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

ШАГИ/ STEPS

Т.11. №1 2025

Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований

Основан в мае 2015 г.
Издается четыре раза в год

ПРЕЗИДЕНТСКАЯ АКАДЕМИЯ

Москва
2025

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

THE RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY
OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION
INSTITUTE FOR SOCIAL SCIENCES

SHAGI/STEPS

Vol. 11. No. 1 2025

The Journal of the School of Advanced Studies in the Humanities

Established in May 2015
Issued quarterly

PRESIDENTIAL ACADEMY

Moscow
2025

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

ISSN 2412–9410 (print)
ISSN 2782–1765 (online)
Рецензируемый журнал открытого доступа
Шаги / Steps. Т. 11. № 1. 2025

Главный редактор

С. Ю. Неклюдов — д-р филол. наук, Российский государственный гуманитарный университет, Россия; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия

Редакция (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия)

М. В. Ахметова — канд. филол. наук, зам. главного редактора

М. В. Гаврилова — канд. филол. наук, ответственный секретарь

Н. П. Гринцер — д-р филол. наук, куратор направления «Античная культура»

Д. Е. Давыдова — технический специалист

И. В. Ершова — д-р филол. наук, куратор направления «Историко-литературные исследования»

И. А. Женин — канд. ист. наук, куратор направления «История»

М. С. Неклюдова — PhD, куратор направления «Культурология»

Н. В. Петров — канд. филол. наук, куратор направления «Теоретическая фольклористика»

А. В. Хохлова — технический специалист

Д. А. Худяков — канд. филол. наук, куратор направления «Востоковедение. Сравнительно-историческое языкознание»

Редакционная коллегия

Х. Баран — PhD, Университет Олбани, США

Н. Б. Вахтин — д-р филол. наук, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Россия

Л. М. Ермакова — д-р филол. наук, Университет иностранных языков города Кобе, Япония

А. Л. Зорин — д-р филол. наук, Оксфордский университет, Великобритания; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия

С. Э. Зуев — канд. искусствоведения, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия

С. А. Иванов — д-р ист. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия

К. Келли — PhD, Оксфордский университет, Великобритания

А. А. Кибрик — д-р филол. наук, Институт языкознания РАН, Россия

А. С. Корндорф — д-р искусствоведения, Государственный институт искусствознания, Россия

М. А. Кронгауз — д-р филол. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия

С. Ловелл — PhD, Лондонский университет, Кингс Колледж, Великобритания
А. В. Майоров — д-р ист. наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия
В. А. Мау — д-р эконом. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия
А. Б. Мороз — д-р филол. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия
С. Ю. Павлова — д-р филол. наук, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, Россия
Ю. Л. Слёзкин — PhD, Калифорнийский университет в Беркли, США
В. Ф. Спиридонов — д-р психол. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия
К. А. Учитель — д-р искусствоведения, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Россия
А. А. Фаустов — д-р филол. наук, Воронежский государственный университет, Россия
О. Б. Христофорова — д-р филол. наук, Российский государственный гуманитарный университет, Россия
Т. В. Черниговская — д-р филол. наук, д-р биол. наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия

Куратор номера: *Н. В. Петров*
Приглашенные редакторы: *М. А. Кронгауз, В. А. Шульгинов*
Научный редактор: *М. В. Ахметова*
Редакторы английского текста: *Х. Баран, К. С. Данилочкина*
Корректор: *Н. В. Сайкина*
Верстка, дизайн: *В. Ф. Лурье*

Веб-сайт: https://steps.ranepa.ru
E-mail: shagisteps-ion@ranepa.ru
Адрес редакции: Россия, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82, корп. 9
Тел.: +7 (499) 956-96-47

Индексация: Scopus, RSCI, ERIHPLUS, Ulrich's Periodicals Directory, RSCI, CNKI, Научная электронная библиотека (Elibrary.ru), РИНЦ, Cyberleninka, ЭБС «Лань».

© Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (верстка, дизайн, макет), 2025
© Авторы, 2025

ISSN 2412–9410 (print)
ISSN 2782–1765 (online)
Open Access peer-reviewed journal
Shagi / Steps. Vol. 11. No. 1. 2025

Editor-in-Chief

Sergei Yu. Nekliudov — Dr. Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Russia; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia

Editorial Team (The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia)

Maria V. Akhmetova — Cand. Sci. (Philology), Deputy Editor-in-Chief

Daria E. Davydova — Technical Specialist

Irina V. Ershova — Dr. Sci. (Philology), Responsible for Historical-Literary Section

Maria V. Gavrilova — Cand. Sci. (Philology), Secretary

Nikolai P. Grintser — Dr. Sci. (Philology), Responsible for Classical Studies Section

Alyona V. Khokhlova — Technical Specialist

Dmitry A. Khudiakov — Cand. Sci. (Philology), Responsible for Oriental Studies and Comparative Linguistic Section

Maria S. Neklyudova — PhD, Responsible for Cultural Studies Section

Nikita V. Petrov — Cand. Sci. (Philology), Responsible for Theoretical Folklore Studies Section

Ilya A. Zhenin — Cand. Sci. (History), Responsible for Historical Section

Editorial Board

Henryk Baran — PhD, University at Albany, State University of New York, USA

Tatiana V. Chernigovskaya — Dr. Sci. (Philology, Biology), Saint Petersburg State University, Russia

Liudmila M. Ermakova — Dr. Sci. (Philology), Kobe City University of Foreign Studies, Japan

Andrei A. Faustov — Dr. Sci. (Philology), Voronezh State University, Russia

Sergei A. Ivanov — Dr. Sci. (History), National Research University Higher School of Economy, Russia

Catriona Kelly — PhD, University of Oxford, Great Britain

Andrei A. Kibrik — Dr. Sci. (Philology), The Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Russia

Olga B. Khristoforova — Dr. Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Russia

Anna S. Korndorf — Dr. Sci. (Art Studies), State Institute for Art Studies, Russia

Maxim A. Krongauz — Dr. Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economy, Russia

Stephen Lovell — PhD, University of London, King's College, Great Britain
Alexander V. Maiorov — Dr. Sci. (History), Saint Petersburg State University, Russia
Vladimir A. Mau — Dr. Sci. (Economy), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia
Andrey B. Moroz — Dr. Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economy, Russia
Svetlana Yu. Pavlova — Dr. Sci. (Philology), Saratov State University, Russia
Yuri Slezkine — PhD, The University of California, Berkeley, USA
Vladimir F. Spiridonov — Dr. Sci. (Psychology), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia
Konstantin A. Uchitel — Dr. Sci. (Art Studies), European University at St. Petersburg, Russia
Nikolai B. Vakhtin — Dr. Sci. (Philology), European University at St. Petersburg, Russia
Andrei L. Zorin — Dr. Sci. (Philology), University of Oxford, Great Britain; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia
Sergei E. Zuev — Cand. Sci. (Art Studies), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia

Responsible for the issue: *Nikita V. Petrov*
Guest Editors: *Maxim A. Krongauz, Valery A. Shulginov*
Academic Editor: *Maria V. Akhmetova*
English Language Editors: *Henryk Baran, Ksenia S. Danilochkina*
Copy Editor: *Natalia V. Saikina*
Layout Editor, Designer: *Vadim F. Lurie*

Website: https://steps.ranepa.ru
E-mail: shagisteps-ion@ranepa.ru
Editorial office postal address: Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82, Corpus 9
Tel.: +7 (499) 956-96-47

Indexing and archiving: Scopus, ERIH PLUS, Ulrich's Periodicals Directory, RSCI, CNKI, RISC, Elibrary.ru, Cyberleninka, E.lanbook.com.

© The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (layout, design), 2025
© Authors, 2025

СОДЕРЖАНИЕ

От редакторов 11

СТАТЬИ

Современное эпическое сказительство

С. Ю. Неклюдов, Дайцзи Бамао. Искусство сказителя: аспекты «мистический» и «рациональный» 17

М. В. Станюкович. Современное состояние эпического сказительства и способы получения / передачи сакрального знания на Филиппинах 40

Я. И. Павлиди. Русское современное сказительство как новое исследовательское поле: стратегии репрезентации исполнителей 68

Н. В. Петров, Ц. Б. Селеева. Современные джангарчи Калмыкии: стратегии и сценарии эпического сказительства 93

М. В. Кундозерова. Современное рунопение в Карелии и Финляндии 130

С. С. Макаров. Современные сценарии исполнения якутского эпоса и некоторые их источники 154

Субстандарт в русском языке: коммуникация и литература

Е. С. Громенко, М. А. Кронгауз. Негативный сдвиг в оценке этнонима: гипотеза контекстной обусловленности и инструменты измерения 174

В. А. Шульгинов, С. А. Кудряшов. Речевая агрессия как отражение групповых ценностей: исследование субстандартной лексики в виртуальных сообществах 192

Т. Г. Никитина. Обсценизмы в «игровом поле» живой разговорной речи и интернет-коммуникации 206

