russian).
- Tikhonova, E. L. (2014). Maslenichnyi kompleks v russkoi traditsionnoi kul'ture starozhilov Zapadnogo Zabaikal'ia [Shrovetide complex in Russian traditional culture of long-term residents in Western Transbaikalia]. *Vestnik Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta* [Buriatia State University Bulletin], 10(1), 228–233. (In Russian).
- Tkachenko, V. (1990, February 25). Shirokaia maslenitsa [Pancake Day]. *Pravda* [Truth], 1. (In Russian).
- Vaniashova, A. (1969, February 24). Vesel'e na sel'skikh ulitsakh [Merriment on village streets]. *Pravda* [Truth]. (In Russian).
- Vasil'ev, M. I. (2011). Traditsii novgorodskoi maslenitsy i sovremennye formy prazdnovaniia [Traditions of Novgorod Maslenitsa and contemporary forms of celebration]. *Kul'turnoe obozrenie: Informatsionno-analiticheskii sbornik* [Culture review: Informational and analytical paper collection], no. 3, 93–103. Veliky Novgorod: [n. p.]. (In Russian).
- Veresaev, V. V. (1926). *Ob obriadakh starykh i novykh* [On the old and the new rites]. Moscow: Novaia Moskva. (In Russian).
- Krasna maslenitsa blinami [Pancakes make the Shrovetide] (2014, February 27). *VTsIOM* [Russia Public Opinion Research Centre], no. 2526. Retrieved from <http://infographics.wciom.ru/theme-archive/society/religion-lifestyle/holidays-customs/article/krasna-maslenica-blinami.html>. (In Russian).
- Vesennie obriady: ot maslenitsy do posta [Spring rites: From Shrovetide to Lent] (2016, March 10). *VTsIOM*, no. 3055. Retrieved from <http://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115611>. (In Russian).
- Waldstreicher, D. (1995). Rites of rebellion, rites of assent: Celebrations, print culture, and the origins of American nationalism. *Journal of American History*, 82(1), 37–61.
- Zaitseva, E. A. (2008). Fol'klor monastyrskoi i okolomonastyrskoi sredy (po materialam ekspeditsii 2005–2007 gg. v Aleksandrovskii r-n Vladimirskoi oblasti) [Folklore of the monastery and close circles (based on findings of the 2005–2007 expedition to the Alexandrov district of Vladimir region)]. In A. S. Kargin, A. V. Kostina (Eds.). *Fol'klor mal'kh sotsial'nykh grupp: Traditsii i sovremennost'* [Folklore of small social groups: Traditions and current situation], 281–285. Moscow: GRTsRF.

- Zakharov, V. I. (2011). Bor'ba s pravoslavnyimi prazdnikami v Brianskoï gubernii v pervoe desiatiletie sovetsoï vlasti (1917–1927 gg.) [Fighting against Orthodox holidays in Bryansk province during the first decade of Soviet rule (1917–1922)]. *Vestnik Brianskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bryansk State University Bulletin], 2011(2), 56–60. (In Russian).
- Zhidkova, E. (2012). Sovetskaia grazhdanskaia obriadnost' kak al'ternativa obriadnosti religioznoi [Soviet civil rituals as alternative to religious rituals]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [Religion and Church in Russia and Worldwide], 2012(3–4), 408–429. (In Russian).
- RADCHENKO, D. A. (2016). A HOLIDAY AS POLITICAL STATEMENT: *MASLENITSA* (SHROVETIDE) AGAINST SANCTIONS. *SHAGI / STEPS*, 2(4), 265–291

И. С. ДУШАКОВА

Душакowa Ирина Сергеевна
*аспирант, научный сотрудник, Центр этнологии,
Институт культурного наследия Академии наук Молдовы
Молдова, 2002, Кишинев, бул. Штефан чел Маре, 1
Тел.: +(373) 22-260-960
E-mail: dusacova@gmail.com*

ПАМЯТЬ И ЗАБЫВАНИЕ В РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ТЕРРИТОРИЙ В ИНТЕРНЕТ-СМИ

Аннотация. Рассмотрена репрезентация территорий в текстах культурной тематики СМИ. Для анализа привлекаются тексты из молдавских медийных источников (самопрезентация), а также из российских (репрезентация «другого»), опубликованные в период с января 2011 по декабрь 2015 г. На данном материале проанализированы репрезентации городов (на примере городов Гагаузии), страны (Молдова в российских СМИ), регионов (условные «Восток» и «Запад»). Выявлены такие узловые точки репрезентации территорий в СМИ, как историческая память, сохранение культуры и языка, полиэтничность пространств, а также точки, общие для двух из трех указанных уровней: спортивная и религиозная тематика для городов и страны, границы «Запада» и «Востока» для уровня страны и региона.

Ключевые слова: репрезентация, дискурс-анализ, медийные каналы коммуникации, территория, политизация

Исследование формирования и содержания коллективных представлений сегодня осуществляется в рамках различных направлений, включая media studies, поскольку медиа оказывают непосредственное влияние на механизмы массового производства и воспроизводства информации [Colapinto, Benecchi 2014: 219; Taylor, Perry 2005; Селиванов 2012: 163; Эриксен 2012: 124], и «после того как коммуникативная память целиком переходит в память культурную, именно СМИ становятся необходимой опорой для сохранения памяти» [Ассман 2014: 270]. При этом интересной представляется перспектива анализа репрезентации в СМИ связи коллективной памяти с пространством, поскольку «в современном историческом сообществе господствует убеждение, что любому обществу необ-

© И. С. ДУШАКОВА

ходимо, чтобы каждый его участник чувствовал неразрывную связь с прошлым и включал себя в историческое, аксиологическое и географическое пространство как своей страны, так и мира в целом» [Савельева, Полетаев 2008: 19]. Эта проблема рассматривалась с разных перспектив. Проводились прикладные исследования в области брендинга территорий [Dinnie 2011; Малькова, Тишков 2012]. А. Ф. Филиппов, обращаясь к социологии пространства, убедительно продемонстрировал актуальность и неполную разработанность темы пространства в социальных науках, а также тесную связь данной проблематики с идентификацией «своего» общества [Филиппов 2008]. Д. Янов в рамках интерпретативного политического анализа (interpretive policy analysis) говорила о трактовке «физических артефактов», в том числе застроенного пространства (built space), как о «медийных» каналах коммуникации [Yanow 2015]. Вопрос о связи памяти, текста и места ставился в работах [Йейтс 1997; Трубина 2000; Шеманов 2012] и др. Последняя постановка вопроса заставляет нас обращаться к СМИ, поскольку они зачастую реализуют эту связь, выступая в качестве «медиума, обеспечивающего коммуникативные операции» [Луман 2005: 9–10].

Необходимо, однако, учитывать, что медиа не только транслируют информацию, но и определяют тематику передаваемых новостей и выполняют роль форума для общения [Bird 2007; Bird, Baber 2007]. Кроме того, сам процесс отбора фактов является механизмом принуждения [Chilton, Schäffner 1997: 212–213], а в случае работы с медиа как с источником информации необходимо осознавать, что они создают узкие рамки восприятия при формировании повестки дня [Moore et al. 2011: 5–9]. В рамках дискурс-анализа такое явление можно объяснить через понятие «дискурсивной области» по Э. Лакло и Ш. Муфф, под которым понимают «резервуар для “добавочных значений”, возникающих в артикуляционной практике, то есть значений, которые имеет или имел каждый знак, но которые исключены определенным дискурсом ради создания единства значений» [Йоргенсен, Филлипс 2008: 57]. Такой подход дополняется разработками в области этнометодологии, в рамках которой введено понятие индексичности, трактуемое как «конкретность, соотносимость с ситуацией, зависимость от контекста определенных выражений» [Соколовский 2001: 39], а также в области лингвистики через описание влияния контекста на понимание текстов [ван Дейк 2000: 18; ван Дейк, Кинч 1988].

Таким образом, представления, транслируемые СМИ, ограничены благодаря включению в дискурс и трактуются в зависимости от контекста. Избежать этого ограничения невозможно, поскольку событие не может передаваться в медийных сообщениях в своей первоначальной форме, оно становится значимым тогда, когда транслируется в формах дискурса, характерного для того или иного канала СМИ [Hall 1980: 129]. Кроме того, Дж. Шерцер отмечал, что «процесс структурирования дискурса есть локус взаимодействия языка и культуры», а «дискурс является воплощением, фильтром, создателем, воссоздателем и передатчиком культуры» [Sherzer 1987: 306].

Этот вопрос выводит нас на проблему того, что транслируется по медийным каналам, поскольку медиа во многом являются «фильтром», который определяет ряд коллективных представлений и в некоторых случаях может создавать эффект дополненной реальности [Идлис 2007].

В целом, исходя из всех обозначенных подходов, мы можем утверждать, что СМИ могут выполнять следующие функции: 1) определять повестку дня, интенсивно освещая одни события и не освещая другие, и таким образом формировать коллективные представления; 2) служить каналом передачи информации, разделяемой некоторой общностью людей; 3) служить для хранения коллективной памяти.

При этом важно обозначить, что на вопрос о связи между транслируемой СМИ информацией и эффектом, которого они достигают, невозможно ответить только при помощи анализа текстов. Ответ на этот вопрос требует, на наш взгляд, сопоставления результатов текстового анализа, выявляющего, что транслируют СМИ, с результатами опросов и интервью о том, какие из транслируемых представлений являются «работающими» и актуальными.

В рамках данной статьи мы ставим перед собой лишь задачу выявить, что именно транслирует СМИ, надеясь в будущем сопоставить результаты этого исследования с исследованиями полевыми.

Нами был проведен дискурс-анализ медийных текстов в период с января 2011 г. по декабрь (включительно) 2015 г. по следующей схеме.

1. Репрезентация городов Автономного территориального образования Гагаузия в гагаузских медиа (самопрезентация¹, город) по материалам ведущего новостного портала, находящегося в первой пятерке Google по запросу «новости Гагаузии» (Gagauzinfo.md), а также официального сайта гагаузского города Чадыр-Лунга (Ceadir-lunga.md).

2. Репрезентация Молдовы в российских СМИ (репрезентация «другого», страна) по материалам российских газет «Известия» и «Новая газета» (которые имеют печатную и электронную версии), придерживающихся разных политических взглядов. Данный блок содержит значительно меньшее количество публикаций, поскольку интерес к Молдове в проанализированных изданиях стабильно не очень высокий.

3. Репрезентации Запада и Востока в молдавских СМИ (смешанная репрезентация, регион) по материалам популярных информационных агентств Молдовы Enews.md и Pan.md. Статьи этого блока также не очень многочисленны, однако почти все они содержат информацию о культуре, хотя и в политизированной форме. Некоторые тексты, попавшие в выборку, не представляют оригинальный контент и полностью или частично копируют тексты других изданий, зачастую российских.

¹ О соотношении презентации и самопрезентации, о возможности представить себя в медийном пространстве и о неравенстве в распределении как информации, так и технических средств, обеспечивающих ее производство и потребление, см.: [Hamelink 2013: 143–145; Bird 2002: 131; Padovani 2005].

Стоит отметить относительность выделенных территориальных категорий, так как в различных текстах они могут определяться и функционировать по-разному. Неоднозначной в данном разделении выступает категория региона. Так, Е. В. Головнева, прослеживая концептуализацию понятия *регион* в различных дисциплинах, отмечает его размытость и многочисленные варианты трактовки: «от масштабных теоретических повествований о пространстве (невозможном без регионов) до детального специфически местного соотношения сил в развитии того или иного региона» [Головнева 2014: 48]. В нашем случае под *регионом* понимается максимально широкая территория, воспринимаемая как целое. Однако при таком подходе связующей идеей, как показал анализ медийных текстов, становится политика, что приводит к политизации всей информации, связанной с регионом. Кроме того, в публичном дискурсе (*policy discourse*) разделение по оси «Восток — Запад» (в рассматриваемом случае это реализуется как противопоставление «Запад» и «не-Запад») не имеет отношения к географии [Yanow, van der Naar 2013: 22–24]. Потому анализ текстов по указанным категориям также может обрисовать границы заданных в исследовании территорий.

Проведенный анализ показал, что во всех случаях культурная тематика затрагивает следующие области.

Историческая память, включающая память о Первой мировой войне (на уровне города), о Великой Отечественной войне (на уровне страны) и о «холодной войне» (на уровне региона) или противостояние «Россия — Запад» (более мягкая форма, чем холодная война). Эта часть информации выполняет в первую очередь функции маркирования своего—чужого. Так, на уровне страны Молдова как страна-участница Великой Отечественной войны попадает в сообщениях российских СМИ в категорию «свои», при том что в целом российские публикации, посвященные Молдове, несут негативные коннотации. Интересно, что «Новая газета» публикует тексты, в которых вполне отчетливо прослеживается осознание работы этого механизма:

Дальше выяснилось, что самое мощное воздействие георгиевская ленточка оказывает даже не в России, а в таких странах, как Украина, Молдова, в сопредельных странах. То есть там, где есть раскол, где есть спор по поводу идентичности, памяти [Липский 2015].

При этом высказывания кишиневских политиков о том, что в Великой Отечественной войне Молдова является проигравшей стороной, вызывают критику и переносят Молдову в категорию «чужой». Анализ гагаузских СМИ показывает, что данная тематика эксплуатируется Гагаузией для того, чтобы противопоставить автономии республике в целом:

Депутат парламента, председатель Союза ветеранов Молдовы Алла Мироник подвергла критике решение примэрии Кишинева² о запрете празднования Дня победы на центральной площади страны. «Кто посмел сказать, что 9 мая это не День победы, а день Европы? Мы должны объединяться, чтобы не допускать подобных вещей в дальнейшем», — заявила Алла Мироник [Представительство 2013].

Похожую смену валентности в дихотомии «свой—чужой» можно наблюдать при переходе от уровня страны к уровню региона, поскольку ряд стран, которые выступали союзниками в Великой Отечественной войне, в «холодной войне» оказались противниками. При этом важно отметить, что в данном случае указанные дискурсивные практики касаются именно стран, а не этнических групп, что неоднократно подчеркивается в СМИ на всех анализируемых территориальных уровнях. Этот способ репрезентации коррелирует с результатами исследования Института социологии РАН, согласно которым наибольшую антипатию среди россиян вызывают этнонациональные группы, негативный опыт взаимодействия с которыми сформировался не более чем за последние 20 лет [Бараш 2012: 92–93]. В отношении государства вопрос маркирования «свой—чужой» решается отнесением Молдовы к условному геополитическому Западу или Востоку (под которым в анализируемых изданиях подразумевается в большинстве случаев Россия):

В Молдове решаются не политические, а геополитические вопросы. В день парламентских выборов 28 ноября на кон будет поставлено будущее страны: Молдова, над которой висят дамоклов меч, выберет между прошлым и будущим, между Востоком и Западом. Европейская направленность, продвигаемая нынешними властями, поставлена под угрозу [Дунгачиу 2010].

Интересно в этом контексте выстраивание своей линии исторической памяти городом Чадыр-Лунга. Репрезентация исторического прошлого в данном случае происходит через освещение не только хода сражений и жизни участников Великой Отечественной войны, но и участия жителей города в Первой мировой войне. Этот проект реализуется с 2014 г., когда 11 ноября в городе был открыт обелиск памяти павшим в Первой мировой войне — этому событию было посвящено сразу несколько публикаций на двух анализируемых сайтах. Так, официальный сайт Чадыр-Лунги освещает это событие, подчеркивая его уникальность для Молдовы³:

² В течение нескольких последних лет 9 мая в Молдове отмечают одновременно День Европы и День победы. Официальный статус обоих праздников постоянно обсуждается на уровне правительства, а мэрия (*primăria*) столицы также принимает решения о распределении публичного пространства для каждого из праздников. Зачастую население страны воспринимает это в глубоко политизированной форме: День Европы ассоциируется с внешнеполитическим курсом евроинтеграции, а празднование Дня победы воспринимается как советское наследие и ассоциируется с налаживанием дружеских отношений с Россией. Отрицание Дня Европы или Дня победы становится способом выражения политической позиции.

³ Орфография и пунктуация источников здесь и далее сохранены.

11 ноября 2014 г. в городе состоялось историческое событие — торжественное открытие памятного знака (обелиска), павшим в Первой мировой войне. Решение об установке в г. Чадыр-Лунга памятного знака принято по инициативе Общественного объединения ИКЦ «Диалог» (руководитель Капанжи С. Н.) и при поддержке Примирии и Городского Совета. Стоит отметить, что это первый и единственный в истории Молдовы памятный знак в честь участников Первой мировой войны 1914–1918 гг. (Ceadir-lunga.md, 12.11.2014)⁴.

Несколько публикаций, посвященных установке того памятника, появляются и на новостном портале «Гагауз-инфо», но их размещение демонстрирует специфику работы новостных агентств, когда о событии сообщается заблаговременно (публикации о планах открыть этот памятник появляются в сентябре и октябре 2014 г.).

Этот пример показывает совместное функционирование исторического и религиозного дискурсов в СМИ: как отмечено в цитирувавшейся выше публикации, «в память о погибших священнослужителями была проведена памятная литургия» (Там же).

Другой тенденцией, которую можно заметить при переходе от уровня города к уровню страны, является степень персонифицированности информации. Если на уровне города можно встретить сообщения в формате личной истории ветерана, то на уровне страны, как правило, констатируется лишь факт участия страны в войне, а упоминаний об отдельных людях нет. Так, на сайте г. Чадыр-Лунга в публикации, посвященной церемонии 9 мая, упоминаются имена горожан-ветеранов:

В Парке Победы колонну уже ожидали жители, чтобы с цветами, цветными шарами и лентами встретить героев, ветеранов ВОВ: Шишкова А. Г., Королькова В. П., Воробьеву М., Костева А. (Ceadir-lunga.md, 09.05.2014).

Что касается «холодной войны», в начале анализируемого периода она выступает лишь фоном, постепенно актуализируясь и становясь все более значимой при освещении геополитического противостояния по оси «Запад — Восток» (в молдавских СМИ) или «Россия — Запад» (в российских). Например, при освещении протестов, проходивших в Республике Молдова в сентябре 2015 г., «Известия» приводят следующий комментарий эксперта:

Миллиардная кража, то, что правительство сменилось, идет чехарда наверху, несмотря на то что создалась трехпартийная коалиция, — всё равно это вызвало резкую реакцию на Западе. Все понимают, что просто так давать деньги стране, в которой такое происходит, невозможно. Тем более Западу требуются гарантии в том, что политическая ситуация будет более-менее стабильна, ведь это нужно для давления на Россию [Байкова 2015].

⁴ Здесь и далее при цитировании материалов с сайта г. Чадыр-Лунга указываются название сайта и дата публикации.

В молдавских и российских изданиях «холодная война» связывается с потенциальным расширением НАТО в противовес расширению российского влияния или как прямая угроза России:

Конечно, американцы привыкли за последние десятилетия к своей суперроли. Но играют они ее, исходя из собственных интересов, таща европейцев под предлогом евроатлантической солидарности во всяческие авантюры. Или, например, просто в НАТО. С одной-единственной целью: окружения России [Суркова 2013]⁵.

Интересный пример представляет собой Украина, которая до 2014 г. упоминалась в рамках концепта «Восток», а с 2014 г. попала в категорию «Запад», т. е. перешла, судя по сообщениям в молдавских СМИ, из зоны российского в зону западного влияния. В молдавских СМИ этот сюжет оказывается связанным с уже упомянутым противостоянием Запада и Востока или Запада и России. Например, в одном из аналитических материалов, опубликованных на сайте Rap.md, приводится мнение москвича, друга автора текста, с последующим выводом о потере Россией Украины:

Он (друг автора статьи, москвич. — *И. Д.*) сказал так: ну вот, Крым мы приобрели, а Украину потеряли. И он прав. Даже если России удастся провернуть такой же спектакль в Восточной Украине (а там все-таки большинство украинцы, многие из них — русскоязычные, но украинцы), что и в Крыму, и даже посадить Януковича обратно на киевский престол, украинцы никогда не перестанут ненавидеть агрессора [Григорьевс 2015].

В российских же изданиях можно встретить достаточно близкую позицию об отдалении Украины от России одновременно с репрезентацией невозможности ее евроинтеграции:

Харакири Украины, довольно профессионально выполненное евромайданщиками прошедшей весной, отдалило эту замечательную — в прошлом — страну не только от России, но и от Европы. Вопреки оптимистическому щебетанию вашингтонских евроинтеграторов, Европа не спешит открывать себя «Правому сектору», батальону «Азов» и его симпатизантам [Бондаренко 2014].

Кроме того, это противостояние в молдавских изданиях связано с негативным прогнозированием политики Запада в отношении некоторых этнических групп (молдаван, русских) и российского влияния в стране:

С одной стороны, в Лиссабоне Запад торжественно объявляет об окончании эпохи «холодной войны», а с другой стороны, пособи-

⁵ Перепечатка из «Известий». Пример нейтральной публикации в российских СМИ, извещающей об открытии представительства НАТО в Молдове, — [В Молдавии 2015b].

чает укреплению русофобских настроений во временно ставшей «либерально-демократической» Молдове, помогает расшатыванию молдавской государственности в пользу румынских ирредентистов (сторонников воссоздания «Великой Румынии») [Боршевич 2010].

Восток в молдавских изданиях получает диаметрально противоположные оценки: от взаимопонимания до равного обвинения и Востока и Запада в «потребительском отношении» к Молдавии. При этом в публикациях о постоянном расширении влияния НАТО могут встречаться и отсылки к событиям на Украине:

Как рассказал командующий молдавским контингентом полковник Вячеслав Русу, «армии США и Молдавии связаны дружескими отношениями, поэтому ежегодные тактические учения с участием американских военных уже стали традицией». Он отметил, что большинство маневров, в которых принимает участие молдавская сторона, проводятся под эгидой НАТО. Ранее США приветствовали решение властей Молдавии увеличить оборонный бюджет для модернизации армии в связи с украинским кризисом [В Молдавии 2015a].

С событиями на Украине в «Новой газете» тесно связанным оказывается сюжет о Приднестровской Молдавской Республике и ее отношениях с Россией. Эта тема требует отдельного рассмотрения, подробнее мы на ней останавливаться не будем; в качестве примеров для подтверждения этой мысли можно привести публикации [Рачева 2015a; 2015b].

С публикациями, содержащими упоминания о войнах, пересекаются и те, которые репрезентируют «исторически сложившееся партнерство». В данном случае партнерами выступают снова страны, или, как в случае с Чадыр-Лунгой, города-побратимы (например, см. публикации на Seadirlunga.md «Делегация из Чадыр-Лунга побывала в городе-побратиме Костроме» — 12.08.2014, или «У Чадыр-Лунги будет еще один город-побратим» — 12.05.2014), но на разных территориальных уровнях они различаются: в публикациях, репрезентирующих уровень города, можно встретить упоминания Турции, Болгарии, Азербайджана, России; на уровне страны в качестве партнеров выступают Россия и Украина⁶; а на уровне региона такое отношение прослеживается только к России.

Полиэтничность пространств. Утверждение полиэтничности пространств, часто представляемой как сложившаяся исторически ситуация, происходит в рамках двух тенденций.

С одной стороны, репрезентация полиэтничности пространств осуществляется через описание этнокультурных фестивалей, праздников, связанных с этнической культурой той или иной группы, а также через

⁶ Нельзя при этом забывать, что этот уровень репрезентации отражает позицию российских СМИ. Высока вероятность того, что при анализе румынских СМИ мы бы выявили других традиционных стран-партнеров Молдовы.

указание на сосуществование нескольких этнических групп на определенной территории. При этом события подобного рода могут освещаться как местные фестивали, проводимые на территории Гагаузии, так и те, в которых принимают участие гагаузские коллективы. Примером может служить публикация, посвященная V Международному фестивалю тюркоязычных театров «Туганлык», в котором принял участие коллектив чадыр-лунгского театра:

Фестиваль тюркоязычных театров «Туганлык» проводится как яркий и зрелищный праздник сценического искусства республик и стран, сохраняющих высокую театральную культуру, дружбу и добрососедские отношения, основанные на общности культурно-языковых корней и исторической принадлежности к тюркскому миру (Ceadir-lunga.md, 10.08.2012).

Это, однако, в меньшей степени характерно для уровня страны, поскольку этнический состав Молдовы в российских изданиях обычно не репрезентирован, основные различия населения проводятся по родному языку и политическим предпочтениям. Здесь можно проследить сходство с фольклорными текстами, где информация по другой стране не проявляет различий по этническому признаку, а этническая дифференциация осуществляется уже на уровне региона [Неклюдов 2004: 44].

С другой стороны, ряд статей проблематизирует различие этнических групп. В большей степени это характерно для уровней города (различение болгар и гагаузов) и региона (различение молдаван и румын)⁷, что связывают с тенденцией к возрастающему взаимному влиянию соседствующих групп. Что же касается уровня страны, здесь представлено разделение населения страны по политическим убеждениям. Например, подобное различение обрисовывает цитирувавшаяся выше статья [Байкова 2015] при анализе ситуации в Молдове во время осенних протестов 2015 г. Другим примером может служить ряд текстов «Новой газеты», посвященных этим событиям, например:

Многие участники акции держат в руках национальные флаги. В воскресной акции протеста участвовали в том числе и представители пророссийской политической организации «Наш дом — Молдова» и через дорогу от площади продаются георгиевские ленты и российский триколор. Впрочем, на площади подобную символику не используют [Ивашкина 2015].

В этом примере можно проследить проведение границ по внешнеполитической ориентации партий и политических организаций, а не по эт-

⁷ В данном случае позиция научного сообщества по вопросу различия молдавской и румынской общностей и необходимости такого разделения остается вне фокуса внимания нашего исследования, поскольку это отдельная тема для дискуссии.

ническому или даже языковому признаку. Если продолжить линию примеров с флагами, то по трактовке прочтения символики флага мы можем увидеть взаимосвязанную проблематизацию, во-первых, этнического и / или языкового деления, а во-вторых, исторической памяти о Великой Отечественной войне:

Румынский триколор ассоциируется не с народно-освободительным движением многонационального молдавского народа, отстаивающего свое право на самоопределение, на собственный язык и свою историю, а с неофашистскими маршами и попытками предателей Молдавского государства и народа навязать молдаванам с помощью валашских символов новый неофашистский порядок [Мазур 2012].

Однако в политическом контексте объединения Молдовы с Румынией встает вопрос о различии молдаван и румын. Так, при освещении унионистского марша, прошедшего в Кишиневе в сентябре 2012 г., «Известия» цитируют одного из лидеров движения за объединение:

— Мы — румыны, живущие в Молдавии, хотим жить в одном государстве с румынами из Румынии. И задача нашего движения — донести до людей историческую правду о том, что мы один народ, и рассказать, как будет проходить объединение в общее государство [Мацарский 2012].

Сохранение культуры и языка. Данная категория проявлена достаточно однотипно на уровнях города и региона. Различие между территориальными уровнями заключается в том, какая культура и чей язык будут сохраняться. На уровне города поднимается вопрос сохранения гагаузского и в меньшей степени болгарского языков. Большое количество сообщений посвящено выходу книг на гагаузском языке или о гагаузах, распространению, преподаванию гагаузского и болгарского языков, развитию художественной литературы и показу театральных постановок на гагаузском языке и т. д. Так, один из двух почетных граждан, представленных на сайте г. Чадыр-Лунга в разделе «О городе / Почетные граждане», является оперным певцом в Турции, однако подчеркивается его связь с народной культурой:

С гагаузской народной музыкой певец не расстается. Это одна из черт его внутренней цельности, которая невольно выявляет живую и естественную связь фольклора с классикой. Все ведь началось с народной музыки, и как хорошо, когда этот животворный ручей в наши дни пробивается на поверхность, не уходит под землю (Ceadir-lunga.md [2011]).

В публикациях, посвященных городам, достаточно часто представляются результаты научных исследований о гагаузах, широко тиражируется информация о презентациях книг или конференциях, посвященных

гагаузам. Так, в публикации об одновременной презентации двух книг Е. В. Квилинковой освещается не только сам факт презентации, но и содержится попытка передать некоторые содержательные тезисы одной из представленных работ — «Культ волка у гагаузов сквозь призму этнокультурных символов»:

Монография посвящена изучению культа волка у гагаузского народа в системе традиционного мировоззрения и через призму их этнокультурных символов. В работе, на основании собранного автором в течение 10 лет материала в гагаузских селах, подробно освещается содержание обрядности «волчьих праздников» у гагаузов, а также приводятся сохранившиеся легенды и поверья в связи с культом волка (Ceadir-lunga.md, 13.11.2014).

В этом случае можно говорить и об опосредованном влиянии научного дискурса на политику категоризации и признания [Соколовский 2012: 79]. Некоторые публикации указывают также на сложности в процессе сохранения языка и культуры, что объясняется как недостатком кадров для обучения родным языкам, так и низкой заинтересованностью населения городов. Так, в статье, посвященной празднованию 25-летия становления автономии Гагаузии, поднимается проблема недостаточного развития гагаузского языка:

Михаил Пашалы, один из участников становления Гагаузии, отметил, что в автономии слишком мало внимания уделяется гагаузскому языку. «Очень жаль, но на самом деле гагаузский язык очень скуден. И нам необходимо еще много работать над этим и разрабатывать новую терминологию» — сказал Михаил Константинович (Ceadir-lunga.md, 17.08.2015).

На уровне региона поднимается вопрос о сохранении и русского языка и русской культуры, и молдавской культуры и даже шире — молдавской идентичности. Например, политические решения напрямую связываются с проблемой возможной ассимиляции национальных меньшинств:

Не буду продолжать напоминать очевидные факты, которые свидетельствуют о политике румынизации населения, ассимиляции национальных и этнических меньшинств. Сегодня власти осуществляют полномасштабные реформы в сферах экономики, судопроизводства, здравоохранения и в других областях государственного управления. Активизируются усилия по реинтеграции Республики Молдова. Но, как и раньше, идеология правящей политической элиты не совпадает с исповедуемой в обществе моралью. В этих условиях необходим и пересмотр национальной политики, которая должна стать стабилизирующим фактором в продвижении мира и духовной гармонии в многонациональной Молдове [Сидоров 2012].

В случае с сохранением русского языка и культуры такая постановка вопроса во многом связана с тем, что в СМИ границы Запада очерчены через ассоциирование Запада с США и ЕС, границы же Востока чаще всего оказываются размытыми, а в некоторых случаях Восток является синонимом России. Следовательно, на этом уровне актуализируются такие проблемы, как отношения России с Западом, российское влияние на постсоветском пространстве и сохранение русского языка и культуры. Последний вопрос затрагивается и на уровне страны, но в этом случае возможность сохранения и развития русского языка является, как и в случае с Великой Отечественной войной, маркером политического сближения или отдаления России и Молдовы. В некоторых случаях информация вводится вместе с приднестровским вопросом, например в статье, освещающей деятельность форума «Славянская культура и письменность как факторы единения народов»:

Русский язык стал одним из главных героев форума, поскольку основная его программа прошла 6 июня — в день рождения Александра Пушкина, в который также празднуется и День русского языка. Прежде чем перейти к докладам, братья-славяне возложили цветы к памятнику «солнцу русской поэзии» [Завьялова 2014].

Интересно, что если в целом культурная информация окрашена обычно позитивно, то вопрос сохранения и статуса русского языка чаще всего окрашен негативно.

Отдельные публикации посвящены изменениям в географических названиях: *Молдова* вместо *Молдавия*, *Кишинэу* вместо *Кишинев* и т. д. В отражении российских СМИ принимающая подобные нововведения Молдова отдалается от русского мира, а потому маркируется как «чужой».

Указанная тематика может эксплуатироваться и для репрезентации конструктивного межстранового взаимодействия, как, например, публикация о ежегодном Международном фестивале МОЛДФЕСТ.РАМПА.РУ, проводимом кишиневским Государственным молодежным театром «С улицы Роз» [Авраменко 2013].

Помимо тем, общих для трех территориальных уровней, нами были выявлены темы, проявленные только на двух или на одном уровне. Так, для уровня городов и страны общими являются религиозная (христианство) и спортивная тематики. Последняя представлена довольно узко, в основном текстами о футбольных клубах (на уровне страны) и декларации необходимости создания хороших условий для занятий спортом:

Как только в городе появится хорошо оснащенный спортивно-молодежный комплекс, социальная активность населения заметно повысится, а вслед за ней оживится и экономическая ситуация. <...> Современный человек должен быть здоровым и спортивным. Поэтому занятия спортом — это не просто хобби, это — необходимость, требование времени (Ceadir-lunga.md, 13.08.2012).

Религиозная тематика оказалась ведущей в создании культурного образа городов Гагаузии. Встречаются публикации о религиозных праздниках (например, о праздновании Пасхи: Ceadir-lunga.md, 18.04.2014), о праздничных литургиях, о постройке или восстановлении церквей (например, о восстановлении Свято-Афанасьевской церкви, разрушенной в советский период: Ceadir-lunga.md, 17.04.2014), о состоянии дел в монастыре и т. д. Для уровня страны это не так значимо, но тоже проявляется в рамках принадлежности к православной культуре, что зачастую воспринимается как эквивалент принадлежности к русскому миру. Такая связь политизирует подаваемую информацию.

На уровне страны и региона общим оказался вопрос проведения границ и отнесения Молдовы к западному или восточному пространству. Важно, что единства в разрешении этого вопроса нет ни в молдавских, ни в российских СМИ. В целом культурная память представлена двумя условно разделенными нами образами исторического прошлого.

1. Создаются образ общего (положительного) советского прошлого и представление о нынешнем разделении с Россией христианских ценностей, а также о принадлежности Молдовы к *русскому миру* — в таком случае Молдова становится частью Востока.

2. Создается образ общего прошлого, навязанного *тоталитарным СССР*, — в таком случае Молдова становится частью Запада и разделяет уже ценности развития западной демократии.

В российских СМИ это разделение проходит между изданиями (первый образ — в «Известиях», второй — в «Новой газете»), а в молдавских — между отдельными статьями, общая же позиция издания оказывается смешанной. Поэтому репрезентацию территории на уровне региона также можно считать смешанной. Кроме того, довольно часто и Восток, и Запад представляются как внешняя сила по отношению к «маленькой стране». При этом события в Молдове, каким-либо образом затрагивающие отношение к советскому наследию на государственном уровне, становятся информационным поводом для российских изданий, что говорит о значимости данной тематики, принимая во внимание низкое количество публикаций о Молдове в целом. Примером может служить статья [Молдавский парламент 2012].

Данные, демонстрирующие такой уровень дисперсии, позволяют говорить о неустойчивости представлений, транслируемых медиа. Возможно, эта неустойчивость носит массовый, а не только медийный характер.

Что же касается забывания, его анализ на материалах СМИ видится проблематичным с методологической точки зрения. Семиотический подход к анализу текстов позволяет выделять «нулевые знаки», указывающие на значимое отсутствие какой-либо информации в текстах. Однако для их выявления необходимо иметь «эталонный список» знаков, с которым происходит сверка их проявленности. Именно создание такого «эталонного

списка» является основной проблемой во многих случаях анализа СМИ, поскольку список этот создается исследователем, следовательно, является его конструктором, а потому отражает его позицию.

Особенно важно обращать внимание на эту категорию в изданиях, характер которых требует подачи нейтральных сообщений. При невозможности открыто критиковать идеи, концепты, политические фигуры, этнические группы и т. д. новостные агентства (из источников, проанализированных в данной статье, в большей степени это характерно для «Гагауз-инфо») их просто игнорируют. Таким образом, для читателей определенного СМИ игнорируемое событие или группа исключается из того пространства, в котором издание борется за место в информационном поле.

В заключение хотелось бы отметить, что анализ интернет-СМИ демонстрирует высокую релевантность культурной информации в репрезентации территорий. Это проявляется как на уровне городов, так и на уровне стран. На уровне регионов эта информация подвергается политизации, поскольку культурная тематика и память о прошлом рассматриваются как рычаги игры геополитических акторов «Запад» и «Россия». На этом уровне идея русского мира явно прослеживается как через констатацию самого наличия этого мира, так и через утверждение о том, что русская культура является родной или близкой русскоязычным жителям Молдовы. В данном случае культурное многообразие маркируется не через этническую принадлежность (как на уровне города), а через родной язык. Кроме того, в некоторой степени происходит этнизация культурной информации, поскольку около трети сообщений подаются через призму сохранения этнической культуры.

Культурная тематика играет важную роль как в случае самопрезентации, так и в случае репрезентации «другого». Однако степень детальности информации снижается при переходе от меньших территорий к большим. Так, на более широком территориальном уровне СМИ не освещают личности, образ территории становится более монолитным, а различия маркируются более общими категориями — например, разделение населения не по этническому (русские, украинцы, болгары и т. д.), а по языковому признаку (русскоязычные). С переходом на более высокий территориальный уровень меняются связи, объединяющие территорию, что приводит к усилению политизации транслируемой информации. При этом на всех уровнях главными акторами остаются страны, через которые маркируются границы «своего» и «чужого».

Кроме того, анализ показал высокую степень сходства репрезентации на уровне городов и регионов. Их объединяет близость к самопрезентации. Это позволяет предположить, что репрезентация территорий в большей степени отличается не в зависимости от обширности описываемого объекта, а от степени приближенности каналов, транслирующих информацию, к объекту репрезентации. Этот вывод может использоваться при деконструкции медийных сообщений о территориях.

Интернет-источники

- Авраменко 2013 — *Авраменко Е.* В Кишиневе прошел театральный фестиваль с женским лицом // Izvestia.ru. 2012. 3 дек. URL: <http://izvestia.ru/news/561735>.
- Байкова 2015 — *Байкова Т.* «Майдан без кровопролития» и российских журналистов // Izvestia.ru. 2015. 7 сент. URL: <http://izvestia.ru/news/591104>.
- Бондаренко 2014 — *Бондаренко О.* Молдова смотрит на восток // Izvestia.ru. 2014. 1 дек. URL: <http://izvestia.ru/news/580158>.
- Боршевич 2010 — *Боршевич В.* Молдова: новая фокусная точка отношений Восток — Запад // Enews.md. 2010. 10 дек. URL: <http://enews.md/articles/view/868>.
- В Молдавии 2015a — В Молдавии начались учения с участием военных США, Польши и Грузии // Izvestia.ru. 2015. 13 июля. URL: <http://izvestia.ru/news/588767>.
- В Молдавии 2015b — В Молдавии осенью откроется представительство НАТО // Izvestia.ru. 2015. 20 авг. URL: <http://izvestia.ru/news/590238>.
- Григорьевс 2015 — *Алекс Григорьевс*, журналист, политический обозреватель: Россия и Украина: вместе навеки? // Pan.md. 2 окт. URL: <http://pan.md/pozitsiya/aleks-grigorevs-jurnalist-politicheskiy-obozrevatel-rossiya-i-ukraina-vmeste-naveki>.
- Дунгачиу 2010 — Дунгачиу: над Молдовой завис дамоклов меч // Enews.md. 2010. 21 окт. URL: <http://enews.md/news/view/6979>.
- Завьялова 2014 — *Завьялова О.* В Приднестровье отметили день рождения Пушкина // Izvestia.ru. 2014. 9 июня. URL: <http://izvestia.ru/news/572164>.
- Ивашкина 2015 — *Ивашкина В.* Бессрочный протест в Молдавии: активисты скандируют «Чемодан, вокзал, Россия» // Novayagazeta.ru. 2015. 7 сент. URL: <http://www.novayagazeta.ru/news/1696360.html>.
- Липский 2015 — *Липский А.* Европейские войны памяти: кто взорвал консенсус истории и чем за это заплатит // Novayagazeta.ru. 2015. 1 июня. URL: <http://www.novayagazeta.ru/politics/68655.html>.
- Мазур 2012 — *Мазур С.* Аналитика: новый крестовый поход англосаксов на Восток разобьется о православную Молдову // Enews.md. 2012. 1 сент. URL: <http://enews.md/blogs/view/2099>.
- Мацарский 2012 — *Мацарский Ю.* Унионисты прошли маршем по Кишиневу // Izvestia.ru. 2012. 17 сент. URL: <http://izvestia.ru/news/535389>.
- Молдавский парламент 2012 — Молдавский парламент запретил советскую символику // Izvestia.ru. 2012. 12 июля. URL: <http://izvestia.ru/news/530224>.
- Представительство 2013 — Представительство международного движения «Наследники победы» учреждено в Гагаузии // Gagauzinfo.md. 2013. 14 дек. URL: <http://gagauzinfo.md/index.php?newsid=10395>.
- Рачева 2015a — *Рачева Е.* «Вроде все как в Донбассе — только не всерьез» // Novayagazeta.ru. 2015. 1 июля. URL: <http://www.novayagazeta.ru/politics/69033.html>.
- Рачева 2015b — *Рачева Е.* «Мы готовы быть вашим форпостом» // Novayagazeta.ru. 2015. 29 июня. URL: <http://www.novayagazeta.ru/politics/69001.html>.
- Сидоров 2012 — *Сидоров Д.* Средство разобщения // Pan.md. 2012. 30 авг. URL: <http://pan.md/istoriya/Sredstvo-razobsheniya>.
- Суркова 2013 — *Суркова Л.* «Цель Мюнхенского сговора — повернуть Гитлера на восток» // Enews.md. 2013. 7 февр. URL: <http://enews.md/blogs/view/2823>.

Литература

- Ассман 2014 — *Ассман А.* Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. М.: Нов. лит. обозрение, 2014.
- Бараш 2012 — *Бараш Р. Э.* Фигура «Другого» как значимая составляющая российской / русской идентичности // Мониторинг общественного мнения. Экономические и социальные перемены. 2012. № 1(107). С. 90–99.
- ван Дейк 2000 — *ван Дейк Т. А.* Контекст и познание. Фреймы знаний и понимание речевых актов / Пер. М. А. Дмитриховской // Язык. Познание. Коммуникация / Сост. В. В. Петрова. Благовещенск: БКГ им. Бодуэна де Куртенэ, 2000. С. 12–41.
- ван Дейк, Кинч 1988 — *ван Дейк Т. А., Кинч В.* Стратегии понимания связного текста / Пер. В. Б. Смирнского // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 23: Когнитивные аспекты языка / Сост., ред., вступ. ст. В. В. Петрова, В. И. Герасимова. М.: Прогресс, 1988. С. 153–211.
- Головнева 2014 — *Головнева Е. В.* Понятийные образы концепта «регион» в академическом дискурсе // Лабиринт. 2014. № 4. С. 42–50.
- Идлис 2007 — *Идлис Ю. Б.* Чтение, анализ и преподавание трансмедийного текста // Вестник Московского университета. Сер. 9: Филология. № 1. 2007. С. 182–184.
- Йейтс 1997 — *Йейтс Ф.* Искусство памяти. СПб.: Университетская книга, 1997.
- Йоргенсен, Филлипс 2008 — *Йоргенсен М. В., Филлипс Л. Дж.* Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков: Гуманитарный центр, 2008.
- Луман 2005 — *Луман Н.* Реальность массмедиа. М.: Праксис, 2005.
- Малькова, Тишков 2012 — Культура и пространство: историко-культурные бренды и образы территорий, регионов и мест / Под ред. В. К. Мальковой, В. А. Тишкова. Ростов-на-Дону: Изд-во ЮНЦ РАН, 2012.
- Неклюдов 2004 — *Неклюдов С. Ю.* Западный и Восточный этнические векторы в русском эпическом сознании // На перекрестке культур: русские в Балтийском регионе / Под общ. ред. А. П. Клемешева. Вып. 7: В 2 ч. Ч. 1. Калининград: Изд-во КГУ, 2004. С. 39–46.
- Савельева, Полетаев 2008 — *Савельева И. М., Полетаев А. В.* Социальные представления о прошлом, или Знают ли американцы историю. М.: Нов. лит. обозрение, 2008.
- Селиванов 2012 — *Селиванов Н. Л.* Опыт настоящего // Аудиовизуальная антропология. Культурное наследие как институт памяти / Сост. Е. Д. Андреева, В. О. Васильева. М.: Ин-т наследия, 2012. С. 161–173.
- Соколовский 2001 — *Соколовский С. В.* Образы «Других» в российской науке, политике и праве. М.: Путь, 2001.
- Соколовский 2012 — *Соколовский С. В.* Современный этногенез или политика идентичности? Об идеологии натурализации в современных социальных науках // Этнографическое обозрение. 2012. № 2. С. 77–83.
- Трубина 2000 — *Трубина Е.* Места памяти, монументы и «новая» демократия // Топос. 2000. № 3. Цит. по электрон. версии. URL: <http://topos.ehu.lt/journal/архив-номеров/топос-№3-2000>.
- Филиппов 2008 — *Филиппов А. Ф.* Социология пространства. СПб.: Владимир Даль, 2008.
- Шеманов 2012 — *Шеманов А. Ю.* Визуализация в современной культуре и репрезентация субъективности // Аудиовизуальная антропология. Культурное наследие как институт памяти / Сост. Е. Д. Андреева, В. О. Васильева. М.: Ин-т наследия, 2012. С. 31–42.