М. С. Доброва. Способы эвфемизации русской обсценной лексики в коммуникативном пространстве интернета 221

Н. Г. Брагина. «Новая невежливость» в контексте языковой игры с обсценной лексикой: надписи на футболках 232

М. А. Кронгауз, И. В. Фуфаева. Гендерный сдвиг в прагматике обращений 252

А. Д. Шмелев. Субстандарт в нормативных словарях 270

З. И. Минеева. Лексический и функциональный субстандарт в лингвистической экспертизе 288

Б. Ю. Норман. К поэтике телесного низа (литературное наследство Фаины Раневской) 303

Е. Я. Шмелева, А. Д. Шмелев. Субстандартные языковые единицы в русском анекдоте 316

М. Г. Павловец. «Ах, матом!»: Обсценирующие пародии на Анну Ахматову в совместном проекте Вагрича Бахчаняна и Константина К. Кузьминского 330

Е. Н. Пенская. «Где мат, там и блат»: обсценная лексика в практике поэта Всеволода Некрасова (по материалам архива) 344

РЕЦЕНЗИИ

Ф. В. Николаи. «Ленин умел мечтать»: темпоральный порядок и нарративные ландшафты памяти о советском прошлом 364

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Е. М. Белякова, М. В. Станюкович. Три петербургские конференции: «Проблемы филологии и этнографии Юго-Восточной Азии» 2023 г. и «Маклаевские чтения» 2023 и 2024 гг. 375

CONTENTS

Editorial note 11

ARTICLES

Contemporary epic storytelling

S. Yu. Nekliudov, & Daiji Bamao. The art of the storyteller: 'Mystical' and 'rational' aspects 17

M. V. Stanyukovich. The current state of oral epic performing in the Philippines and ways of transmitting / acquiring sacred knowledge by singers and shamans 40

Ya. I. Pavlidi. Modern Russian storytelling as a new research field: Strategies of representation of modern singers of tales 68

N. V. Petrov, & Ts. B. Seleeva. Modern *jangarchi* of Kalmykia: Strategies and scenarios of epic storytelling 93

M. V. Kundozerova. Modern runosinging in Karelia and Finland 130

S. S. Makarov. Modern scenarios of Yakut epic performance and some of their sources 154

Substandard in Russian language: Communication and literature

E. S. Gromenko, & M. A. Krongauz. Negative shift in the evaluation of an ethnonym: Hypothesis of contextual conditioning and measurement tools 174

V. A. Shulginov, & S. A. Kudrjashov. Verbal aggression as reflection of group values: A study of substandard lexis in virtual communities 192

T. G. Nikitina. Obscene vocabulary in the "gaming field" of live colloquial speech and Internet communication 206

M. S. Dobrova. Ways of euphemizing Russian profanity in the communicative space of the Internet 221

N. G. Bragina. "New impoliteness" from the perspective of language games with swear words: T-shirt slogans 232

M. A. Krongauz, & I. V. Fufaeva. Gender shift in the pragmatics of addresses 252

A. D. Shmelev. Substandard elements in dictionaries of standard language 270

Z. I. Mineeva. Lexical and functional substandard in forensic linguistics 288

B. Ju. Norman. Towards a poetics of the lower body (Faina Ranevskaya's literary heritage) 303

E. Ia. Shmeleva, & A. D. Shmelev. Substandard linguistic items in Russian canned jokes 316

M. G. Pavlovets. “Oh, Obscenities!”: Obscene travesties of Anna Akhmatova in a joint project by Vagrich Bakhchanyan and Konstantin K. Kuzminsky 330

E. N. Penskaya. “Obscenities give rise to thugs”: Obscene vocabulary in the practice of the poet Vsevolod Nekrasov (based on archive materials) 344

BOOK REVIEWS

F. V. Nikolai. “Lenin knew how to dream”: Temporal sequence and narrative landscapes of memory of the Soviet past 364

ACADEMIC LIFE

E. M. Beliakova, & M. V. Stanyukovich. Three conferences in St Petersburg: “The issues of philology and ethnography of Southeast Asia” and “Maclay Readings” 2023 and 2024 375