- Эриксен 2012 — *Эриксен Т.* Успех с горьковатым послевкусием: рассказ о норвежской антропологии // Антропологические традиции: стили, стереотипы, парадигмы: Сб. ст. / Ред. и сост. А. Л. Елфимов. М.: Нов. лит. обозрение, 2012. С. 109–129.
- Bird 2007 — *Bird E.* Applying visual methods in ethnographic research // Doing cultural anthropology: Projects for ethnographic data collection / Ed. by M. V. Angrosino. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press, 2007. P. 129–139.
- Bird, Baber 2007 — *Bird E., Baber J.* Constructing a Virtual Ethnography// Doing cultural anthropology: Projects for ethnographic data collection / Ed. by M. V. Angrosino. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press, 2007. P. 139–149.
- Chilton, Schäffner 1997 — *Chilton P., Schäffner Ch.* Discourse and politics // Discourse as social interaction: Discourse as social interactions. Vol. 2: Discourse studies: A Multi-disciplinary Introduction / Ed. by T. A. van Dijk. London: SAGE, 1997. P. 206–230.
- Colapinto, Benecchi 2014 — *Colapinto C., Benecchi E.* The presentation of celebrity personas in everyday twittering: Managing online reputations throughout a communication crisis // Media Culture Society. Vol. 36. № 2. 2014. P. 219–233.
- Dinnie 2011 — *Dinnie K.* City branding: Theory and cases. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Hall 1980 — *Hall S.* Encoding/decoding // Culture, media, language: Working papers in cultural studies. London: Routledge, 1980 [1973]. P. 128–138.
- Hamelink 2013 — *Hamelink C. J.* Global communication. London: SAGE, 2013.
- Moore et al. 2011 — *Moore K., Mason P., Lewis J.* Images of Islam in the UK. The representation of British Muslims in the national print news media 2000–2008 // Pointing the finger: Islam and Muslims in the British media / Ed. by J. Petley, R. Richardson. Oxford: Oneworld, 2011. P. 40–65.
- Padovani 2005 — *Padovani C.* Debating communication imbalances from the MacBride Report to the World Summit on the Information Society: An analysis of a changing discourse // Global Media and Communication. Vol. 1. No. 3. 2005. P. 316–338.
- Sherzer 1983 — *Sherzer J.* Kuna ways of speaking: An ethnographic perspective. Austin: Univ. of Texas Press, 1983.
- Taylor, Perry 2005 — *Taylor M., Perry D.* Diffusion of traditional and new media tactics in crisis communication // Public Relations Review. Vol. 31. 2005. P. 209–217.
- Yanow 2015 — *Yanow D.* Making sense of policy practices: Interpretation and meaning // Handbook of critical policy studies / Ed. by F. Fischer et al. (Eds.). Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar Publishing, 2015. P. 401–421.
- Yanow, van der Haar 2013 — *Yanow D., van der Haar M.* People out of place: Allochthony and autochthony in the Netherlands' identity discourse — metaphors and categories in action // Journal of International Relations and Development. Vol. 16. Issue 2. 2013. P. 227–261.

REMEMBERING AND FORGETTING IN REPRESENTATION OF TERRITORIES IN E-MEDIA

Dusacova, Irina S.

*PhD Student, Researcher, Center for Ethnology, Institute of Cultural Heritage,
Academy of Sciences of Moldova*

Moldova, Chisinau, bd. Stefan cel Mare, 1, 2002

Tel.: +373 22 260 960

E-mail: dusacova@gmail.com

Abstract. The article considers nodal points of territory representation in mass-media texts dealing with cultural thematics. Our analysis is based on texts from both Moldovan media sources (self-presentation) and from Russian ones (representation of the “other”), published from January 2011 through December 2015.

Representations of cities (the cities of Gagauzia are taken as an example), countries (Moldova in the Russian media), regions (conventional “East” and “West”) are analyzed in this article. Within representations of territories in mass-media we identified such nodal points as historical memory, preservation of culture and language, multiethnic character of spaces. We also identified nodal points common to two of the three levels: sports and religious themes for the cities and the country, the borders of the “West” and the “East” for the levels of the country and the regions).

Keywords: representation, discourse analysis, media channels of communication, territory, politicization

References

- Assmann, A. (2014). *Dlinnaia ten' proshlogo: Memorial'naia kul'tura i istoricheskaia politika* [Transl. from: Assmann, A. (2006). *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: C. H. Beck]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Barash, R. E. (2012). Figura “Drugogo” kak znachimaia sostavliaiushchaia rossiiskoi/russkoi identichnosti [The figure of the “Other” as a significant component of Russian identity]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia. Ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* [Monitoring of public opinion. Economic and social variables], 2012(1) (=107), 90–99. (In Russian).
- Bird, E. (2007). Applying visual methods in ethnographic research. In M. V. Angrosino (Ed.). *Doing cultural anthropology: Projects for ethnographic data collection*, 129–139. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.
- Bird, E., Baber, J. (2007). Constructing a virtual ethnography. In M. V. Angrosino (Ed.). *Doing cultural anthropology: Projects for ethnographic data collection*, 139–149. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.

- Chilton, P., Schäffner, Ch. (1997). Discourse and politics. In T. A. van Dijk (Ed.). *Discourse as social interaction: Discourse as social interactions* (Vol. 2: Discourse studies: A multi-disciplinary introduction), 206–230. London, SAGE.
- Colapinto, C., Benecchi, E. (2014). The presentation of celebrity personas in everyday twittering: Managing online reputations throughout a communication crisis. *Media Culture Society*, 36(2), 219–233.
- Dinnie, K. (2011). *City branding: Theory and cases*. New York: Palgrave Macmillan.
- Eriksen, T. (2012). Uspekhi s gor'kovatym poslevkusiem: rasskaz o norvezhskoi antropologii [Success with a bitter aftertaste: The story of Norwegian anthropology]. In A. L. Elfimov (Ed.). *Antropologicheskie traditsii: stili, stereotipy, paradigm* [Anthropological traditions: Styles, stereotypes, paradigms], 109–129. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Filippov, A. F. (2008). *Sotsiologiya prostranstva* [Sociology of space]. St. Petersburg: Vladimir Dal'. (In Russian).
- Golovneva, E. V. (2014). Poniatiinye obrazy kontsepta “region” v akademicheskom diskurse [Conceptual images of the concept of “region” in academic discourse]. *Labirint* [Labyrinth], 2014(4), 42–50. (In Russian).
- Hall, S. (1980 [1973]). Encoding/decoding. In *Culture, media, language: Working papers in cultural studies*, 128–138. London: Routledge.
- Hamelink, C. J. (2013). *Global communication*. London: SAGE.
- Idlis, Iu. B. (2007). Chtenie, analiz i prepodavanie transmediinogo teksta [Reading, analysis and teaching transmedia text]. *Vestnik Moskovskogo universiteta* [Moscow State University Bulletin], Ser. 9: Filologiya [Philology], 2007(1), 182–184. (In Russian).
- Ieits, F. (1997). *Iskusstvo pamiati* [Transl. from: Yates, F. (1966). *Art of memory*. London: Routledge; Kegan Paul]. St. Petersburg: Universitetskaya kniga. (In Russian).
- Jørgensen, M. V., Phillips, L. Dzh. (2008). *Diskurs-analiz. Teoriya i metod* [Transl. from: Jørgensen, M. V., Phillips, L. J. (2002). *Discourse analysis as theory and method*. London; Thousand Oaks, CA: SAGE]. Kharkov: Gumanitarnyi Tsentr. (In Russian).
- Luman, N. (2005). *Real'nost' massmedia* [Transl. from: Luhmann, N. (2000). *The reality of mass media*. Stanford: Stanford Univ. Press]. Moscow: Praksis. (In Russian).
- Mal'kova, V. K., Tishkov, V. A. (2012). *Kul'tura i prostranstvo: istoriko-kul'turnye brendy i obrazy territorii, regionov i mest* [Culture and space: The historical and cultural brands and images of areas, regions and locations]. Rostov-on-Don: Izdatel'stvo IuNTs RAN. (In Russian).
- Moore, K., Mason, P., Lewis, J. (2011). Images of Islam in the UK. The representation of British Muslims in the national print news media 2000–2008. In J. Petley, R. Richardson (Eds.). *Pointing the finger: Islam and Muslims in the British media*, 40–65. Oxford: Oneworld.
- Nekliudov, S. Iu. (2004). Zapadnyi i Vostochnyi etnicheskie vektory v russkom epicheskom soznanii [Western and Eastern ethnic vectors in Russian epic consciousness]. In A. P. Klemeshev (Ed.). *Na perekrestke kul'tur: russkie v Baltiiskom regione* [At the crossroads of cultures: Russians in the Baltic region] (Vol. 7, Part 1), 39–46. Kaliningrad: Izdatel'stvo KGU. (In Russian).
- Padovani, C. (2005). Debating communication imbalances from the MacBride Report to the World Summit on the Information Society: An analysis of a changing discourse. *Global Media and Communication*, 1(3), 316–338.

- Savel'eva, I. M., Poletaev, A. V. (2008). *Sotsial'nye predstavleniia o proshlom, ili Znaiut li amerikantsy istoriiu* [Social representations of the past, or Do the Americans know history]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Selivanov, N. L. (2012). Opyt nastoiashchego [The experience of the present]. In E. D. Andreeva, V. O. Vasil'eva (Eds.). *Audiovizual'naia antropologiya. Kul'turnoe nasledie kak institut pamiati* [Audio-visual anthropology. Cultural heritage as memory institution], 161–173. Moscow: Institut nasledia. (In Russian).
- Shemanov, A. Iu. (2012). Vizualizatsiia v sovremennoi kul'ture i reprezentatsiia sub'ektivnosti [Visualization in modern culture and representation of subjectivity]. *Audiovizual'naia antropologiya. Kul'turnoe nasledie kak institut pamiati* [Audio-visual anthropology. Cultural heritage as memory institution], 31–42. Moscow: Institut nasledia. (In Russian).
- Sherzer, J. (1983). *Kuna ways of speaking: An ethnographic perspective*. Austin: Univ. of Texas Press.
- Sokolovskii, S. V. (2001). *Obrazy "Drugikh" v rossiiskoi nauke, politike i prave* [Images of "Others" in Russian science, politics and law]. Moscow: Put'. (In Russian).
- Sokolovskii, S. V. (2012). Sovremennyi etnogenez ili politika identichnosti? Ob ideologii naturalizatsii v sovremennykh sotsial'nykh naukakh [Modern ethnogenesis or identity politics? On the ideology of naturalization in the modern social sciences]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review], 2012(2), 77–83. (In Russian).
- Taylor, M., Perry, D. (2005). Diffusion of traditional and new media tactics in crisis communication. *Public Relations Review*, 31, 209–217.
- Trubina, E. (2000). Mesta pamiati, monumenty i "novaia" demokratiia [Memory locations, monuments and the "new" democracy]. *Topos*, no. 3. Retrieved from <http://topos.ehu.lt/journal/%D0%B0%D1%80%D1%85%D0%B8%D0%B2-%D0%BD%D0%BE%D0%BC%D0%B5%D1%80%D0%BE%D0%B2/%D1%82%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D1%81-%E2%84%96-3-2000>. (In Russian).
- van deik, T. A. (2000). Kontekst i poznanie. Freimy znaniia i ponimanie rechevykh aktov [Transl. from: van Dijk, T. A. (1977). Context and cognition: Knowledge frames and speech act comprehension. *Journal of Pragmatics*, 1(3), 211–231]. In V. V. Petrov (Ed.). *Iazyk. Poznanie. Kommunikatsiia* [Language. Cognition. Communication], 12–41. Blagoveshchensk: BKG im. Boduena de Kurtene. (In Russian).
- van deik, T.A., Kinch, V. (1988). Strategii ponimaniia sviaznogo teksta [Transl. from: van Dijk, T. A., Kintsch, W. (1983). Strategies of discourse comprehension. New York: Academic Press]. In V. V. Petrov, V. V. Gerasimov (Comp., Eds., Intro.). *Novoe v zarubezhnoi lingvistike* [New in foreign linguistics] (Vol. 23), 153–211. Moscow: Progress. (In Russian).
- Yanow, D. (2015). Making sense of policy practices: Interpretation and meaning. In F. Fischer et al. (Eds.). *Handbook of critical policy studies*, 401–421. Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar Publishing.
- Yanow, D., van der Haar, M. (2013) People out of place: Allochthony and autochthony in the Netherlands' identity discourse — metaphors and categories in action. *Journal of International Relations and Development*, 16(2), 227–261.
- DUSACOVA, I. S. (2016). REMEMBERING AND FORGETTING IN REPRESENTATION OF TERRITORIES IN E-MEDIA. *SHAGI / STEPS*, 2(4), 292–311

«ПАРАЛЛЕЛЬНАЯ ТЮМЕНЬ»: ВИЗУАЛЬНЫЕ МАНИФЕСТАЦИИ ЛОКАЛЬНОГО ТЕКСТА¹

Аннотация. Тюменские интернет-мемы анализируются в сравнении с городскими текстами и офлайн-практиками. Исследование строится в основном на материалах группы «Параллельная Тюмень» и других тюменских пабликов социальной сети «ВКонтакте». Выделяются три группы наиболее типичных сюжетов визуальных текстов Тюмени, а также характерные механизмы игры с городским пространством: метафорический перенос (по значимости объектов или по их случайному сходству), гиперболизация, деструкция и одушевление. С помощью создания и распространения локальных мемов происходит конструирование как культурной идентичности сообщества тюменцев — авторов и читателей визуальных текстов, так и собственно истории значимых по их мнению мест и событий. Кроме того, посредством артикуляции ряда городских стереотипов происходит, с одной стороны, их закрепление в культурной памяти, а с другой, с помощью иронического использования стереотипов в мемах, — снижение социальной напряженности, обусловленной этими стереотипами.

Ключевые слова: интернет-мемы, локальный нарратив, городской текст, тюменский текст, культурная идентичность, локальные мемы

¹ Работа выполнена в рамках научно-исследовательской программы Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС «Фольклорная традиция как форма хранения и передачи “культурных смыслов”».

В 2014 г. тюменская команда КВН «Союз» создала для своего музыкального приветствия пародию на песню «You are my heart» группы «Modern Talking», которая должна была представить команду и ее родной город широкой публике на 1/8 финала КВН. В песне отразились различные стереотипы о Тюмени, главным образом как о нефтяной столице, а также обыгрывался звуковой облик названия города:

Не тюлень, а Тюмень.
Не надо путать, вот тюлень, вот Тюмень.
Не пельмень, не женишень,
Не путай с этими словами Тюмень
[КВН СОЮЗ 2014].

Несмотря на то что ролик не попал в официальный эфир (приветствие было заменено), он достаточно быстро набрал более миллиона просмотров только на официальном канале КВН на YouTube, не считая многочисленных публикаций в социальных сетях и интернет-СМИ. Использование в ролике региональных стереотипов и удачная пародийная форма, понятная большинству, обеспечили популярность самого видео и способствовали массовому распространению клише из названия. Так, некоторые журналисты и интернет-пользователи называют прозвучавшую в ролике песню неофициальным гимном города, а сочетание *Тюмень* — *тюлень* закрепилось в качестве локального мема, как вербального, так и визуального; например, оно задействовано в названии и логотипе вечеринки «Стильный Тюлень», прошедшей в апреле 2016 г. в тюменском клубе «GARLEM» (Илл. 1).

Однако стоит подчеркнуть, что созвучие *Тюмени* с *тюлем* обыгрывалось и до 2014 г., как правило, нетюменцами. Например, опрос «экономически активного населения в семи округах РФ среди 1800 респондентов», проведенный исследовательским центром портала Superjob.ru 17–28 мая 2007 г., показал, что 6% респондентов ассоциируют Тюмень с тюленями [Смысловая география 2007]. В. Г. Богомяков в своем исследовании региональной идентичности также отмечает эту ассоциацию и относит ее к представлениям некоренных, недавно приехавших тюменцев [Богомяков 2007: 43–45]. Соответственно, и видео



Илл. 1. Рекламный постер вечеринки «Стильный Тюлень». Опубликовано на сайте <http://geometria.ru/announcements/party/2016/4/30/449100>.

тюменских КВНщиков, и прочие шутки, цитирующие мем «Тюмень — тюлень» обращены прежде всего к «чужим», которые неверно называют или представляют себе город.

Визуальные пародии, использующие структуру и сюжеты популярных и общераспространенных интернет-мемов, отсылая при этом к стереотипам о Тюмени, стали активно создаваться и распространяться в социальной сети «ВКонтакте» примерно с 2013 г. Появляться они начали, видимо, раньше, вместе с распространением практики создания интернет-мемов в Рунете. Так, в 2010–2011 гг. уже существовала группа «...ГИДРО-ПИНГВИН...» (<https://vk.com/club14286709>), участники которой обсуждали вторжение в Тюмень «гидро-пингвина», связанные с этим катастрофы и меры противодействия им, а также противостояние «гидро-пингвина» и «гидро-тюленя». Обсуждение подкреплялось примерно 14 фотожабами (фотографиями, юмористически отредактированными в фотопроцессоре и других графических редакторах). В 2011–2012 гг. создается множество общегородских пабликов: «Типичная Тюмень» (ср., например, «Типичный Новосибирск» или «Типичный Екатеринбург»), «Я люблю тебя, Тюмень» и т. п., а в 2013 г. — группа «Параллельная Тюмень», непосредственно посвященная публикации фотожаб, иллюстрирующих пространство воображаемой, фантастической Тюмени.

Важно, что визуализация городского пространства через интернет-мемы служит конструированию коллективной идентичности и сохранению или выделению некоторых аспектов культурной памяти сообщества, поскольку мем может выражать локально специфичные и локально же понимаемые темы и идеи. Кроме того, согласно коллективу авторов [Gal et al. 2015] и особенно Лимор Шифман, язык интернет-мемов, построенный на метафорах и ассоциациях, универсален, что позволяет через мемы не только транслировать внутренние по отношению к сообществу сообщения, но и «переводить» их для более широкой аудитории. Интересно проследить, насколько процесс создания и распространения тюменских мемов, главным образом в виде картинок и демотиваторов, связан с городскими текстами и практиками офлайн, а также насколько сюжеты локальных мемов являются визуальным отражением городского текста и участвуют в конструировании культурной памяти горожан. Для ответа на эти вопросы стоит выделить группы наиболее типичных сюжетов визуализации реального и нереального тюменского пространства, проследить механизмы их формирования и сравнить визуальные тексты с устными локальными нарративами и практиками освоения городского пространства.

Интернет-мемы и культурная память локального сообщества

Мем определяют как минимум в двух вариантах: психолого-биологическом и гуманитарном. Классическое определение, использующее биологическую метафору, дал Р. Докинз. В этом варианте мем — культур-

ный аналог гена, элементарная единица культурной информации, которая содержится непосредственно в мозге и способна к трансмиссии путем копирования или имитации [Докинз 2013]. Согласно другому классическому направлению, Сьюзан Блэкмор, мем — это любая информация, скопированная и переданная от одной персоны к другой: привычки, предпочтения, навыки, песни, истории и т. д. Мемы — аналог генов, культурные репликаторы, т. е. благодаря им культура (культурная информация) постоянно копируется и воспроизводится [Blackmore 1998]. Мемы и, следовательно, человеческие культуры развиваются по причине того, что выживают лишь некоторые вариации. При этом людям Блэкмор отводит в этом процессе роль простых носителей культурной информации и мемов [Idem 2000].

С началом антропологических исследований мемов в интернет-пространстве (демотиваторов, пародий на известные видео, фотожаб) появилось и более узкое определение интернет-мема. Оно возникло первоначально в самой среде бытования примерно в 2000-е годы, когда интернет-пользователи стали применять слово *мем* к разного рода визуальным пародиям, прежде всего демотиваторам, комиксам и фотографиям, обработанным в фотопроцессоре, которые приобретали большую популярность и постоянно копировались и «переделывались», т. е., согласно терминологии «биологической» меметики, распространялись через имитацию. В процессе имитации мемы неизменно варьируются, а авторства у них либо нет изначально, либо оно утрачивается в процессе передачи, благодаря чему их можно рассматривать как постфольклорное явление. Лимор Шифман попыталась соединить различные теоретические подходы к изучению меметических структур, сложившиеся как внутри меметики, восходящей к Докинзу, так и среди исследователей, изучающих феномен интернет-мемов и использующих их вернакулярное определение, принятое в самой интернет-среде. Шифман определяет интернет-мем как «группу цифровых сообщений, разделяющих единые характеристики содержания, формы и характера (*stance*), которые циркулируют, имитируются или трансформируются большим количеством пользователей Интернета» [Shifman 2013: 41]. Российские исследователи интернет-фольклора объединяют дефиницию Докинза и вернакулярное определение мема: мем — устойчивый элемент информации, которая бесконечно копируется и повторяется; мем в сжатой форме содержит комплекс смыслов, не сводимый к их буквальному значению [Ксенофонтова 2009: 286; Радченко 2011]. Учитывая многообразие определений как «традиционных» мемов, так и их онлайн-вариаций, следует уточнить, что в данной статье под интернет-мемом понимается элементарная единица информации, выраженная в нашем случае комплексом структурно связанных визуальных текстов — картинок или видео, иногда с вербальным комментарием, которая активно распространяется среди пользователей Интернета. Кроме того, важно, что в нашем случае существует практика создания не просто мемов, а

локальных мемов, т. е. визуальных текстов, чаще всего пародийных, которые по своему содержанию отсылают к понятным всем представителям локального сообщества представлениям о городе, но по форме эксплуатируют популярные в момент создания рамки известных мемов и мотивы современного актуального фольклора.

Как уже упоминалось, интернет-мем может отражать коллективную идентичность сообщества. Впрочем, на конструирование культурной идентичности, в частности городского сообщества, направлены не столько мемы о городе, бытующие онлайн, сколько прежде всего комплекс нарративов о городских местах и практики, совершаемые в них офлайн. Элизабет Бёрд пишет, что неважно, правдивы или нет локальные легенды, и насколько они отражают реальную историю места, важно то, как они конструируют эту историю и как конституируют эстетическое и моральное чувство места (*sense of place*) наряду с чувством собственной культурной идентичности и причастности этому месту [Bird 2002: 544]. Бёрд анализирует истории, «создающие гобелен фантастичного, “того-что-могло-быть” и “что-если”, и все эти истории оживают только в том конкретном локусе, в котором были рассказаны» [Ibid.: 542–543]. В нашем случае образы фантастической, нереальной Тюмени создаются и в устных нарративах, и в визуальных рассказах — картинках, которые публикуются в группе «Параллельная Тюмень» и в некоторых других городских пабликах (например, Эйфелева башня на центральном пешеходном бульваре или дракон, охраняющий водонапорную башню). Такие картинки создаются для того, чтобы объяснить какое-то городское событие или выразить отношение к городскому пространству, в котором автор картинки как «истинный тюмонец» способен увидеть чуть больше, чем просто реально существующие объекты; он видит их красоту и значимость для местного сообщества. Важно также то, что некоторые сюжеты и темы визуальных пародий симметричны городским практикам, связанным с освоением города, — разного рода «блужданиям» и «краеведческим прогулкам», сталкерству, индустриальному туризму, городским квестам и другим играм в городском ландшафте.

Весь этот комплекс бытующих онлайн и офлайн городских практик и текстов, которые одновременно конструируют и транслируют культурную идентичность сообщества, можно обозначить как городской *place loge* или локальный нарратив. Определение локального нарратива в данной работе основывается, с одной стороны, на разработке этой дефиниции М. Л. Лурье [Лурье 2014], но понимается чуть шире — как комплекс не только рассказов горожан о своем городе (в том числе городских легенд), но и локальных практик и мифологических представлений, с ними связанных, которые представлены в том числе онлайн-практиками и текстами. Кроме того, я использую в качестве синонима «локального нарратива» термин городской или локальный текст, учитывая его антропологическое, а не литературоведческое определение, которое пересекается и

с пониманием локальных легенд и *placelore* у Э. Бёрд: «локальный текст понимается как системы ментальных, речевых и визуальных стереотипов, устойчивых сюжетов и поведенческих практик, связанных с каким-либо городом и актуальных для сообществ, идентифицирующих себя с этим городом» [Алексеевский и др. 2012: 19].

Городские нарративы, повествующие о различных локусах Тюмени, в совокупности с визуализирующими их локальными мемами не только создают воображаемую *Параллельную Тюмень*, но и конструируют своеобразный мифологический ландшафт города. Структура этого мифоландшафта такова, что в нем как в файле, созданном с помощью, скажем, фотошопа, можно проследить «слои» представлений различных городских сообществ и отдельных тюменцев, которые симультанно накладываются друг на друга.

Источники

Источниками исследования являются 1) корпус визуальных текстов о Тюмени, собранный в социальной сети «ВКонтакте», в основном в группе «Параллельная Тюмень» (http://vk.com/parallel_tyumen), 2) данные наблюдений за их бытованием, а также 3) некоторые зафиксированные обсуждения соответствующих картинок². Для сравнения и более полной картины функционирования локальных мемов в настоящее время (2013–2016 гг.) привлекаются и визуальные пародии, опубликованные в сообществах «Другой взгляд на Тюмень» (<https://vk.com/othertyumen>), «Я люблю Тюмень» (<http://vk.com/ilovetyumen>) и «Топ Тюмень» (или «Типичная Тюмень», https://vk.com/typical_tmn). Всего в базе визуальных текстов 304 единицы, из них 275 созданы в паблике «Параллельная Тюмень»; некоторые авторы затем размещали свои работы в других сообществах.

Публикация обработанных в графических редакторах фотографий в «Параллельной Тюмени» началась в декабре 2012 г. — во время ожидания конца света 21.12.2012 — и быстро стала популярной. Первые публикации от подписчиков появились уже 22 января 2013 г. Изначально организаторами группы был создан стандарт публикации: нечто необычное помещается в обычное тюменское пространство и публикуется с комментарием «...тем временем в Параллельной Тюмени»; позже стали использоваться и другие фразы, но, как правило, с упоминанием того, что действие происходит в *Параллельной Тюмени*.

Основными темами и сюжетами с самого начала стали постапокалипсис, космические объекты в городе или город в космосе; наиболее популярной стала замена привычных и знаковых городских объектов (Мост влюбленных, памятник Ленину и др.) на другие, за счет чего достигается

² При цитировании сохраняются орфография и пунктуация.

комический эффект, с одной стороны, и некая «параллельная» гордость за Тюмень, с другой. Все эти манипуляции с запечатленным городским ландшафтом, во-первых, помогают перевести тюменский текст на универсальный язык интернет-мемов для «чужих», а во-вторых, транслируют его внутри «своего» сообщества. Стоит подчеркнуть, что «свое» сообщество — это не все горожане (и, может быть, не только тюменцы), а только та их часть, представители которой являются участниками рассматриваемых пабликов и производят или хотя бы единожды «читают» все эти «веселые картинки» о Тюмени, т. е. являются носителями соответствующего дискурса.

Основной посыл создателей картинок в паблике «Параллельная Тюмень» сводится к тому, чтобы показать «настоящую Тюмень», в которой «возможно всё». «Настоящая Тюмень» здесь и в группе «Другой взгляд на Тюмень» понимается как свое, «семейное» пространство, противопоставляющееся популярным, мейнстримным образам города, которые как бы насаждаются благодаря медиа, туристическим экскурсиям и деятельности администрации. Так происходит конструирование «параллельной» (но реальной для ее создателей) Тюмени в виртуальном пространстве, а также исследование физического пространства города через индивидуальные и коллективные вернакулярные практики, параллельные официальным и массовым экскурсиям или публичным мероприятиям. Так, на аватаре группы «Другой взгляд на Тюмень» стоит значок — перечеркнутый Мост влюбленных (символ той, «официальной» Тюмени), а в описании группы значится:

Семейный альбом, в котором представлены необычные и оригинальные фотографии города Тюмени и его окрестностей. Никакой набережной и моста влюбленных! Только хардкор!

Тем самым преследуется цель показать аутентичный город через игру с его пространством — виртуальную (обработка готовых фотографий) или реальную (путем фотографирования неизведанных мест). Важно, что функционирование этого языка может выходить за пределы виртуального комьюнити. Так, участники группы помимо создания локальных мемов активно осваивают городское пространство в реальной жизни — через практики посещения заброшенных или, наоборот, топовых мест Тюмени, в том числе организуя групповые прогулки по этим локусам.

**«Тем временем где-то в параллельной Тюмени»:
основные сюжеты и мотивы локальных интернет-мемов**

Визуальные тексты о Тюмени (фотожабы, демотиваторы, художественные фото с текстами или без них) в рамках изучаемого сообщества создаются преимущественно вокруг ограниченного ряда наполняющих их тем и сюжетов (см. Приложение), которые можно разделить на три группы.

I. Известные персонажи или популярные объекты массовой культуры в тюменском пространстве.

II. Реакция на актуальные социально-политические и культурные городские события.

III. Городские стереотипы и легенды в реальном и нереальном пространстве Тюмени.

Первыми появились сюжеты I группы. Для картинок II группы, как правило, не указывается автор; первые два месяца авторство не указывалось совсем, оно было неважно. Такое изначальное игнорирование авторства безусловно связано с малым количеством подписчиков «Параллельной Тюмени» и с небольшим количеством авторов — прежде всего создателей группы, которые были известны и очевидны всем. Первое указание авторства совпадает с публикацией первых картинок самими подписчиками 22 января 2013 г.

По мере роста подписчиков и, соответственно, авторов картинок стали добавляться и другие сюжеты, вплоть до политических (особенно во II группе), которых изначально не было. Кроме того, популярным стало обыгрывание некоторых стереотипных представлений о Тюмени, ее районах и объектах. Постепенно авторы стали указываться постоянно. Создание фотожаб наряду с целью конструирования «своей», «настоящей» Тюмени стало играть и на повышение авторитета создателя: чем удачнее твой визуальный и вербальный комментарий к тюменскому ландшафту, тем больше ты наберешь «лайков» и тем более будешь значим в сообществе. «Лайки» здесь выступают не только как знак одобрения картинки, но и как подтверждение того, что члены сообщества согласны с такой характеристикой города, а значит, это реальная для *Параллельной Тюмени* характеристика. Помимо «лайков» легитимация локального мема происходит в комментариях, где активно обсуждаются художественные особенности и удачные приемы создания городских образов — важно показывать «настоящий» город красиво.

Наиболее устойчивы и популярны мемы I и III групп, в то время как визуальные тексты II группы используют стандартную рамку интернет-мемов, актуальных на момент создания этих текстов («X, что ты делаешь? Ахаха, прекрати!», «[X говорит:] Что, уже соскучились по мне?», «Зима близко», «X обычного человека / X тюменца» и др.), в которых переменные X меняются в зависимости от актуального события. III группа обладает наибольшим количеством примеров использования именно локально специфичных мотивов. Впрочем, все эти разнородные фотографии объединяет стремление через характеристики *Параллельной Тюмени* высветить особенность города и важность своего проживания в его пространстве, где, согласно записи в одноименном паблике, «все, что можешь вообразить — реально».

Механизмы образования локальных мемов

В конструировании визуального текста *Параллельной Тюмени*, в игре с городским пространством задействовано несколько механизмов. Наиболее популярные из них: 1) метафорический перенос, 2) гиперболизация городских стереотипов, 3) деструкция (символическое разрушение городского пространства) и 4) одушевление города или его отдельных объектов.

Изначально появившиеся локальные мемы иллюстрируют наиболее универсальный и популярный, как для тюменского, так и «общего» интернет-пространства механизм — метафорический перенос (1), в котором можно выделить два типа: а) перенос по «значимости» и б) перенос или совмещение двух объектов по случайному сходству. В первом случае на место знакового для Тюмени объекта вставляется значимый для популярной культуры объект или персонаж. Например, едва ли не самое большое количество «лайков» и перепостов собрала сопровождаемая стандартным для группы комментарием: «...тем временем где-то в Параллельной Тюмени» картинка, на которой памятник Ленину на одноименной тюменской площади был заменен статуей Джека Воробья (Илл. 2); она же в нескольких вариантах обработки долгое время была иконкой «Параллельной Тюмени».

Наиболее частыми объектами для «международного обмена» являются памятник Ленину и Мост влюбленных в комплексе с набережной Туры. Мост заменяется, например, на Тауэрский; возле Моста влюбленных появляется «Ежик в Тюмени», или же все пространство вместе с мостом и набережной изображается как известная картина, например, «Крик» Э. Мунка с комментарием: «В параллельной Тюмени была обнаружена первоначаль-



Илл. 2. «...Тем временем где-то в Параллельной Тюмени».
Опубликовано в группе «Параллельная Тюмень» 23 января 2013 г.

ная версия картины “Крик” Эдварда Мунка». Такие картинки, в которых задействована замена городских объектов, составляют 43% внутри группы I (см. Приложение, I.10). Если же взять шире: когда объект не обязательно заменяется, но каким-то образом «дорабатывается» (например, НЛО над памятником Ленину или динозавры у Моста влюбленных и вдоль набережной в опустевшей Тюмени), то такой составляет 22% от всей совокупности визуальных текстов в рабочей базе.

Дополнение привычного вида города популярными объектами (темы и сюжеты группы I) достаточно близко по своей функции более узкой группе картинок, где такие объекты заменяются полностью. Посредством помещения в местный ландшафт значимых в международном контексте объектов и персонажей (особенно вместо локально маркированных объектов) повышается символический статус Тюмени (в городе, таким образом, оказываются культовые объекты и персоны) и одновременно подчеркивается значимость для тюменского сообщества используемых для «обмена» местных объектов и локусов. Например, Мост влюбленных так же значим для тюменского сообщества, как и Тагурский — для мирового, он тоже красив, уникален и связан с целым комплексом городских легенд и ритуализированных практик³. В свою очередь, площадь у памятника Ленину в Тюмени значима не только потому, что на ней расположены административные здания, но и потому, что она является местом встреч и общения. Здесь традиционно собираются различные группы городских сообществ, преимущественно молодежных субкультур (роллеры, скейтеры, рокеры и др.), устраиваются публичные акции и флешмобы, либо люди просто сидят на траве и общаются. Памятник уже не просто является памятником революционному вождю и знаком советской эпохи, но и функционирует как точка притяжения тюменцев, знак места городских прогулок и неформальных собраний, при этом безусловно, будучи одним из символов самой Тюмени, наряду с Мостом влюбленных.

Повышение символической значимости города при помощи метафорического переноса — универсальный прием для конструирования локального нарратива. Например, согласно коллажам, размещенным в городских пабликах, «The Beatles» можно встретить и в Екатеринбурге (Илл. 3), и в Тюмени (Илл. 4).

В екатеринбургском варианте известные музыканты помещены в пространство района Уралмаш⁴, согласно городским текстам наиболее «рабочего» и маргинального, за счет чего становится более очевидным дополнительный смысл таких визуальных анекдотов. Комизм, обусловленный невозможностью ситуации («The Beatles» не могли пройти ни по Тюмени, ни по Уралмашу), с одной стороны, направлен на высмеивание города/района,

³ Подробнее о формировании различных городских практик и текстов, связанных с Мостом влюбленных, см.: [Байдуж 2013].

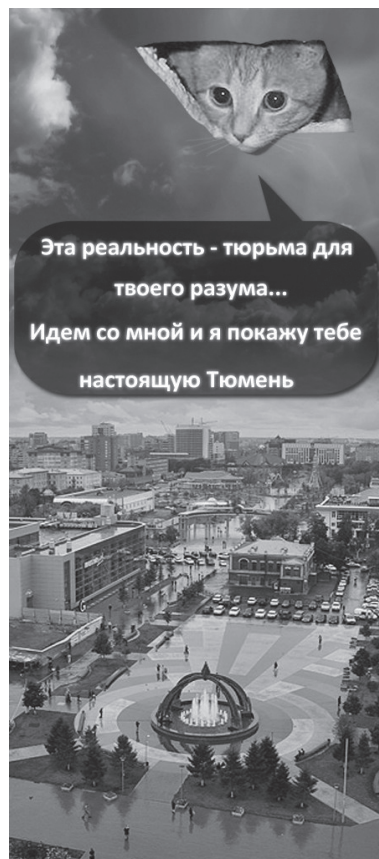
⁴ Уралмаш — жилой район в северной части города Екатеринбурга. Возник во второй четверти XX в. как рабочий поселок Уральского машиностроительного завода.



Илл. 3. «На Уралмаше можно было встретить The Beatles». Опубликовано в паблике «[Не]типичный Екатеринбург» (https://vk.com/ne_ekb) 10 августа 2016 г.



Илл. 4. The Beatles в Тюмени. Опубликовано в группе «Параллельная Тюмень» 30 января 2013 г.



Илл. 5. Аватарка группы «Параллельная Тюмень». Опубликовано 16 мая 2014 г.

культурно не настолько развитого, чтобы здесь появились «The Beatles»; с другой стороны, посредством такого перформативного высказывания (как и с помощью, например, этнических анекдотов) снимаются социокультурное напряжение и переживания локальным сообществом своей культурной невостребованности. С помощью юмора осуществляется уход от конформизма и устоявшихся представлений о городе. Как пишет Алан Дандес, «остроумие — одна из разновидностей комического, а комическое — регрессивный способ добиться временного ощущения освобождения от *superego*/сверх-я или от общественных ограничений» [Дандес 2003: 121]. Напомню, что именно уход от общественных ограничений постулируется на аватарке группы «Параллельная Тюмень»: «Эта реальность — тюрьма для твоего разума... пойдем со мной и я покажу тебе настоящую Тюмень» (Илл. 5). Впрочем, определенные социально-психологические функции присущи всем локальным мемам независимо от механизма их образования.

Большое количество мемов образуется согласно второму типу метафорического переноса, а именно переносу по случайному сходству объектов (заменяемого и заменяющего) или по их случайной ассоциации у создателя коллажа. Иными словами, некоторые элементы городского пространства изменяются благодаря визуальной или семантической синонимии/ассоциации. Например, когда один из районов на правом берегу Туры — Заречный (*Зарека*) — начал застраиваться элитным и комфортным жильем, в группе появилось несколько мемов про *Объединенные Заречные Эмираты*⁵. Новые высотные дома вызывали ассоциации с развитой архитектурой ОАЭ, поэтому их заменяют на еще более высокие и «современные» здания Эмиратов. Заречные микрорайоны (Заречный-1, Заречный-2 и т. д.), и старые и новые, часто становятся объектом локальных мемов. Пляжная зона отдыха на берегу Туры, расположенная в одном из микрорайонов, на картинке в «Параллельной Тюмени» становится океаном, а окружающая инфраструктура напоминает пляжи Арабских Эмиратов. Отчасти всплеск таких мемов объясняется реакцией на масштабное строительство новых жилых кварталов, которое в нарративах называется «экспансией Заречного». Комизм таких картинок становится очевидным, если знать комплекс городских представлений, согласно которым *Зарека* — достаточно маргинальный и отдаленный от центра район, соответственно, в нем не может быть престижных пляжей или строений. Стоит подчеркнуть, что это место «отдалено» не физически, а символически: нужно только переехать или перейти реку, чтобы оказаться в самом центре Тюмени. Восприятие *Зареки* как ее жителями, так и жителями других районов отражено в очень популярном городском тексте:

Зарека с[т]рана чудес кто войдет тому п....ц! Мистическим образом пропадает ВСЁ! (изображены три смайлика в виде черепов. — М. Б.)
PS: Приходите в гости!⁶

Этот текст бытует и в графической форме, оно отражено в граффити на Мосту влюбленных (перейдя который, можно оказаться в *Зареке*); сейчас фотография этого граффити (Илл. 6) используется для производства интернет-мемов в указанных группах и активно публикуется сама по себе. Фольклорное клише вполне принимается и самими жителями района: группа «зареченцев» в социальной сети «ВКон-

⁵ Стоит отметить, что этот «новый» топоним образуется согласно универсально пространственной модели, ср. вернакулярные, «народные» названия районов, городов или стран *Тюменская Республика, Федеративная Республика Гражданка* (район Гражданка в Петербурге), *Соединенные Штаты Армении* и др.

⁶ Опубликовано на тюменском форуме Nashgorod.ru 5 августа 2007 г.; в настоящее время ветка форума удалена.



Илл. 6. Граффити «Зарека страна чудес, кто зайдет, тому пиздец»



Илл. 7. «Рас-тап на Арт-паласе». Опубликовано в группе «Параллельная Тюмень» 30 января 2013 г.



Илл. 8. Драматический театр под водой. Опубликовано в группе «Параллельная Тюмень» 30 января 2013 г.

такте» называется «Зарека — Страна Чудес»⁷.

Еще одним примером второго типа метафорического переноса является коллаж «Рас-тап на Арт-паласе» (Илл. 7). Персонаж популярной компьютерной игры Рас-тап появляется на одной из центральных площадей, потому что стоящие на ней мусорные ящики напоминают привидений, преследующих персонажа в этой игре. Или, например, архитектурный стиль нового здания драматического театра с той же площади напоминает некоторым тюменцам затопленные античные храмы, что тут же воплощается в визуальной метафоре — театр оказывается на дне моря, и мимо него проплывает дельфин (Илл. 8).

В целом всё, что оказывается хотя бы немного возможным в тюменском пространстве, то и воплощается в меме. Но какой-либо «крючок» в реальности для реализации фантазии все же

⁷ Данная модель универсальна для создания образа места. Ср. о районах Архангельска: «Фактория — страна чудес: кто туда попал, навсегда исчез»; «Сульфат — деревня без чудес: вошел с зубами — вышел без»; «Варавино — страна чудес: вошел с деньгами, вышел без» [Дранникова 2004: 272]. Известны похожие присловья и о районах других городов либо о населенных пунктах в целом.

необходим. Это вполне укладывается в понятие об уместной абсурдности (appropriate incongruity) в образовании шуток, о котором писал Э. Оринг [Oring 2003].