От редакторов

Первая рубрика этого номера журнала посвящена современному сказительству — явлению, которое в XXI в. стало ареной борьбы этнических групп за легитимность прошлого, брендом для территорий; предоставило возможности для индивидуального перформанса. Из составивших рубрику статей видно, как авторы маневрируют между традиционным для эпосоведения фольклористическим языком, говоря об «угасании» и «возрождении» эпической традиции (ср. регрессивный принцип в истории фольклористики согласно Алану Дандесу), и языком антропологическим (ср. концепцию Регины Бендикс и дискуссию об аутентичности современных сказительских перформансов), рассуждая о современном сказительстве как о феномене XX и XXI вв. Из статей также видно, как происходит процесс традиционализации дискурса через установление связей с культурно значимыми жанрами, что сейчас позволяет сказителям занимать важную позицию на идеологической, культурной и лингвистической аренах. Особенность подборки — включение в статьи фрагментов интервью с современными сказителями XX и XXI вв. (тибетскими, монгольскими, бурятскими, филиппинскими, русскими, якутскими, калмыцкими, карельскими), которые рассказывают, как они усвоили и почему исполняют эпос.

С. Ю. Неклюдов и **Дайцзи Бамао** в совместной статье исследуют традиции эпического сказительства в различных культурах с акцентом на «мистический» и «рациональный» аспекты становления сказителей. Первый путь обретения сказительского дара, мистический, подразумевает наследование дара от предков, обретение его через сон, видение или духовное озарение, контакт с потусторонними силами. Второй путь, рациональный, подразумевающий обучение у мастеров или семейную преемственность, связан с наблюдением, подражанием и обучением у признанных сказителей. Оба пути могут пересекаться, формируя уникальные биографии сказителей. В статье приводятся примеры из тибетской, монгольской, бурятской и других традиций и подробно освещается «модель сказительской инициации».

М. В. Станюкович исследует современное состояние эпического сказительства на Филиппинах, а также способы получения и передачи сакрального знания. Автор анализирует традиционные практики и их адаптацию в условиях влияния католицизма, колониального наследия и современной глобализации. Фокус делается на эпосах коренных народов, таких как ифугао, яттука и тболи. Их эпические традиции связаны с ритуалами жизненного цикла, сельскохозяйственными обрядами, целительством и религиозными практиками. Рассматриваются два сценария становления сказителей: получение дара через мистическое призвание (сны, шаманская болезнь) и обучение у опытных мастеров. Особое внимание уделено роли ЮНЕСКО в популяризации эпоса и его интеграции в культурную политику. Показано, что, несмотря на угрозу исчезновения некоторых

традиций, эпос остается важным инструментом сохранения этнической идентичности.

Я. И. Павлиди на материале интервью с современными русскими сказителями обосновывает понятие «постсказительство» и говорит о том, как люди, исполняющие русский эпос, выходят в современное медийное поле. Постсказители интегрируют свои практики в медийный дискурс, используя разнообразные подходы: музыкальное сопровождение (например, исполнение былин под варган), отказ от традиционного образа сказителя, создание тематических каналов и групп для популяризации фольклора среди широкой аудитории и др. В зависимости от выбранной стратегии постсказители формируют свою аудиторию либо через активный выход в публичное пространство (концертные программы, публикация авторских материалов), либо через институциональные каналы (музеи, библиотеки, местные администрации).

С. С. Макаров рассматривает современные практики исполнения якутского эпоса олонхо и их трансформацию в условиях региональной культурной политики. Автор говорит о «втором обретении» эпической традиции, которое началось в постсоветский период, и учитывает влияние на это «обретение» советских культурных проектов. Современные якутские олонхосуты используют как традиционные техники, так и элементы советской исполнительской практики. Сформировавшийся в Якутии в середине XX в. перформативный канон, ранее отсутствовавший в традиции, включает исполнение фольклорных или стилизованных произведений на эстраде в национальном костюме, дополненном элементами этнической культуры, такими как музыкальные инструменты или предметы быта. Этот канон был направлен на широкую инокультурную аудиторию, отражая характерную для советского времени ориентацию культурных выступлений на представление «народного искусства» как части общего многонационального наследия.

Н. В. Петров и **Ц. Б. Селеева** анализируют сказительские практики современных калмыцких джангарчи в контексте культурных, социальных и политических трансформаций XXI в. На основе полевых данных 2023 г. выявляется постепенное размывание дихотомии «аутентичное / неаутентичное», характерной для эпосоведческих исследований. Освоение сказительского искусства джангарчи происходит через семейное наследование, наставничество мастеров и использование современных инструментов, таких как аудиозаписи и взаимодействие с эпосоведами. Легитимность сказительского дара объясняется в интервью двумя основными нарративными моделями: «призвание певца» (мифологическая инициация) и «обучение сказителя» (под руководством мастеров или через самостоятельное изучение эпоса), что соответствует традициям XIX в. В советский и постсоветский периоды сказительство активно поддерживается государством, что проявляется в участии джангарчи в конкурсах, фестивалях и других культурных инициативах, а также в присвоении сказителям почетных званий и наград. Через наследие XX в. сказительство становится важным

инструментом презентации Калмыкии на региональной, национальной и международной арене в XXI в.