Гиперболизация (2) городских легенд и стереотипов Тюмени или ее конкретных мест, а затем их визуализация также является продуктивным механизмом создания мемов в собранном корпусе. Эти тексты наиболее локально специфичны по содержанию, но по механизму создания универсальны. В различных интернет-группах наподобие «Типичный X» для образования шуток часто используется игра на «стереотипах стереотипов» — известный механизм анекдотов об этнических или культурных группах [Дандес 2003: 140]. В данном случае пародируются стереотипы о Тюмени, свойственные, по мнению тюменцев, окружающим. Это прежде всего сюжеты III группы (см. Приложение, III.1 и III.3): типичные представления о Тюмени как части Сибири и разного рода исторически сложившиеся локальные стереотипы, связанные с городскими локусами. Например, в группе публикуется коллаж, где по тюменской улице ходят пингвины и белые медведи, с комментарием: «покажите эту фотку москвичам» (Илл. 9).

Этот механизм задействуется и в описанном выше примере с *Объединенными Заречными Эмиратами*. Помимо *Зареки* еще целый ряд микрорайонов Тюмени осмысляется в городских текстах как периферия и маргинальное/криминальное пространство, например *Лесобазы*⁸. Мем «Сквер кошек на Лесобазе» (Илл. 10) одновременно обыгрывает криминальность Лесобазы и отсылает к популярному тюменскому Скверу сибирских кошек — аллее в центре города со скульптурами, изображающими «сибирских» (в том числе тюменских) кошек, отправленных в послевоенный Ленинград, чтобы спасти его от засилья крыс. Эстетика сквера и его уместность в Тюмени долгое время обсуждалась и порицалась на городских форумах и на улицах, но постепенно горожане привыкли к скульптурам и стали не только фотографироваться с ними, но и тереть им хвосты «на счастье», а носы — для развлечения. Информационный шум вокруг сквера и его центральное положение сделали его знаковой для мифологического ландшафта Тюмени. На картинку поместили кошек в спортивных костюмах — наиболее характерной одежде *гонимых* (с которыми прежде всего ассоциируется Лесобазы). Кроме того, *коты* вообще очень популярный персонаж интернет-мемов.

Не обойден вниманием в «Параллельной Тюмени» и Южный микрорайон. Хотя согласно городским представлениям он не является особенно криминальным или опасным, связанный с ним мем имеет именно такое значение: «Не грози Южному, попивая сок у себя в квартале» — аллюзия на название известного фильма «Не грози Южному центру, попивая сок у себя в квартале». Соб-

⁸ Лесобазы — район, также называемый микрорайоном Тура, расположен в восточной части Тюмени у южного побережья р. Туры.



Илл. 9. Пингвины и медведи в одном из центральных тюменских скверов. Опубликовано в группе «Параллельная Тюмень» 30 января 2013 г.



Илл. 10. «Сквер кошек на Лесобазе». Опубликовано в группе «Параллельная Тюмень» 11 марта 2013 г.



Илл. 11. Облако-сердечко над Мостом влюбленных. Опубликовано в группе «Параллельная Тюмень» 23 июля 2013 г. Автор Артем Сокур

ственно, ключевую роль здесь сыграло совпадение названий районов. Дополнительным стимулом стало долгое строительство новой дорожной развязки возле гипермаркета «Южный» и появление в связи с этим многочисленных фото в новостных сообщениях. На картинке дорожная техника «дерется» с кранами, а многоэтажки превратились в огромные колонки.

Как уже упоминалось, отражение городских нарративов в интернет-мемах часто связано с Мостом влюбленных. Амбивалентный образ пешеходного моста через Туру как одновременно «моста самоубийц» и места, где «хорошо назначить свидание» и закрепить свадебный замок [Байдуж 2013], замечен и на публикуемых в социальных сетях фотографиям. Определенную популярность получила фотография надписи на перилах «Любви нет, вы все умрете поодиночке. Прыгай, прыгай». Она связана с комплексом устных текстов о частых самоубийствах на мосту, особенно по причине неразделенной любви:

Знаю, что Мост влюбленных — мистическое место в Тюмени. Читал и слышал от других людей, что на нем было совершенно несколько самоубийств (К. И., 1989 г. р., муж., род. и живет в Тюмени, зап. М. И. Байдуж, 2010 г.).

Недавно одна девочка рассказывала, что когда они с кем-то проезжали мимо какого-то моста, она видела девушку с седыми волосами, которая потом исчезла. Было страшно слушать (Д. Т., 1987 г. р., жен., русская, род. и живет в Тюмени, обр. высшее, зап. М. И. Байдуж, 2010 г.).

Позитивный романтический ореол моста постоянно подкрепляется разного рода обработанными снимками (Илл. 11).

Визуализация городских представлений о мифологизированных местах, городских районах или городе в целом позволяет сохранять и транслировать такие представления в виртуальной среде, в том числе дополняя их новыми мотивами (в случае с *Зарекой*). Впрочем, городские легенды закрепляются не только в фотожабах, но и на постановочных художественных фотографиях профессиональных фотографов, которые создают их по собственной инициативе или часто — в рамках совместных проектов с журналистами или краеведами. Красивые фотографии быстро расходятся по пабликам и различным городским сайтам. Например, Евгений Шульц снял «7 городских примет» для журнала «Тюмень» [7 примет 2012], которые иллюстрируют поверья, связанные с семьёю городскими местами, в том числе с Мостом влюбленных и Сквером сибирских кошек.

Еще одним механизмом конструирования локальных мемов является *д е с т р у к ц и я* (3) — символическое разрушение городского пространства путем обработки обычных урбанистических пейзажей в постапокалиптическом или хорор-стиле. Катастрофические сюжеты (апокалипсис, нашествие зомби, взрывы и крушения на улицах города, вторжения инопланетных существ, ядерная зима и опустевшие улицы и т. п.) начали публиковаться в декабре 2012 г., в ожидании очередного конца света (21.12.2012) вместе с созданием группы «Параллельная Тюмень». Затем они стали появляться регулярно, поскольку получали наибольший отклик аудитории, вплоть до того, что подписчики стали требовать большего количества таких картинок:

[Максим Стрелков:] а когда будет фото с атомным взрывом?

[Параллельная Тюмень:] Максим, а надо?)) Армагеддон и постапокалипсис уже были вроде))

[Максим Стрелков:] Параллельная Тюмень, надо! и воткните туда эту...упоротую лису⁹, что б вроде и как жалко и в тоже время смешно))) [ПТ 2013].

Наиболее популярные места для «разрушений» — площадь 400-летия Тюмени (вместе с Тюменским драматическим театром), Площадь Памяти (возле бывшего ДК «Геолог»), Филармония, Мост влюбленных (вместе с набережной) и индустриальные панорамы микрорайонов. Большинство

⁹ Упоротая лиса — визуальный мем, представляющий собой потрепанное чучело лисы забавного вида; на фотожабах помещается в различные неожиданные места.

перечисленных объектов считается опасными или мистическими местами¹⁰. Например, встречающийся в подобных сюжетах чаще всего бывший ДК «Геолог» (Илл. 12) характеризуется в некоторых городских текстах как портал в параллельную реальность или «психоэнергетический фантом»:

[Ксения Уженцева:] Ну например у геолога есть башня. Такая высокая, железно-стеклянная, серая и безумно высокая... прям в облака уходит) мне она давненько приснилась уже) мне снилось, что в ней люди от катаклизмов спасались.

[Алёна Ченчик:] У «геолога» еще и торговый центр есть.) Но он мало чем интересен, кроме того, что в реале его нет... Магазин как магазин, двух-или трехэтажный, типа ЦУМа. На первом этаже булочная с вкусной выпечкой [Четвертое измерение 2010].



Илл. 12. «Темень 21.12.2012».

Опубликовано в группе «Параллельная Тюмень» 8 декабря 2012 г.

Эсхатологические мотивы и различные постапокалиптические сюжеты распространены как в современной популярной культуре (компьютерные игры, фантастические рассказы и сериалы), так и в мифологических представлениях отдельных религиозных сообществ или обычных горожан. Согласно постсоветским эсхатологическим представлениям, как отмечает М. В. Ахметова, город становится символом самой цивилизации, которая должна быть разрушена:

¹⁰ Подробнее про негативное восприятие отдельных мест Тюмени см.: [Байдуж 2015].

Современные апокалиптики объявляют нечистым город как таковой. Он воспринимается как центр технократической цивилизации, плоды которой — радиация, духовный вред и физическая опасность, исходящая от техники, в особенности компьютеров, — отчасти выступают и как проявление эсхатологических бедствий [Ахметова 2010: 94].

Соответственно, разрушение знаковых городских мест символизирует разрушение всего города/мира.

Впрочем, мемы о катастрофах в Тюмени подчеркивают скорее романтичность будущего постапокалиптического существования наряду со стремлением найти удачный ракурс разрушенной Тюмени эпохи постмодерна и деконструировать привычные популярные места для того, чтобы исследовать и построить свой, «настоящий» город, лишенный формальных рамок. В связи с этим показательны подписи к фотографиям в альбомах группы «Другой взгляд на Тюмень»: «ДВТ. Апокалипсис», «Post-rock here», «Символ уходящей эпохи», «Френдис КопАлла!» и пр. [ДВТ].

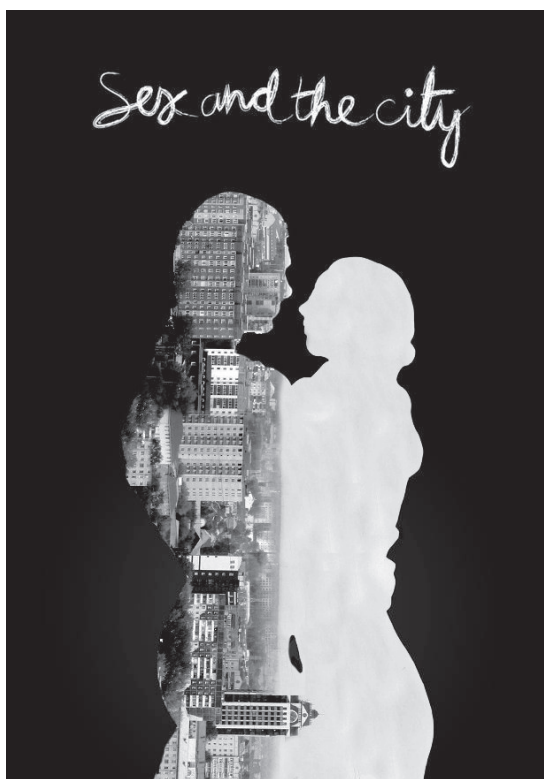
Интерес к разрушенным или заброшенным территориям в современной городской культуре проявляется преимущественно не в форме создания соответствующих мемов, а в практике посещения заброшенных и «опасных» мест. Такие прогулки могут называться по-разному, в том числе *legend-trip* или *урбантрип*. Важным итогом таких прогулок являются фото- или видеоотчеты как доказательство посещения этих мест. Отчеты выкладываются в специальных группах, на форумах и сайтах либо публикуются в «общих» пабликах. Например, в группе «Другой взгляд на Тюмень» существуют специальные разделы: «#ДВТ_индустриал — промышленные», «#ДВТ_апокалипсис — разрушения, тлен и т. д.», «#ДВТ_война — фото связанные с военщиной», «#ДВТ_мистери — таинственные места». Они объединяют сюжеты, «связанные с разрушением», но, в отличие от мемов «Параллельной Тюмени», здесь собираются реальные фотографии без художественной дообработки.

Видимо, виртуальные прогулки по заброшенным местам или разрушение «живого» городского пространства в некоторой степени имитируют реальные урбантрипы. Интересно, что увеличение популярности и разнообразия таких *блужданий* в Тюмени (они организуются как спонтанными группами, так и отдельными краеведами, руферами, сталкерами, фотографами и подростками) совпало с прекращением активной деятельности группы «Параллельная Тюмень» и интереса к ее картинкам. В то же время группа «Другой взгляд на Тюмень» существует по сей день, и в ней периодически публикуются отчеты о посещении разного рода заброшенных и не очень мест. Кроме того, появился целый ряд новых групп, куда выкладываются отчеты о реальных прогулках.

Помимо «уничтожения» городского пространства в визуальных текстах «Параллельной Тюмени» происходит одушевление (4) городских объектов. Как правило, различные городские памятники начинают



Илл. 13. «Мадам! Не хотите ли прокатиться?»
Опубликовано в группе «Параллельная
Тюмень» 16 июля 2013 г.



Илл. 14. «Sex and the city». Опубликовано в группе
«Параллельная Тюмень» 2 октября 2013 г.

общаться между собой и с горожанами (ср. коллаж, где соединены три скульптуры из разных частей города: мотоцикл, Никулин и барышни из Александровского сада, — Илл. 13), либо весь город «хуманизируется»¹¹ (Илл. 14).

Несколько особняком отстоит практика совмещения разных ракурсов городского пространства из разного времени: старые фотографии Тюмени соединяются с современными, сделанными на том же месте (Илл. 15), — практика, широко распространенная в виртуальном пространстве. С тюменскими фотографиями совмещаются также известные фотографии военных лет (Илл. 16), что продолжает традицию вписывания «международных» объектов в местный ландшафт. Публикация та-

¹¹ *Хуманизация* — изображение предмета/животного/растения (в нашем случае — города или его частей) в виде человека. Термин появился в интернет-среде и активно в ней используется. Такая практика особенно характерна для фанатских рисунков по мотивам популярных мультфильмов, книг, сериалов и т. п., где главные герои — животные. Например, существуют комиксы или циклы рисунков, где Смешарики (персонажи одноименного мультфильма) — люди. Зачастую хуманизация осуществляется, чтобы стали возможны романтические и даже эротические отношения между интересующими персонажами или объектами.



Илл. 15. Вид на Никольский взвоз, Строительную академию и Троицкий монастырь. Опубликовано в группе «Параллельная Тюмень» 27 мая 2014 г.



Илл. 16. День Победы в Параллельной Тюмени. Опубликовано в группе «Параллельная Тюмень» 9 мая 2013 г.



Илл. 17. «...Пробки в Параллельной Тюмени». Опубликовано в группе «Параллельная Тюмень» 21 января 2013 г.

ких «совмещенных» фотографий, как правило, становится особенно частой в периоды праздников — 9 мая, День космонавтики, Новый год.

Большинство локальных мемов, созданных с помощью различных механизмов и на разные темы, является по своей сути имидж-лорной реакцией на социально-политические и культурные городские события, особенно на мелкие городские «катастрофы» (затопление улиц, провалы на дорогах, долгие стройки). Например, Путин плавает по затопленной улице или погружается в нее на батискафе, в потоке плавает желтый утенок вместе с машинами, из провалов на дорогах показываются хтонические чудовища или тарелки НЛО, во время грозы на фоне города видна гидра, а пробки в Тюмени происходят по вине *котиков* (Илл. 17).

Юмористическая реакция на городские события — очень продуктивный механизм, который наследует свойство современного фольклора реагировать на актуальные события и провоцировать этим всплеск создания шуток, в том числе визуальных. Такой всплеск может положить начало публикации картинок, уже не связанных с событием напрямую, но продолжаю-

щих следовать этому сюжету, копировать появившийся локальный мем (случай с *Объединенными Заречными Эмиратами*) или способствовать появлению новой темы (например, постапокалипсис) со связанными с ней сюжетами. Некоторые мемы появляются лишь окказионально — как, например, те, что отражают реакцию на наводнение во время ливней в Тюмени, или картинки, созданные в 2014 г. ко Дню космонавтики и периодически «воскрешаемые» к этому дню в последующие годы.

Визуальные проявления локального текста, или Насколько универсален язык интернет-мемов?

Таким образом, локальный текст Тюмени — это совокупность онлайн- и офлайн-текстов и практик, в том числе специально создаваемых визуальных мемов, отражающих и одновременно конструирующих представления о городском (в том числе мифологическом) ландшафте. Например, граффити на Мосту влюбленных «Любви нет, вы все умрете поодиночке. Прыгай, прыгай» и копирование его фотографии в Интернете стимулируют пересказ текстов про самоубийц и легенд о призраке на мосту. В свою очередь, художественная обработка фотографий моста в романтическом стиле стимулирует развитие текстов другой направленности, создающих позитивный образ моста как места, способного повлиять на будущее счастье влюбленных, в том числе новобрачных. Кроме того, в визуальных пародиях, как и в устных нарративах, в первую очередь фигурируют знаковые для тюменского мифологического ландшафта объекты. Их повторяемость во всех группах текстов, с одной стороны, отражает их значимость, а с другой, конструирует мифологическую (например, ДК «Геолог» и фантомные объекты вокруг него) или «реальную» историю Тюмени (в случае с совмещением старых и новых фотографий).

Язык интернет-мемов — достаточно удобная форма для конструирования культурной идентичности. С его помощью на международный язык мемов может быть переведена карта особенно значимых городских объектов или событий тюменской истории. Несмотря на то что благодаря форме мема смысл, заключенный в визуальном тексте, может быть считан любым человеком, погруженным в современную виртуальную культуру, существует, однако, ряд сюжетов, которые помимо универсальной меметической структуры используют игру на городских стереотипах и «стереотипах стереотипов»; последние сюжеты могут быть до конца понятны только носителям тюменского текста. Например, юмористическую реакцию на климатические, техногенные или даже культурные городские события способны воспринять и правильно прочесть многие. В то же время значение «Сквера кошек на Лесобазе» или ряда картинок о *Зареке* можно правильно «распаковать», только зная о соответствующих городских стереотипах, мотивах и событиях. В итоге создаются именно локальные мемы.

Визуальная игра с городским пространством происходит согласно ряду механизмов, которые могут сочетаться между собой: параллелизм, языковая игра, гиперболизация, деструкция, одушевление города, а также механизм, который скорее является катализатором внимания к какому-либо городскому объекту, — юмористическая реакция на городские события, как правило разрушительные.

Функционально создание визуальных текстов о Тюмени можно объяснить несколькими способами. Прежде всего локальные мемы, как часть фольклора о тюменском сообществе как культурной группе, способствуют выявлению, обыгрыванию и тем самым проживанию различных городских стереотипов (и о городе в целом, и об отдельных его районах). Безусловно разрушение старой, формальной конформистской Тюмени направлено на создание своего, настоящего города с уникальной культурой. Поиск новой Тюмени связан также с попыткой воспитать гордость за «место, где возможно все», несмотря на изрядную долю сарказма и самоиронии в продуцируемых текстах. Кроме того, юмористическая реакция на климатические или техногенные городские «мини-катастрофы», на которые все же сложно повлиять обычному тюменцу, способствует их переживанию и обсуждению. Это касается, в частности, переложения вины за происходящее с чиновников и самих горожан на НЛО, инопланетян и котиков.

Практика визуальных пародий и игр с городским пространством явилась определенным этапом развития *legend-tripping* в Тюмени. Различные путешествия по «параллельной» постапокалиптической Тюмени имитировали освоение городского пространства посредством реальных прогулок по заброшенным и мистическим местам. В последние два года заметен рост интереса именно к реальным практикам освоения городского пространства; успели сложиться стратегии и модели таких урбанистических прогулок. Возможно, такая офлайн-активность способствует снижению интереса к продуцированию большого количества фотожаб на эту тему. Картинки, мотивирующие горожан на «локальный патриотизм» или реагирующие на социально-культурные городские явления, появляются время от времени в общегородских пабликах, а специализированная группа («Параллельная Тюмень») почти не функционирует. Таким образом, как фольклор может быть реакцией на событие, так и событие — реакцией на фольклор.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Перечень основных тем и сюжетов тюменских мемов

I. Известные персонажи или популярные объекты массовой культуры в тюменском пространстве.

1. Постапокалипсис. Разрушенный город, борьба за выживание и безысходность (Тюмень как Silent Hill, зомби возле Филармонии, пустынная и разрушенная Площадь Памяти, микрорайон как зона отчуждения).
2. Космос (космические корабли патрулируют пространство города, запуск ракет с «тюменского космодрома», космические тела, преимущественно Луна, расположены очень близко к городу).
3. НЛО и вторжение чужеродных существ в город (разговор инопланетян с надувным инопланетянином DNS, памятник Ленину в луче НЛО, НЛО терпит крушение на дороге).
4. Эпичные катастрофы, аварии и крушения на тюменских улицах (самолет врежется в здание, самолет терпит крушение на городской дороге и т. п.).
5. Фэнтези (драконы и другие мифические, сказочные персонажи живут, гуляют или находятся в Тюмени, вдоль Туры гуляют доисторические животные).
6. Город как мультфильм («Ежик в Тюмени», герои «South Park»).
7. Герои фильмов гуляют в Тюмени (зомби, Джек Воробей, «Титаник», «Silent Tyumen» и т. д.).
8. Расположение *котиков* в городском пространстве (котики — причина пробок, котики призывают пойти в другую реальность и пр.).
9. Знаменитости в пространстве родного города («The Beatles» на пешеходном переходе, Брюс Уиллис на набережной и т. п.).
10. Известные памятники и городские объекты в Тюмени (Эйфелева башня на Цветном бульваре, Тауэрский мост вместо Моста влюбленных).
11. Тюмень как картина (Ван Гог, Мунк, Моне).

II. Реакция на актуальные социально-политические и культурные городские события.

1. Изменение климата (похолодание, потепление, жара, дождь, снег и т. д.).
2. Стройки и городские аварии (например, Путин погружается на дно затопленной улицы).
3. Праздники (9 мая, День космонавтики, Пасха и Новый год).
4. Политические события.

III. Городские стереотипы и легенды в реальном и нереальном пространстве Тюмени.

1. Визуализация стереотипов о Тюмени как части Сибири (по улицам ходят полярные животные, вместо города — снег и полярный пейзаж, по улице идет медведь).
2. Встраивание всего тюменского пространства или отдельных городских объектов в иной ландшафт.
3. Визуализация локальных тюменских стереотипов и легенд (Сквер кошек на Лесобазе, «Не грози Южному», Объединенные Заречные Эмираты, подземный ход под сквером на Широкой).
4. Постановочные художественные фотографии тюменского пространства по мотивам городских легенд (например, серия фото Евгения Шульца о городских приметах, где отображены представления о Мосте влюбленных, Сквере кошек, Скамье примирения в Александровском саду, загадывании желаний на счастье и др.).
5. Соединение популярных в момент создания картинки мемов с локальными мотивами («Мужик с каменным лицом путешествует в Тюмени», «Место, где в Тюмени все фотографируются»; «Только X, только хардкор!», «Холодная. Мокрая. Твоя» и др.).
6. Соединение тюменских старых и современных фото, как правило, исторического центра, но в ряде случаев — международных старых фото и тюменского ландшафта.

Интернет-источники

- 7 примет 2012 — 7 городских примет // 1Tmn.ru. 2012. 2 мая. URL: http://1tmn.ru/greater_tyumen/tyumen_region/tyumen-tyumen_region/7-gorodskikh-primet-4172.html
- ДВТ — [Фотоальбомы в сообществе в соц. сети «ВКонтакте»] // Другой взгляд на Тюмень URL: <https://vk.com/albums-44382128>.
- КВН СОЮЗ 2014 — КВН СОЮЗ — Тюмень — не тюлень!: [Видеоролик] // Youtube.com: Официальный канал КВН. 2014. 6 марта. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=1Bt5VJjuyj0>.
- ПТ 2013 — [Обсуждение в сообществе в соц. сети «ВКонтакте»] // Параллельная Тюмень. 2013. 6 февр. URL: https://vk.com/wall-48465400?offset=200&own=1&z=photo-48465400_297307914%2Falbum-48465400_00%2Frev.
- Четвертое измерение 2010 — Фантомы. Места, которых нет в реале: [Обсуждение в сообществе в соц. сети «ВКонтакте»] // Тюмень: четвертое измерение. 2010. 11 апр. URL: http://vk.com/topic-16943903_22790127.

Литература

- Алексеевский и др. 2010 — Алексеевский М. Д., Ахметова М. В., Лурье М. Л. [Форум: Исследования города] // Антропологический форум. № 12. 2010. С. 16–25.
- Ахметова 2010 — Ахметова М. В. Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ; РГГУ, 2010.

- Байдуж 2013 — Байдуж М. И. Тюменский Мост Влюбленных в свете современных городских ритуалов // Традиционная культура. 2013. № 3. С. 100–110.
- Байдуж 2015 — Байдуж М. И. Седьмая башня Сатаны или город-болото: негативные образы Тюмени в современных городских нарративах // Ситуация постфольклора: городские тексты и практики / Сост. М. В. Ахметова, Н. В. Петров. М.: Форум, 2015. С. 126–153.
- Богомяков 2007 — Богомяков В. Г. Региональная идентичность «земли тюменской»: мифы и дискурс. Екатеринбург: Изд. дом «Дискурс-Пи», 2007.
- Дандес 2003 — Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ: Сб. ст. / Сост. А. С. Архипова. М.: Вост. лит. РАН, 2003.
- Докинз 2013 — Докинз Р. Эгоистичный ген. М.: Corpus, 2013.
- Дранникова 2004 — Дранникова Н. В. Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Функциональность, жанровая система, этнопоэтика. Архангельск: Поморский ун-т, 2004.
- Ксенофонтова 2009 — Ксенофонтова И. В. Специфика коммуникации в условиях анонимности: меметика, имиджборды, троллинг // Интернет и фольклор: Сб. ст. / Сост. А. В. Захаров. М.: ГРЦРФ, 2009. С. 285–291.
- Лурье 2014 — Лурье М. Л. Городской локальный нарратив: [Видеолекция] // Youtube.com: EUSPchannel. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=zvrSSLOAcIA>.
- Радченко 2011 — Радченко Д. А. Бородатый баян с лопатой: реакция на неактуальный текст в устной и сетевой коммуникации // Фольклор и этнография: К девяностолетию со дня рождения К. В. Чистова: Сб. ст. / Отв. ред. А. К. Байбурын, Т. Б. Щепанская. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 76–87.
- Смысловая география 2007 — Смысловая география: Тюмень // Superjob.ru. 2007. 26 июля. URL <https://www.superjob.ru/research/articles/533/smyslovaya-geografiya-tyumen>.
- Bird 2002 — Bird E. S. “It makes sense to us”: Cultural identity in local legends of place // Journal of Contemporary Ethnography. Vol. 31. No. 5. 2002. P. 519–547.
- Blackmore 1998 — Blackmore S. Imitation and the definition of a meme // Journal of Memetics — Evolutionary Models of Information Transmission. No. 2. 1998. URL: http://cfpm.org/jom-emit/1998/vol2/blackmore_s.html.
- Blackmore 2000 — Blackmore S. The meme machine. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000.
- Gal et al. 2015 — Gal N., Shifman L., Kampf Z. “It Gets Better”: Internet memes and the construction of collective identity // New Media & Society. 2015. January. URL: <http://nms.sagepub.com/content/early/2015/01/24/1461444814568784.full>.
- Oring 2003 — Oring E. Engaging humor. Urbana: Univ. of Illinois Press, 2003.
- Shifman 2013 — Shifman L. Memes in digital cultures. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2013.

“PARALLEL TYUMEN”: VISUAL MANIFESTATIONS OF THE LOCAL TEXT

Baiduzh, Marina I.

Researcher, Laboratory of Theoretical Folklore Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82

Tel.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: amentie@gmail.com

Abstract. The article examines Tyumen Internet memes that correlated with offline urban beliefs. The study is based mainly on the material of the network group “Parallel Tyumen” and other additional data of Tyumen groups in the social network “VKontakte”. The author identifies three groups of the most common plots of visual Tyumen texts, as well as specific mechanisms of their creation: metaphorical transfer (based on the objects’ significance or on their accidental similarity), exaggeration, destruction and animation. We show how through the creation and distribution of local memes not only the cultural identity of members of the Tyumen community (authors and readers of visual texts) is constructed, but also the history of places and events they deem significant. In addition, through the visualization of a complex of urban stereotypes in the form of ironic popular local memes, there takes place, on the one hand, their incorporation into cultural memory, and, on the other, a reduction of social tensions that they had caused.

Keywords: Internet-memes, local narrative, urban text, Tyumen text, cultural identity, local memes

References

- Alekseevskii, M. D., Akhmetova, M. V., Lur’e, M. L. (2010). Forum: Issledovaniia goroda [Forum: The investigation of the city]. *Antropologicheskii forum* [Forum for anthropology and culture] (no. 12), 16–25. (In Russian).
- Akhmetova, M. V. (2010). *Konets sveta v odnoi otdel’no vziatoi strane: Religioznye soobshchestva postsovetsoi Rossii i ikh eskhatologicheskii mif* [The end of the world in a single country: Religious communities in post-Soviet Russia and their eschatological myth]. M.: OGI: RGGU. (In Russian).
- Baiduzh, M. I. (2013). Tiumenskii Most Vliublennykh v svete sovremennykh gorodskikh ritualov. [Tyumen Lovers’ Bridge in the context of contemporary urban rituals]. *Traditsionnaia kul’tura* [Traditional culture], no. 3, 100–110. (In Russian).
- Baiduzh, M. I. (2015). Sed’maia bashnia Satany ili gorod-boloto: negativnye obrazy Tiumeni v sovremennykh gorodskikh narrativakh [The seventh tower of Satan or the city as a bog: Negative image of Tyumen in contemporary urban narratives]. In Akhmetova, M. V., Petrov, N. V. (Eds.). *Situatsiia postfol’klora: gorodskie teksty i praktiki* [The situation of postfolklore: urban texts and practices], 126–153. Moscow: Forum. (In Russian).

- Bird, E. S. (2002). "It makes sense for us": Cultural identity in local legends of place. *Journal of Contemporary Ethnography*, 31(5), 519–547.
- Blackmore, S. (1998). Imitation and the definition of a meme. *Journal of Memetics — Evolutionary Models of Information Transmission*, no. 2. Retrieved from http://cfpm.org/jom-emit/1998/vol2/blackmore_s.html.
- Blackmore, S. (2000). *The meme machine*. Oxford; New York: Oxford Univ. Press.
- Bogomiakov, V. G. (2007). *Regional'naia identichnost' "zemli tiimenskoi": mify i diskurs* [Regional identity of the "Tyumen land": Myths and discourse]. Ekaterinburg: Izdatel'skii dom "Diskurs-Pi". (In Russian).
- Dundes, A. (2003). *Fol'klor: semiotika i/ili psikhoanaliz* [Folklore: semiotics and/or psychoanalysis, transl. from selected works by A. Dundes]. Moscow: Vostochnaia literatura RAN. (In Russian).
- Dokinz, R. (2013). *Egoistichnyi gen* [Transl from: Dawkins, R. (1976). *The selfish gene*. Oxford: Oxford Univ. Press]. Moscow: Corpus. (In Russian).
- Drannikova, N. V. (2004). *Lokal'no-grupповые prozvischa v traditsionnoi kul'ture Russkogo Severa. Funktsional'nost', zhanrovaia sistema, etnopoetika* [The local-group nicknames of the traditional culture of the Russian North. Functionality, genre system, ethnopoetics]. Arkhangel'sk: Pomorskii universitet. (In Russian).
- Gal, N., Shifman, L., Kampf, Z. (2015, January). "It Gets Better": Internet memes and the construction of collective identity. *New Media & Society*. Retrieved from: <http://nms.sagepub.com/content/early/2015/01/24/1461444814568784.full>.
- Ksenofontova, I. V. (2009). Spetsifika kommunikatsii v usloviakh anonimnosti: memetika, imidzhbordy, trolling [Specificity of communication in conditions of anonymity: memetics, imageboards, trolling]. In A. V. Zakharov (Ed.). *Internet i fol'klor* [Internet and folklore], 285–291. Moscow: GRTsRF. (In Russian).
- Lur'e, M. (2014). Gorodskoi lokal'nyi narrativ [Urban local narrative]. *Youtube.com: EUSPchannel*. Retrieved from <http://www.youtube.com/watch?v=zvrSSLOAcIA>. (In Russian).
- Oring, E. (2003). *Engaging humor*. Urbana: Univ. of Illinois Press.
- Radchenko, D. A. (2011). Borodatyi baian s lopatoi: reaktsiia na neaktual'nyi tekst v ustnoi i setevoi kommunikatsii [The accordion with whiskers and shovel: the reaction to an outdated text in oral and network communication]. In A. K. Baiburin, T. B. Shchepanskaia. (Eds.) *Fol'klor i etnografiia: K devianostoletiiu so dnia rozhdeniia K. V. Chistova* [Folklore and ethnography: in honor of 90th anniversary from the birth of K. V. Chistov], 76–87. St.-Petersburg: MAE RAN. (In Russian).
- Shifman, L. (2013). *Memes in digital cultures*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Smyslovaia geografiia: Tiumen' [Semantical geography: Tyumen] (2007, July 26). *Superjob.ru*. Retrieved from <https://www.superjob.ru/research/articles/533/smyslovaya-geografiya-tyumen>. (In Russian).
- BaiduZh, M. I. (2016). "PARALLEL TYUMEN": VISUAL MANIFESTATIONS OF THE LOCAL TEXT. *SHAGI / STEPS*, 2(4), 312–338

К юбилею Юрия Евгеньевича Берёзкина



Тематика исследований Юрия Евгеньевича Берёзкина, доктора исторических наук, заведующего отделом Америки в Музее антропологии и этнографии РАН, профессора факультета антропологии Европейского университета (Санкт-Петербург), чрезвычайно широка. Его научные труды, а среди них не менее 10 монографий и популярных изданий, посвящены истории и археологии Нового Света, мифам народов мира и специально — мифологии аборигенов Америки. Следует особо подчеркнуть: помимо всего прочего его работы позволяют вплотную подойти к изучению исторической глубины содержательных компонентов фольклорно-мифологических традиций.

Одной из сложнейших проблем в дисциплинах, изучающих устные культуры, является диахронический уровень исследования материала, требующий внесения в него временного измерения и установления исторических атрибуций. Обычные и зачастую единственные основания для этого — относительно редкие и случайные свидетельства письменных памятников (если таковые имеются), фиксирующие, впрочем, лишь наличие отдельных сюжетов и мотивов в момент появления данного книжного текста. Возможности использования стадильной характеристики материала здесь тем более ограничены из-за нередких изменений в той или иной традиции ее эволюционных векторов (прежде всего речь идет о реархаизации). Опора же на исторические и географические «маркеры» в фольклорном произведении предельно ненадежна в силу неустойчивости поверхностных компонентов устного текста, она очень зависима от мастерства, эрудиции, интуиции исследователя и, как правило, дает неверифицируемые (и прямо произвольные) результаты.

Юрий Евгеньевич начал эти свои исследования со сравнения мифологических мотивов и их комплексов у аборигенов Сибири, с одной стороны, и Америки, с другой, причем Берёзкина-историка интересовали отнюдь не фольклорные традиции как таковые, а следы, оставленные в них древнейшими миграциями первобытных племен. Затем диапазон его рассмотрения расширился до охвата устных текстов чуть ли не всех народов мира, а это дало возможность подкрепить фольклорным материалом картину первичного расселения людей по земному шару, что, собственно, и было исходной целью проекта. Результаты работы систематизированы в виде грандиозного аналитического каталога, которым можно пользоваться как наиболее полным указателем фольклорно-мифологических мотивов.

Однако в исследованиях Ю. Е. Берёзкина есть и другая сторона, которая особенно важна для фольклористики и может быть определена как значительнейшее открытие в данной области. Совпадение сюжетно-мотивных комплексов во взаимоудаленных регионах (при их отсутствии в других местах), наложенное на карту миграций древнего человека, позволяет ориентировочно наметить «точки ветвления» мифологических традиций и, исходя из наших знаний о времени отделения «уходящей» популяции от «остающейся», определить хронологию процесса. Реконструируемый таким образом возраст мотива или сюжета впечатляет, речь может идти о 10–30 тыс. лет в глубь времен, т. е. о тех этапах развития человеческого общества, которые выходят далеко за хронологические рамки появления письменной культуры. Все это открывает перспективы для составления реестра основных мифологических мотивов, имеющих не только пространственную атрибуцию, но и предположительный «возраст», во всяком случае — для установления времени, когда эти мотивы заведомо должны были существовать.

В декабре 2016 г. Юрию Евгеньевичу Березкину исполняется 70 лет. Поздравляя замечательного ученого с юбилеем, мы хотим особо отметить, что делаем это в выпуске журнала, специально посвященном исследованию культурной памяти. Такое совпадение символично, поскольку предметом исследований Юрия Евгеньевича являются исторически самые глубокие слои культурной традиции, дошедшие до нас в виде словесных текстов. Сохраняющиеся в течение столь значительных исторических периодов мотивы и мотивные комплексы можно интерпретировать как сообщения из прошлого в будущее, которые доходят до нас неким «эстафетным» образом, передаваясь через головы сменяющих друг друга языков и культур, словно бы прорастая сквозь них. Это говорит о поразительной устойчивости в человеческой культуре смыслов, что имеет уже не только фольклористическое, но и более широкое антропологическое значение.

С днем рождения Вас, Юрий Евгеньевич, здоровья Вам и удач во всех Ваших начинаниях.

Из трудов Ю. Е. Березкина

- Ареальное распределение фольклорно-мифологических мотивов: глобальная база данных и ее статистический анализ как метод глубокой реконструкции эволюции мифологии // История и математика. Анализ и моделирование социально-исторических процессов / Ред. С. Ю. Малков, Л. Е. Гринин, А. В. Коротаев. М.: URSS, 2006. С. 205–231.
- Мифы заселяют Америку: ареальное распределение мотивов в мифологиях Сибири и Нового Света // Stratum plus. Культурная антропология и археология. 2001–2002. № 1: В начале был камень. СПб.: Кишинев; Одесса; Бухарест: Высшая антропологическая школа, 2004. С. 197–250.
- Мифы заселяют Америку: ареальное распределение фольклорных мотивов и ранние миграции в Новый Свет. М.: О.Г.И., 2007.
- Мифы Старого и Нового Света. Из Старого в Новый Свет: мифы народов мира. М.: Астрель; АСТ, 2009 (Мифы народов мира).
- Некоторые тенденции в глобальном распространении комплексов фольклорно-мифологических мотивов // Ad hominem: Памяти Николая Гиренко / Ред. В. Ф. Выдрин, Д. И. Раскин, В. Г. Узунова и др. СПб.: МАЭ РАН, 2005. С. 131–156.
- О путях заселения Нового Света: некоторые результаты сравнительного изучения американских и сибирских мифологий // Археологические вести. Вып. 10. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. С. 228–285.
- Оценка древности евразийско-американских связей в области мифологии // Археология, этнография и антропология Евразии. Вып. 1 (21). [Новосибирск: ИАЭТ СО РАН], 2005. С. 146–151.
- Сибирско-североамериканские связи в области мифологии // Археолог: детектив и мыслитель: Сб. ст., посвящ. 77-летию Льва Самойловича Клейна / Отв. ред. Л. Б. Вишняцкий, А. А. Ковалев, О. А. Щеглова. СПб.: Изд-во Санкт-Петерб. ун-та, 2004. С. 293–330.

Редакция и редколлегия журнала «Шаги / Steps»

Д. А. РАДЧЕНКО

Радченко Дарья Александровна

кандидат культурологии

научный сотрудник, Центр прикладной урбанистики,

Московская высшая школа социальных и экономических наук («Шанинка»)

Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82

Тел.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: darya_radchenko@mail.ru

ПРАВО НА ПАМЯТЬ И ПРАВО НА ЗАБВЕНИЕ: ПРАКТИЧЕСКИЕ СЛЕДСТВИЯ MEMORY STUDIES¹

Вопросы исторической памяти и ее взаимодействия с актуальной повесткой весьма востребованы современными социокультурными исследованиями, в том числе имеющими прикладное значение. В русле этой проблематики в начале 2016 г. прошли две показательные научные встречи, которые высветили основные тренды в изучении памяти. В Лунде (Швеция) 3–4 марта 2016 г. был проведен воркшоп «Виртуальные зоны мира и конфликта. Цифровая память о конфликте»² («Virtual Zones of Peace and Conflict. Digitisation of Memories of Conflict»); организаторы — Центр урегулирования международных конфликтов (CRIC) Копенгагенского университета и Университет г. Лунда), посвященный презентации онлайн-архивов, связанных с травматической памятью. В Кембридже (Великобритания) 5–6 апреля 2016 г. прошла академическая конференция «Места амнезии: междисциплинарные подходы к забытому прошлому»³ («Places of Amnesia: Interdisciplinary Perspectives on Forgotten Pasts», организатор — Кембриджский университет), сфокусированная на исследовании памяти в антропологической перспективе. Хотя эти мероприятия различались как задачей, так и подбором докладчиков, в силу общности поднимаемых вопросов и неизбежных теоретических перекличек обоснованно рассматривать их вместе. Ключевым посылом обоих мероприятий стала концепция активного взаимодействия с памятью о конфликтах — в основном вооруженного характера.

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

² Далее — ВЗ.

³ Далее — МА.

Исследование памяти, как, возможно, ни одно другое направление социальных наук, богато медицинскими метафорами. Вслед за ведущими теоретиками *memory studies* участники обеих конференций широко эксплуатировали понятия «травма», «амнезия», «коммеморативная булимия». Так, **Дж. Райт** (Jamie Wright, США; МА) поместила в центр своего исследования понятие афазии — неспособности говорить о травме (в противоположность амнезии, забыванию, разрыву между историей и языком), когда память сохраняется, но попытка ее проговаривания наталкивается на сопротивление. В качестве примера такой афазии Дж. Райт привела движение исторической реконструкции Гражданской войны в США: до настоящего времени история этого события остается настолько травматичной, что реконструкторы сознательно или бессознательно избегают проговаривать сложные и крупные вопросы (например, межрасовых отношений), пытаясь заполнить дискурсивные лакуны артефактами и мелкой военно-исторической фактологией. Медицинские метафоры болезни неизбежно приводят исследователей к аналогичным медицинским метафорам «лечения» и «исцеления». Операции с памятью приобретают терапевтическое значение.

Проговаривание или иное эксплицирование памяти — всегда выбор нарративов, конкуренция фреймов. Так, **К. Дайган** (Katie Digan, Бельгия; МА), обсуждая устойчивость и социальную роль коммеморативных смыслов, приписываемых тем или иным объектам, предложила к рассмотрению кейс о здании в Берлине, связанном с историей нацизма. Дебаты вокруг его послевоенного использования продемонстрировали, что один и тот же объект может восприниматься и демонстрироваться как сугубо физическая конструкция, как совокупность навязанных ей значений или как символ, созданный историей использования объекта, — и как система взаимосвязей между ними. Докладчица предложила разделять понятия «место памяти» — как физическую географическую точку и «пространство памяти» — как социальный процесс.

Ряд докладов был посвящен памяти как способу формирования доминирующего дискурса или сопротивления ему. **К. Аггестам** и **К. Кинвалл** (Karin Aggestam, Catarina Kinnvall, Швеция; ВЗ) представили доклад о том, как конструирование национального мифа Индии связано с отбором из массива археологических данных, архивных и устных текстов моментов победы и поражения, с помощью которых можно объяснить актуальную травму. Путем апелляции к авторитету как сакральных, так и научных текстов националистский дискурс натурализуется и становится доминирующим. Доклад **М. Аурах** (Miriyam Aouragh, Великобритания; ВЗ) о протестах в Марокко был посвящен тому, как в формировании протеста реализуется память о предыдущих выступлениях и «мучениках сопротивления». Эта прецедентность связывает прошлое, настоящее и будущее в серию побед и поражений. Особая роль в этом процессе принадлежит оппозиционным интернет-сайтам, легитимизирующим ностальгию в целях политиче-

ской мобилизации. Тему сопротивления гегемонистской памяти подняла **С. Рамбладо** (Cinta Ramblado, Ирландия; МА) в докладе о режиме памяти/забвения в франкистской Испании. В то время как режим превращал места насилия в заброшенные, выключенные из социального оборота места путем физической трансформации и перемаркировки пространства, символическое сопротивление ему осуществлялось путем визуализации мест памяти при помощи фотографии и картографии. Применение картографии как инструмента памяти также является ключевым мотивом доклада **Д. Задразиловой** (Dagmar Zadrzilova, Великобритания; МА) о трансформации Берлина после Второй мировой войны: бывшие тюрьмы исчезают с карт города, делая места памяти жертв нацизма невидимыми и недоступными.

Одним из важных прикладных аспектов памяти, освещенных на конференциях, стало правосудие переходного периода (transitional justice). Документированная память является доказательством военных преступлений и преступлений против человечности и именно поэтому приобретает властное измерение. При том, что возможности памяти как инструмента восстановления справедливости в правовом поле практически не проблематизировались участниками, острые обсуждения возникали вокруг идеи права на альтернативные формы и содержание памяти, горя и забвения. **Т. Андерсен** (Tea S. Andersen, Дания; ВЗ) представила доклад о механизмах воспроизводства памяти и (пере)оценки прошлого, которые актуализируются в ходе общественных дискуссий о допустимости публичного бытования подобных неоднозначных элементов памяти на материале скандала, разразившегося, когда хорватский футболист воспроизвел во время игры лозунг фашистской Хорватии, тем не менее входящий в хорватский патриотический лексикон. В свою очередь, на конференции в Кембридже **Дж. Карп** (Gilly Carr, Великобритания; МА) показала, как локальное сообщество Нормандских островов сопротивляется мемориализации памяти о трудовых лагерях Второй мировой войны из-за того, что история оккупации до сих пор не является для него однозначной, а память о ней провоцирует социальные и политические конфликты между потомками заключенных и коллаборационистов. **Р. Стейн** (Rebecca Stein, США; ВЗ), обсуждая правомерность сбора и сохранения свидетельств о конфликтах, показала, как израильский информационный центр по правам человека на оккупированных территориях «Бцелем», собирая материалы о палестино-израильских столкновениях при помощи розданных палестинцам любительских камер или смартфонов, сталкивается с сопротивлением израильского общества. Последнее не просто пренебрегает этой памятью и обеспечивающими ее архивными материалами; одним из механизмов отторжения нежелательной памяти оказывается подозрение в фальсификации палестинцами материалов о насилии. Такое подозрение приводит к очень детальному анализу доступных в Сети видео; потребитель становится экспертом, способным замечать мелочи (заметим, что аналогичный тренд наблюдается и на материале украинского конфликта). Камера становится оружием (ненасиль-

ственным) и подвергается насилию. Итак, помимо лежащей на поверхности функции солидаризации, память является источником конфликтов. **Й. И. Весселс** (Joseph Ivanka Wessels, Дания; ВЗ) предложила подходы к верификации таких любительских материалов в целях использования их в процессах transitional justice.

Замалчивание памяти, делание ее «как бы не бывшей» приводит к возникновению не только конфликтных ситуаций, но и практик преодоления этого замалчивания. Доклад **Э. ван Оммеринга** и **Р. эль Сусси** (Erik van Ommeringm, Reem el Soussi, Нидерланды; ВЗ) был посвящен практикам, связанным с коммеморацией пропавших без вести во время гражданской войны в Ливане — от вернакулярных практик «псевдопохорон» до архивной деятельности. В руандийском кейсе, предложенном к рассмотрению **Ф. Расмонт** (Florence Rasmont, Бельгия; МА), правительство препятствует мемориализации жертв геноцида, в то время как локальные активисты проводят работы по поиску и перезахоронению тел и организации мемо-риалов.

Предсказуемым образом значительное число докладов на обеих конференциях было посвящено формам мемориализации. На встрече в Лунде (ВЗ) **С. Язиги** (Sana Yazigi, Сирия), **Я. Бадран** (Yazan Badran, Сирия) и **К. Маклохлин** (Cahal McLaughlin, Ирландия) рассмотрели ряд кейсов о вернакулярных архивах и о локальных архивных проектах. Поскольку во всех рассмотренных ими ситуациях речь идет о сенситивной проблематике, а перед архивом ставится задача не столько сохранения памяти, сколько использования ее для примирения сторон, перед создателями таких архивов встает ряд этических вопросов, часть из которых нехарактерна для академического архива. В Кембридже (МА) серия докладов была посвящена переходным состояниям официальных памятников в условиях политической трансформации. Так, **К. Перистианис** (Christos Peristianis, Великобритания) выступил с сообщением о том, как памятники Второй мировой войне в Югославии превращаются из мест памяти в локусы забвения. Причиной этого, по его мнению, стала намеренная нейтральность памятников, призванных объединить вокруг памяти о войне разнородные этнические группы страны. После распада Югославии памятники оказались «ничьими местами», не отвечающими коммеморативным потребностям ни одной из групп и непонятными им. Взаимодействию с памятниками в контексте конкуренции памяти на Украине были посвящены доклады **М. Хартмонд** (Miroslava Hartmond, Великобритания) и **Д. Радченко** (Россия): в первом из них сопоставлялись «ленинопад» и аналогичные процессы на постсоветском пространстве, во втором — выстраивалась логика модификации памятников советским деятелям как промежуточного этапа на пути к их разрушению.

На пленарном заседании в Лунде (ВЗ) **К. Нордстром** (Carolyn Nordstrom, США) развернула перспективу изменения свойств памяти в ситуации киберпространства и задала направление обсуждений виртуальных архи-

вов. Докладчица обратила внимание на то, что манипуляции с визуальным материалом (при помощи, например, видеомонтажа) изменяют и подрывают память, возникает память о не-бывшем, и память устраняется, вместо того чтобы сохраняться. В докладе **Д. Делла Ратта** (Donatella Della Ratta, Дания) были поставлены вопросы о том, как влияет на память постоянное микширование анонимных видеоматериалов о насилии, не разрушает ли циркуляция материалов в Сети содержащийся в них месседж. **А. Киркегард** (Ane Kirkegaard, Швеция) и **Д. Радченко** (Россия) выступили с докладами о презентации и самопрезентации сторон гражданских конфликтов на материале соответственно родезийского и украинского конфликтов. Такая презентация, попадая в оборот Web 2.0, становится определяющей для массовой памяти; соответственно, встает вопрос о том, кто имеет право осуществлять практику коммеморации. Память становится достоянием внешних агентов и отчуждается от ее первоначальных владельцев.

Обе конференции фокусировались прежде всего на вернакулярных формах мемориализации, при этом конфликт о праве на коммеморацию связывался участниками научных встреч с противопоставлением «профессиональной» и «любительской» исторической архивной деятельности. В уже упомянутом докладе Дж. Карр (МА) был поднят вопрос о том, что «наследство» становится «наследием» тогда, когда над ним осуществляются операции ценностного характера, приписывающие ему определенное значение (раскопки, консервация, музеефикация и т. п.). Соответственно, возникает вопрос о том, кто имеет право на такие операции: сообщество, непосредственно имеющее отношение к данному «наследству»; специалисты, отличающие «наследство», имеющее узколокальную значимость, от наследия, актуального в том числе за пределами сообщества; власть, определяющая, какое именно наследие соответствует текущим и перспективным задачам; или же сложные коллаборации представителей каждой из этих групп.

Итак, проблематика *memory studies* связывается прежде всего с отношениями власти. Медицинская метафорика исследований памяти исходит из представления о личном взаимодействии с прошлым, об индивиде, столкнувшемся с травматической ситуацией и нуждающемся в помощи. Однако практически распоряжение памятью и само право на память и забвение оказываются отчуждены от индивида в пользу внешнего агента — будь то элиты, правительства, доминирующая социальная группа, специалисты по сохранению памяти и даже хакеры, имеющие доступ к личным материалам онлайн. Память всегда оказывается политическим инструментом, который в зависимости от контекста может быть направлен на поддержание доминирующего дискурса или сопротивление ему, на инициирование или разрешение конфликта и т. п. Понятие коллективной травмы, призванное решить эту проблему, заводит вместо этого в тупик, связанный с определением границ травмированной группы и права индивида на операции с памятью, отличающиеся от общепринятых в группе.

Память, таким образом, активно сопротивляется превращению в строго теоретическую категорию. В любой посвященной ей дискуссии актуализируются ситуации, имеющие сугубо прикладной характер. Память генерирует и модерирует конфликты между различными группами, реализуется в материальных объектах и виртуальном пространстве смыслов, становится элементом правового поля.

THE RIGHT TO REMEMBER AND THE RIGHT TO FORGET: PRACTICAL IMPLICATIONS OF MEMORY STUDIES

Radchenko, Daria A.

PhD (Candidate of Science in Culture Studies)

Research Fellow, Centre of Applied Urban Studies, Moscow School of Social and Economic Sciences

Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82

Tel.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: darya_radchenko@mail.ru

Abstract. The paper reviews two conferences which took place almost simultaneously in 2016: the “Virtual Zones of Peace and Conflict. Digitisation of Memories of Conflict” workshop, organized by Copenhagen University in cooperation with Lund University (March 3–4), and the conference “Places of Amnesia: Interdisciplinary Perspectives On Forgotten Pasts”, organized by Cambridge University (April 5–6). Both events were centered on practical implications of memory studies — from organizing online archives and the ethics of archaeological field work to transitional justice.

RADCHENKO, D. A. (2016). THE RIGHT TO REMEMBER AND THE RIGHT TO FORGET: PRACTICAL IMPLICATIONS OF MEMORY STUDIES. *SHAGI / STEPS*, 2(4), 341–346

А. К. КАСАТКИНА

Касаткина Александра Константиновна

младший научный сотрудник,

Музей антропологии и этнографии

им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

Россия, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

E-mail: alexkasatkina@gmail.com

МАКЛАЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ — 2016

18–19 апреля 2016 г. Отдел этнографии Австралии, Океании и Индонезии Музея антропологии и этнографии РАН провел очередные ежегодные Маклаевские чтения¹. На сегодняшний день это единственный в России междисциплинарный форум, где могут встретиться исследователи стран Азиатско-Тихоокеанского региона, включающего Юго-Восточную Азию, Австралию и Океанию. Чтения проводятся с 1980 г., и такие региональные границы — это традиция, призванная подчеркнуть древние связи, существующие в этом огромном регионе, и установить продуктивные контакты между исследователями, которые работают с различными аспектами истории и культуры многочисленных входящих в него стран. По результатам чтений с 1992 г. публикуются сборники: поначалу — тоненькие книжки тезисов докладов, а в 2008 г. на их основе выросла серия «Маклаевский сборник», в которой издаются не только статьи, подготовленные на основе прозвучавших на Чтениях докладов, но также тематические и авторские сборники статей (см.: [Бутинов 1992; Ревуненкова, Решетов 1994; Ревуненкова, Бутинов 1997; Решетов 2001; Ревуненкова 2006; 2010a; 2010b; Станюкович 2008; 2011; Станюкович, Касаткина 2015], подробнее об истории чтений и сборников см.: [Ревуненкова 1997; Кисляков 2014]).

В России исследовательские центры, где занимаются историей, культурой или языками стран Южных морей (таково еще одно название этого региона), можно пересчитать по пальцам. Исторически Российское государство мало интересовалось этими краями, и даже легендарному энтузиазму Н. Н. Миклухо-Маклая не удалось пробудить этот интерес. Планетарные масштабы советского утопического проекта несколько изменили ситуацию: задачи пропаганды мировой революции и просвещенческий порыв

¹ В последний раз обзор очередных чтений публиковался в 2007 г. [Лебедева 2007], но все эти годы Чтения проводились по обычному графику. Мы надеемся, что с этого года традиция ежегодных публикаций обзоров возобновится.

создать истинное научное описание всего мира стали достаточным основанием для поощрения исследований «экзотических» стран. В результате благодаря этой поддержке, но вопреки другим условиям — прежде всего тому, что поехать в изучаемую страну было почти невозможно, сложились сильные регионоведческие школы индонезистики, австраловедения, океанистики. Когда утопия рухнула, эти направления (как, впрочем, и многие другие гуманитарные области исследований в современном обществе) оказались опасно близки к упадку. Тем не менее они выжили. Чтобы сохранить и приумножить их наследие и преодолеть разрозненность между исследователями, живущими в разных городах, каждый год в МАЭ РАН собираются Маклаевские чтения.

Надо сказать, с этой задачей Чтения справляются. Каждый год приходят неожиданные, и весьма качественные, заявки на участие: то из Хабаровска, то из Екатеринбурга, то с кафедры музееведения СПбГУ... В этом году Чтения были юбилейными: исполняется 170 лет со дня рождения Н. Н. Миклухо-Маклая. Приятными сюрпризами этого года стали приезд представителей краеведческого музея им. Миклухо-Маклая на его родине в Окуловке; заявка выпускника восточного факультета Ленинградского государственного университета, основателя индонезистики в Азербайджане Х. М. Зарбалиева (к сожалению, докладчик не смог приехать) и сделанное по скайпу сообщение И. А. Махнановой из Омского литературного музея о новом издании повести о Миклухо-Маклае писателя русского зарубежья Б. Г. Пантелеймонова.

Программа чтений этого года получилась разнообразной: наследие Н. Н. Миклухо-Маклая, полевая этнография и лингвистика, музейные исследования, национальное строительство в странах Азии и проблемы этнологической теории, фольклор Австралии и островной Юго-Восточной Азии, а также самые свежие новости о международных академических событиях. Как всегда, в программе соседствовали доклады заслуженных ученых и молодых исследователей, аспирантов и магистрантов, только вступающих в науку. В региональном отношении сильное представительство получила материковая Юго-Восточная Азия и Индия — благодаря московским гостям конференции из Института языкознания РАН и Российского государственного гуманитарного университета, рассказавшим о своих экспедициях.

Юбилейные Маклаевские чтения открыл доклад **А. Я. Массова** (СПбГУ / Санкт-Петербургский государственный морской технический университет) «Память о Н. Н. Миклухо-Маклае в Сиднейском университете». Центром музеефикации памяти ученого в Австралии является Музей Уильяма Маклая в Сиднейском университете, экспозиция которого представляет Маклая как соратника биолога Маклая, а также защитника прав коренных народов. Имя Миклухо-Маклая носит грант, предоставляющийся университетом для работы с коллекциями этого музея. Между тем биологическая станция, построенная усилиями Маклая в заливе Уот-

сонс, сейчас оказалась в активно развивающемся жилом районе Сиднея. Легендарная история станции стала важным козырем в руках локальных активистов, борющихся против застройки района.

После вступительного доклада началась работа первой секции чтений. Большинство докладов первого дня представляли результаты полевой работы в странах Южных морей или размышления о проблемах, с которыми сталкивается полевик. **Е. В. Коровина** (Институт восточных культур и античности — ИВКА РГГУ, Москва) в докладе «Опыт создания полинезийских корпусов (на материале корпусов рапануи и мориори)» рассказала о работе над корпусами текстов соответствующих языков, распространенных на о. Пасхи и о. Чатем. Эти языки имеют довольно простую морфологию, однако глоссировать их из-за обилия омонимичных форм и расхождений «фонетического» и «синтактического» слова не всегда легко. Задача была решена при помощи специально разработанного парсера и многослойного глоссирования, когда отдельно глоссируются элементы разных уровней. Такой корпус ценен не только для лингвистов, но и для антропологов, поскольку дает доступ к классическому набору текстов на этих языках, записанному этнологами до середины XX в. В последовавшей дискуссии докладчица рассказала также о своей недавней экспедиции на о. Пасхи, где она собирала лингвистический материал по современному состоянию рапануи.

Доклад **С. Бандасак** (ИВКА РГГУ, Москва) «Традиционный лаосский новый год» вызвал оживленную реакцию аудитории: специалисты по Индии и Камбодже рассказали о сходных новогодних обычаях в этих странах, прежде всего об обливании друг друга водой. С. Ю. Дмитренко заметил, что в современной Камбодже эта практика также существует, но осознается как недавнее заимствование. Ее, в частности, осуждают в СМИ как чужеродную, занесенную тайцами и несвойственную кхмерам; отмечаются случаи, когда обливанию водой на улице препятствует полиция.

М. В. Станюкович (МАЭ РАН, Санкт-Петербург) в докладе «‘Баллал Маклай’. Уроки маклаеведения современному полевому антропологу», оттолкнувшись от одного из сюжетов взаимодействия Миклухо-Маклая с жителями деревни Бонгу, описанного в статье В. И. Беликова [Беликов 1997], сформулировала проблему, и по сей день актуальную для антропологов, работающих в иноязычном поле: на каком языке говорят информанты с полевиком? Часто это не язык повседневного общения, а разновидность «баллал-Маклай», т. е. упрощенная версия языка, принятая для общения с чужаком. Особенно велик риск искажений, когда речь идет о сборе этноботанической и этнозоологической информации — как антропологами и лингвистами, так и биологами. Другая сторона той же проблемы, с которой докладчица постоянно сталкивается, много лет работая в своем поле на Северном Лусоне (Филиппины), — это формирование у исследователя некоего идиолекта, собственной версии местного языка в процессе длительного общения с постоянным кругом информантов. Станюкович

подчеркнула необходимость самостоятельно изучать местные языки, избегать зависимости от одних и тех же информантов, даже если они лучшие знатоки в своих областях культуры. Невыполнение этих условий приводит к тому, что вся сообщаемая информация проходит через своеобразные языковые фильтры, умножающие погрешности выработанного исследователем и информантом общего языка. При работе через переводчика необходимо отслеживать его тактики перевода².

С. Ю. Дмитренко (Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург) выступил с докладом «Утварь, связанная с использованием бетеля в Камбодже». Большую часть предметов, о которых он говорил, сейчас можно встретить разве что в антикварных лавках, однако в прошлом они были распространены повсеместно: широко известны, в частности, керамические контейнеры для гашеной извести, относящиеся к периоду Ангкорской империи, а также серебряные контейнеры для листьев бетеля и плодов ареки, выполненные в постангкорский период. Значительный интерес представляет также терминология, используемая для обозначения бетельной утвари: как слова, относящиеся к общему мон-кхмерскому лексическому фонду, так и тайские и малайские заимствования.

И. В. Самарина (Институт языкознания РАН, Москва) в докладе «Всемирный потоп во вьетских мифах (по полевым материалам)» представила соответствующий сюжет в мифах вьетских охотников-собирателей. Доклад вызвал дискуссию о современном положении этих групп, обнаруженных в пещерах Центрального Вьетнама только в середине прошлого века. В последние десятилетия в результате государственной политики седентаризации им пришлось кардинально поменять традиционный образ жизни. Бывших охотников-собирателей переселили в деревни, в том числе специально организованные, были предприняты меры для развития среди них оседлого земледелия и животноводства, однако большинство из них, по личному свидетельству докладчицы, до сих пор не смогли адаптироваться и живут в условиях крайней нищеты.

Доклад **Н. М. Краевской** (ИВКА РГГУ, Москва) «Ритуалы народа тхай Вьетнама: магическая функция орнамента и роль мифологического текста» основывался на результатах многолетней полевой работы среди тхай. Анализ рассказов ткачей и наблюдения за ритуалами, включающими в себя использование орнаментированных тканей, а также тексты мифологического характера, позволили докладчице сделать вывод о взаимосвязи орнаментальных изображений и мифологических текстов и об их роли в ритуальной практике. Последовавшая дискуссия была сосредоточена вокруг методологических сложностей сбора материала о ритуальных контекстах традиционных орнаментов.

² Более подробно эти сюжеты были развернуты в лекции М. В. Станюкович, прочитанной на школе по фольклористике, социолингвистике и культурной антропологии в Переславле-Залесском (тезисы лекции см.: [Станюкович 2016]).

В своем втором докладе под названием «Поездка к сора (южные мунда) в штат Ориссу (Индия)» **И. В. Самарина** рассказала о полевой поездке к носителям языка сора — южным мунда. Сбору лингвистического и фольклорного материала благоприятствовал ежегодно проводимый Фестиваль племен штата Орисса, в котором приняли участие представители многих локальных групп. Это был первый опыт изучения языков мунда российскими лингвистами в полевых условиях. Собранный материал продемонстрировал, что языки мунда, генетически являясь ветвью австроазиатских языков, типологически обладают рядом черт, характерных для австронезийских языков и отсутствующих в мон-кхмерских — второй ветви австроазиатских языков.

А. С. Крылова (ИБКА РГГУ, Москва) в докладе «Религия в языковой политике племен Ориссы» продолжила разговор об экспедиции к мунда, куда она ездила вместе с И. В. Самариной. В современной Индии мунда в своем локальном языковом и культурном строительстве вынуждены лавировать в сложном лабиринте многозначных лингвистических, религиозных и культурных символов. Это особенно хорошо демонстрируют дискуссии о письменности: собственная письменность языка сора связана с местными божествами, потому ее отвергают христиане; брахмическая письменность доминирующих языков штата Орисса (ория, бенгали, телугу) прочно связана с культурой брахманизма, где мунда отведена низшая позиция неприкасаемых; переход на алфавит деванагари означал бы обращение к общеиндийскому секулярному национализму, в то время как латиница — знак вступления в порядок глобализации.

Доклад **Е. В. Ревуненковой** (МАЭ РАН, Санкт-Петербург) «Н. Н. Миклухо-Маклай об аборигенах Малаккского полуострова» продолжил тему участия малых народов в больших дискуссиях и вернулся к наследию Миклухо-Маклая. Сторонник пан-негритосской гипотезы о родственности всех темнокожих групп, путешественник был уверен, что обнаружил родичей папуасов в «сакаях» (малайское название сеноев) и «якунах» (т. е. джакунах) Малаккского полуострова. Увлеченный поисками доказательств этого родства, впоследствии опровергнутого наукой, Миклухо-Маклай открыл, не подозревая об этом, одно из неизвестных ранее племен семангов под названием «батек-де». В 1970-е годы на это обратил внимание австралийский ученый К. Эндикотт, изучая списки слов в статье Миклухо-Маклая. Позже, в конце 1980-х годов, в одной из записных книжек Н. Н. Миклухо-Маклая было найдено подтверждение, что он первым из европейцев побывал у этого племени.

А. А. Янковская (МАЭ РАН, Санкт-Петербург) в сообщении «Жевание бетеля у каро-батаков и других народов Северной Суматры» поделилась своими полевыми наблюдениями о современном состоянии жевания бетеля на Суматре и показала свои видеозаписи приготовления и употребления жвачки разными поколениями батаков.

Логичным завершением первого дня чтений стала презентация долгожданного пятого тома серии «Маклаевский сборник» под названием «Бетель, кава, кола, чат. Жевательные стимуляторы в ритуале и мифологии народов мира» [Станюкович, Касаткина 2015]. Книга объединила статьи специалистов не только по странам Южных морей, но и по другим регионам мира, где распространены легкие жевательные стимуляторы, от Сибири до Африки.

Второй день конференции открыл доклад **П. Л. Белкова** (МАЭ РАН, Санкт-Петербург) «Что такое австралийский миф?». Анализ письменно зафиксированных мифов аранда позволяет выявить их структуру, но не обнаруживает связей с обрядовым контекстом исполнения. Это означает, что изучение австралийских мифов подразумевает знание обстоятельств, в которых происходила их запись.

В. Н. Кисляков (МАЭ РАН, Санкт-Петербург) в сообщении «Вклад деятелей науки и культуры в формирование фондов МАЭ по Юго-Восточной Азии» представил обстоятельный рассказ о собирателях, чьи коллекции сформировали фонды МАЭ по Юго-Восточной Азии. Среди них ученые и путешественники, такие как этнограф Р. Ф. Бартон, археолог П. И. Борисковский, путешественник и натуралист А. Н. Казнаков, востоковед Ю. М. Осипов, зоолог Е. Н. Павловский, экономист В. В. Святловский и др.

Доклад **Т. И. Шаскольской** (Библиотека Академии наук, Санкт-Петербург) «Неопубликованные материалы о Н. Н. Миклухо-Маклае в Архиве МАЭ РАН» был посвящен архивной находке — неопубликованным рукописям о Н. Н. Миклухо-Маклае, которые были подготовлены сотрудником МАЭ А. Б. Пиотровским в 1930-е годы. Среди них первая научная биография путешественника, которая была издана лишь частично, и рукопись статьи «Игры народов Австралии и Океании», где используются материалы Миклухо-Маклая по этой теме (впрочем, весьма скудные).

В. А. Попов (СПбГУ) посвятил свой доклад «Концепт “племя”: этническое и потестарное “в одном флаконе”» приключениям понятия «племя» в зарубежной и отечественной этнологических традициях. В российском обществоведении преобладает представление о племени как о первобытном образовании, сочетающем этническую общность и потестарную организацию. В зарубежной историографии термином *tribe*, «племя», обозначают либо этнические общности развивающихся стран, часто далекие от первобытности (например, йоруба и минангкабау, которых можно считать аналогами европейских наций), либо сегментарные политические структуры, в большинстве — конструкты колониальных антропологов. Докладчик пришел к выводу, что концепт «племя» утратил терминологическую однозначность и былую концептуальность. Поэтому в современной российской этнологии от него отказались и используют термины «этнос» (и его производные) и «народ», которые не имеют стадияльной привязки и не вызывают ассоциаций с первобытностью. В политической антропологии «племя» заменено «вождеством» и его аналогами.

В. Г. Ананьев и С. Сурангкананг (Институт истории СПбГУ) в докладе «Музейная коммуникация в этнографических музеях Таиланда: способы и средства взаимодействия с аудиторией» рассказали о принципах организации экспозиций и работы с публикой в двух современных музеях Таиланда: Тайском музее человеческих образов (еще один принятый вариант перевода — Тайский музей человеческих изображений), ориентированном на тайского посетителя, и Музее текстиля королевы Сирикит, который рассчитан скорее на туристов. Докладчики показали, что, используя самые современные технологии экспонирования, оба музея во многом воспроизводят западную экзотизирующую оптику и предлагают ее даже для внутреннего потребления. Откровенное конструирование национальной мифологии и традиции (например, тайский национальный костюм был придуман и официально утвержден королевой) в тайском обществе воспринимается как важное условие развития страны до уровня ведущих мировых держав.

Доклад **А. А. Лебедевой** (МАЭ РАН, Санкт-Петербург) «Н. Н. Миклухо-Маклай и Отто Финш» был посвящен участию этих исследователей в политических событиях вокруг берега Маклая на Новой Гвинее в середине 1880-х годов. Немецкий биолог и этнограф Финш был современником и в некотором смысле соперником Миклухо-Маклая. В отличие от Российской империи, Германия была заинтересована в колонизации Новой Гвинее, поэтому Финш не только проводил исследования на острове, но и, пользуясь сведениями, полученными от Миклухо-Маклая, приобрел у туземцев землю, что послужило для Германии формальным поводом объявить там протекторат. Миклухо-Маклай выражал сомнения в качестве научных занятий Финша, однако свои этнографические коллекции, которые поступили в МАЭ, Финш снабдил исключительно хорошими детальными описями.

Доклад **Ю. Д. Мининой** (ИБКА РГГУ, Москва) «Традиционный вьетнамский костюм аозай: история, сфера использования, символика» продолжил тему национального строительства в Юго-Восточной Азии. Речь шла о непростой истории вьетнамского аозая, который прошел путь от повседневной одежды горожан обоего пола к исключительно женскому праздничному костюму и в конце концов превратился в национальный символ. В его дизайне в XX в. принимали участие известные вьетнамские художники.

А. В. Долгоаршинная (СПбГУ) в докладе «Этиологические мифы о топонимах в произведениях классической малайской литературы» представила содержательный и функциональный анализ мифов о топонимах в трех малайских исторических хрониках: «Повести о раджах Пасея», «Повести о Маронге Махавангсе» и «Малайских родословиях». Во время предстоящей поездки в Индонезию на учебу докладчица планирует заняться изучением объяснений этих же топонимов в современной устной культуре.

Доклад **А. К. Касаткиной** (МАЭ РАН, Санкт-Петербург) «Коллекция Альберта Грубауэра из Сабаха: что показывает музейная свертка» был посвящен коллекции еще одного немецкого собирателя в МАЭ и представлял

промежуточные результаты работы с предметами, которые в 1911 г. собрал в Британском Северном Борнео этнолог Альберт Грубауэр. Собранная согласно научным требованиям того времени, коллекция содержит серии предметов одного назначения из разных географических точек. На основе анализа серий заколок и гребней из соседних дусунских деревень докладчица выдвинула предположения о локальных стилях выделки и орнаментации.

А. К. Оглоблин (СПбГУ) в сообщении «О конференции “Социум и язык” (Лейден, март 2016)» рассказал о социолингвистической конференции под названием «Язык, власть и самоопределение (identity). Создание и пересечение языковых границ», которая была организована Международным институтом азиатских исследований в Лейдене в марте 2016 г. и привлекла более 200 докладов из разных стран. Формулировка тематики конференции отсылает к работам недавно скончавшегося Бенедикта Андерсона (автора переведенной на русский язык книги «Воображаемые сообщества») по проблемам связей языка и политики. В круг затронутых вопросов входили особенности языковой политики в странах Центральной, Южной, Восточной и Юго-Восточной Азии: дисфункция и угнетение малых языков (как по социальным запросам самих их носителей, так и под давлением государства), возрастающая роль английского языка, усилия по сохранению локальной языковой и культурной традиции, языковые контакты в прошлом и настоящем, интерференция языков, креольские языки, язык политического дискурса.

И. А. Махнанова (Омский государственный литературный музей им. Ф. М. Достоевского) выступила с презентацией первого в России собрания сочинений химика, инженера и писателя Б. Г. Пантелеймонова. Вошедшая в трехтомник биографическая повесть «Маклаево братство», изданная впервые в 1948 г. в Париже, представляет взгляд на жизнь и деятельность ученого и путешественника глазами писателя русского зарубежья ранних послевоенных лет.

Завершил Чтения доклад **С. И. Яценко** (СПбГУ) «Сказания иснегов и ранние формы эпоса народов Нусантары». Познакомив аудиторию с сюжетами сказаний иснегов, докладчик указал на сходство устной литературы этой языковой общности, населяющей север Лусона, с эпическими литературными формами других народов островной Юго-Восточной Азии.

Следующие Маклаевские чтения состоятся в апреле 2017 г. и будут посвящены памяти Геннадия Евгеньевича Рачкова (1929–2016), основателя филопинистики в Петербурге и учителя всех петербургских филиппинистов.

Литература

- Беликов 1997 — *Беликов В. И.* Баллал-маклай (‘слово Маклая’) // Кунсткамера: вчера, сегодня, завтра. Т. 2 / Отв. ред. Е. А. Окладникова. СПб.: МАЭ РАН, 1997. С. 27–31.
- Бутинов 1992 — Маклаевские чтения 1992 г. Краткое содержание докладов / Отв. ред. Н. А. Бутинов. СПб.: МАЭ РАН, 1992.

- Кисляков 2014 — *Кисляков В. Н.* «Сборники» — новая форма публикаций материалов конференций МАЭ РАН в XXI веке // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2013 г. / [Отв. ред. Ю. К. Чистов]. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 92–102.
- Лебедева 2007 — *Лебедева А. А.* Маклаевские чтения — 2007 // Этнографическое обозрение Online. 2007, ноябрь. С. 1–5. URL: http://journal.iea.ras.ru/online/2007/EOO2007_6b.pdf.
- Ревуненкова 1997 — *Ревуненкова Е. В.* Немного об истории и географии Маклаевских чтений // Этнография, история и культура стран Южных морей (Маклаевские чтения 1995–1997 гг.) / Отв. ред. и сост. Е. В. Ревуненкова, Н. А. Бутинов. СПб.: МАЭ РАН, 1997. С. 3–9.
- Ревуненкова 2006 — Историко-культурные связи народов Тихоокеанского бассейна. (Маклаевские чтения 2002–2006) / Отв. ред. и сост. Е. В. Ревуненкова. СПб.: МАЭ РАН, 2006.
- Ревуненкова 2010a — Австралия, Океания и Индонезия в пространстве времени и истории: статьи по материалам Маклаевских чтений 2007–2009 гг. / Отв. ред. и сост. Е. В. Ревуненкова. СПб.: МАЭ РАН, 2010 (Маклаевский сб.; Вып. 3).
- Ревуненкова 2010b — *Ревуненкова Е. В.* Индонезия и Малайзия — перекресток культур: Сб. ст. СПб.: МАЭ РАН, 2010 (Маклаевский сб.; Вып. 2).
- Ревуненкова, Бутинов 1997 — Этнография, история и культура стран южных морей (Маклаевские чтения 1995–1997 гг.) / Отв. ред. Е. В. Ревуненкова, Н. А. Бутинов. СПб.: МАЭ РАН, 1997.
- Ревуненкова, Решетов 1994 — Народы бассейна Тихого океана. Маклаевские чтения 1993–1994 гг. / Отв. ред. Е. В. Ревуненкова, А. М. Решетов. СПб.: МАЭ РАН, 1994.
- Решетов 2001 — Австралия, Океания, Юго-Восточная Азия: народы, культура, история (Маклаевские чтения 1998–2000): Краткое содержание докладов / Отв. ред. и сост. А. М. Решетов. СПб.: МАЭ РАН, 2001.
- Станюкович 2008 — Индонезийцы и их соседи: Festschrift Е. В. Ревуненковой и А. К. Оглоблину / Отв. ред. М. В. Станюкович. СПб.: МАЭ РАН, 2008 (Маклаевский сб.; Вып. 1).
- Станюкович 2011 — Pilipinas muna! Филиппины прежде всего! К 80-летию Геннадия Евгеньевича Рачкова / Отв. ред. и сост. М. В. Станюкович. СПб.: МАЭ РАН, 2011 (Маклаевский сб.; Вып. 4).
- Станюкович 2016 — *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-конф. по фольклористике, социолингвистике и культурной антропологии / Сост. А. С. Архипова и др. М.: РГГУ, 2016. С. 71–73.
- Станюкович, Касаткина 2015 — Бетель, кава, кола, чат. Жевательные стимуляторы в ритуале и мифологии народов мира / Отв. ред. и сост. М. В. Станюкович; Ред. А. К. Касаткина. СПб.: МАЭ РАН, 2015 (Маклаевский сб.; Вып. 5).

THE MIKLOUHO-MACLAY CONFERENCE — 2016

Kasatkina, Aleksandra K.

Junior Researcher, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), RAS

Russia, 199034, St. Petersburg, Universitetskaya emb., 3

Tel.: +7 (812) 328-14-12

E-mail: alexkasatkina@gmail.com

Abstract. The paper presents a review of the annual Miklouho-Maclay Conference organized by the Department of Ethnography of Australia, Oceania and Indonesia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (St Petersburg), on April 18–19, 2016. Various issues involving the culture, history and languages of South and Southeast Asia, Australia and Oceania as well as the intellectual heritage of N. N. Miklouho-Maclay in connection with his 170th anniversary were discussed during the conference.

References

- Belikov, V. I. (1997). Ballal-maklai ('slovo Maklaia') [Ballal-maklai 'The Maclay Word']. In E. A. Okladnikova (Ed.). *Kunstkamera: vchera, segodnia, zavtra* [Kunstkamera: yesterday, today, tomorrow] (Vol. 2), 27–31. St. Petersburg: MAE RAN. (In Russian).
- Butinov, N. A. (1992). *Maklaevskie chteniia 1992 g. Kratkoe sodержanie dokladov* [The Maclay Conference 1992. Abstracts]. St. Petersburg: MAE RAN. (In Russian).
- Kisliakov, V. N. (2014). "Sborniki" — novaia forma publikatsii materialov konferentsii MAE RAN v XXI veke [Collective volumes — the new form of publications of MAE RAN conference proceedings in the 21st century]. In Iu. K. Chistov (Ed.). *Radlovskii sbornik: nauchnye issledovaniia i muzeinye proekty MAE RAN v 2013 g.*, 92–102. St. Petersburg: MAE RAN. (In Russian).
- Lebedeva, A. A. (2007, May). Maklaevskie chteniia — 2007 [The Maclay Conference — 2007]. In *Etnograficheskoe obozrenie Online*, 1. Retrieved from http://journal.ica.ras.ru/online/2007/EOO2007_6b.pdf. (In Russian).
- Revunenkova, E. V. (1997). Nemnogo ob istorii i geografii Maklaevskikh chtenii [A few words about the history and geography of the Maclay Conferences]. In E. V. Revunenkova, N. A. Butinov (Ed., Comp.). *Etnografiia, istoriia i kul'tura stran Iuzhnykh morei (Maklaevskie chteniia 1995–1997 gg.)* [Ethnography, history and culture of the South Sea countries (The Maclay Conferences, 1995–1997)], 3–9. St. Petersburg: MAE RAN. (In Russian).
- Revunenkova, E. V. (Ed., Comp.). (2006). *Istoriko-kul'turnye svyazi narodov Tikhookeanskogo basseina. (Maklaevskie chteniia 2002–2006)* [Historical and cultural links of the peoples of the Pacific (The Maclay Conferences, 2002–2006)]. St. Petersburg: MAE RAN. (In Russian).
- Revunenkova, E. V. (Ed., Comp.). (2010a). *Avstraliia, Okeaniia i Indoneziia v prostranstve vremeni i istorii: stat'i po materialam Maklaevskikh chtenii 2007–2009 gg.* [Australia, Oceania and Indonesia in the space of time and history: Proceedings of the Maclay Conferences 2007–2009]. St. Petersburg: MAE RAN. (Maclay Publications; 3). (In Russian).

- Revunenkov, E. V. (2010b). *Indoneziia i Malaiziia — perekrestok kul'tur* [Indonesia and Malaysia — the crossroads of cultures]. St. Petersburg: MAE RAN. (Maclay Publications; 2). (In Russian).
- Revunenkov, E. V., Butinov N.A. (Eds.). (1997). *Etnografiia, istoriia i kul'tura stran iuzhnykh morei (Maklaevskie chteniia 1995–1997 gg.)* [Ethnography, history and culture of the countries of the Southern Seas (The Maclay Conferences, 1996–1997)]. St. Petersburg: MAE RAN. (In Russian).
- Revunenkov, E. V., Reshetov, A. M. (Eds.). (1994). *Narody basseina Tikhogo okeana. Maklaevskie chteniia 1993–1994 gg.* [The peoples of the Pacific. The Maclay Conferences, 1993–1994]. St. Petersburg: MAE RAN. (In Russian).
- Reshetov, A. M. (Ed., Comp.). (2001). *Avstraliia, Okeaniia, Iugo-Vostochnaia Aziia: narody, kul'tura, istoriia. (Maklaevskie chteniia 1998–2000): Kratkoe sodержanie dokladov.* [Australia, Oceania, Southeast Asia: peoples, culture, history. (The Maclay Conference 1998–2000): Abstracts]. St. Petersburg: MAE RAN. (In Russian).
- Staniukovich, M. V. (Ed.). (2008). *Indoneziitsy i ikh sosedi: Festschrift E. V. Revunenkovoi i A. K. Ogloblinu* [Indonesians and their neighbours: Festschrift for Elena V. Revunenkov and Alexander K. Ogloblin]. St. Petersburg: MAE RAN. (Maclay Publications; 1). (In Russian).
- Staniukovich, M. V. (Ed., Comp.). (2011). *Pilipinas muna! Filippiny prezhe vsego! K 80-letiiu Gennadiia Evgen'evicha Rachkova* [Pilipinas muna! The Philippines is a Priority! In honour of Gennadii Evgen'evich Rachkov's 80th anniversary]. St. Petersburg: MAE RAN. (Maclay Publications; 4). (In Russian).
- Staniukovich, M. V. (2016). Polevye metody v ekspeditsiakh na Filippiny: obshchii iazyk i kak s nim borot'sia [Fieldwork methods in expeditions to the Philippines: common language and how to fight it]. In A. S. Arkhipova et al. (Comp.). *Metody i kontseptsii v fol'kloristike i kul'turnoi antropologii (konets XX — nachalo XXI veka): Materialy XVI Mezhdunar. shkoly-konf. po fol'kloristike, sotsiolingvistike i kul'turnoi antropologii* [Methods and Concepts in folklore studies and cultural anthropology. Proceedings of the 16th International School-Conference in Folklore, Sociolinguistics and Cultural Anthropology], 71–73. Moscow: RGGU. (In Russian).
- Staniukovich, M. V. (Ed., Comp.), Kasatkina, A. K. (Ed.) (2015). *Betel', kava, kola, chat. Zhevatel'nye stimulatory v rituale i mifologii narodov mira* [Betel, kava, cola, khat. Chewing stimulants in ritual and mythology]. St. Petersburg: MAE RAN. (Maclay Publications; 5). (In Russian).
- KASATKINA, A. K. (2016). THE MIKLOUHO-MACLAY CONFERENCE — 2016. *SHAGI / STEPS*, 2(4), 347–357

ГОТОВИТСЯ К ИЗДАНИЮ

Избранные разделы психологии научения: коллективная монография / Отв. ред. В. Ф. Спиридонов. — М.: Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2017. — 334 с.

Монография включает ряд обзорных статей, посвященных феноменам, трудностям и психологическим механизмам процесса научения. Публикуемые работы объединены интересом к закономерностям научения, т. е. к изменению человеческого поведения под влиянием приобретаемого опыта. Издание может быть использовано в качестве учебного пособия для учебных курсов, преподаваемых на психологических факультетах университетов: «Общая психология», «Психологический практикум», «Экспериментальная психология», «Психология познания», «Психология развития», «Введение в профессию», и спецкурсов как теоретической, так и прикладной направленности.

Для студентов, аспирантов, научных работников и всех интересующихся проблемами когнитивной психологии научения, а также специалистов в прикладных областях, которые сталкиваются с проявлениями человеческого фактора.

ВЫШЛА НОВАЯ КНИГА

Христофорова О. Б. Одержимость в русской деревне. — М.: Неолит, 2016. — 592 с.

Монография продолжает и развивает тему, заявленную в предыдущей работе автора (Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М.: РГГУ, 2013). Она посвящена комплексному исследованию феномена одержимости в его русском варианте. Анализируются генезис, семантика и прагматика связанных с этим феноменом мифологических представлений и практик, их роль в жизни индивидов и сообществ, а также обобщены существующие лингвистические, историко-культурные, социально-антропологические и медицинские интерпретации феномена одержимости. Книга основана на результатах полевых исследований О. Б. Христофоровой 1999–2016 гг. среди старообрядцев-беспоповцев верховьев Камы; для сопоставления приводятся данные других исследователей. В приложении публикуется новая версия структуры Указателя сюжетов и мотивов быличек и поверий об икоте. Сам Указатель, а также пополняемый корпус мифологических текстов об икоте расположены в сети Интернет по адресу: <http://www.ruthenia.ru/folklore/ikota/>.

Книга предназначена специалистам и студентам в области фольклористики, религиоведения, социальной/культурной и медицинской антропологии.

Научный журнал
Academic journal

Шаги / Steps
Shagi / Steps

2016, 2 (4)

Основан в мае 2015 г.
Established in May, 2015

Научный редактор
М. В. Ахметова

Редактор английского текста
Х. Баран

Корректурa
Е. П. Шумилова

Верстка, дизайн
В. Ф. Лурье

Academic Editor
M. V. Akhmetova

English Language Editor
H. Baran

Copy Editor
E. P. Shumilova

Layout Editor, Designer
V. F. Lurie

ISSN 2412-9410

Адрес редакции: 119606, г. Москва, просп. Вернадского, 82, корп. 9
Postal address: Russia, 119606, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82, corpus 9

Учредитель издания: Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ

The journal is published by The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.
In case of reprinting, reference to the journal is obligatory.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.
All articles published in the journal have been peer-reviewed.

Подписано в печать

Формат 70×100/16

Тираж 500 экз. (первый завод — 200 экз.)

Отпечатано в типографии РАНХиГС
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82-84

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77–61736 от 07.05.2015

© Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

© Авторы

© The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

© Authors