Статья **М. В. Кундозеровой** посвящена современному бытованию эпического рунопения в Карелии и Финляндии. Традиционная модель передачи эпических знаний от исполнителя к исполнителю прервалась в середине XX в., а современные исполнители базируют свой репертуар на тексте «Калевалы», архивных записях и научных изданиях, сохраняя элементы передачи мастерства от старшего поколения к младшему. В Карелии репертуар исполнителей ограничивается одним произведением, которое исполняется в рамках культурных мероприятий или туристических программ, ориентированных на популяризацию карельского наследия. Финансовая отдача от исполнения рун является косвенной, а деятельность сказителей поддерживается фольклорными организациями. В Финляндии существует Академия рунопения; в Карелии аналогичных специализированных курсов нет и обучение остается индивидуальной инициативой студентов и педагогов. В Финляндии рунопение развивается благодаря государственной поддержке и проектному финансированию, между тем в Карелии государственная роль ограничена эпизодическими инициативами, такими как проведение Года карельских рун в 2021 г. Статья подчеркивает необходимость институционального подхода для изучения современного рунопения.

Вторая рубрика номера посвящена теме «Субстандарт в русском языке: коммуникация и литература». Термин «субстандарт» был введен в научный обиход в 1930-е годы Л. Блумфилдом и стал привычным в английской, немецкой и других терминологических системах. В русской лингвистической традиции он появился сравнительно недавно и получил широкую трактовку, включив в себя все, что находится за пределами литературного языка: жаргонизмы, диалектизмы, просторечие, брань.

В рамках настоящей рубрики основная тема несколько сужена. В фокусе внимания оказывается только сниженная лексика, в том числе бранная, а диалектная и жаргонная не рассматриваются вовсе, т. е. речь идет о словах, известных большинству носителей русского языка, экспрессивных и существующих за пределами литературного языка. Обсуждение сосредоточено на специфике функционирования субстандартных единиц в обыденной коммуникации и в художественных текстах, на их употреблении и восприятии, а также на прагматических эффектах, которые они вызывают.

Внимание **Е. С. Громенко** и **М. А. Кронгауза** направлено на способы появления субстандартной лексики, а именно на то, как в значении обычных слов появляется негативная оценка, смещающая эти слова в пространство субстандарта. Особое внимание уделяется методике обнаружения негативной оценки и ее измерению. Выдвигается гипотеза контекстной обусловленности, связывающая негативную оценку в семантике слова с его тяготением к негативным контекстам.

Субстандартная лексика встречается во многих коммуникативных сферах, на разных коммуникативных площадках, при этом у каждой площадки могут быть свои особенности, влияющие и на лексику, и на способы ее реализации, и на речевые стратегии, с ней связанные. Одной из самых важных коммуникативных сфер в нашем мире стал интернет. Использованию субстандарта в интернете посвящено несколько статей.

В. А. Шульгинов и **С. А. Кудряшов** анализируют употребление субстандартной лексики в двух онлайн-сообществах — сообществах веганов и радикального феминизма. Целью исследования является выделение двух особенностей употребления субстандарта: 1) признаков адресата, которые актуализируются при негативной характеристике внешнего по отношению к сообществу пользователя; 2) репрезентации через субстандарт внутригрупповых ценностей. Показано, что выбор субстандартной лексики в онлайн-сообществах детерминирован установками доминирующей группы и может служить маркером ее ценностей. Выделяются отличия коммуникативных стратегий, а также особенности употребления отдельных пластов субстандартной лексики в этих двух сообществах.

Статья **Т. Г. Никитиной** посвящена анализу двух основных тенденций в игровом пространстве современной разговорной речи и интернет-коммуникации: эвфемизации обсценной лексики и обсценизации нормативной. Автор демонстрирует, как различные методы эвфемизации способствуют смягчению обсценных выражений, делая их приемлемыми для широкого круга интернет-пользователей. В статье предлагается описание динамики изменений в использовании обсценизмов за последние два десятилетия, что подчеркивает их важность в современном языковом ландшафте.

Тема эвфемизации затронута и в статье **М. С. Добровой**. Автор исследует, как общая тенденция к жаргонизации и демократизации языковых норм проявляется в ситуации письменного интернет-общения. Особое внимание уделяется анализу механизмов эвфемизации матерной лексики (матизмов) в рамках виртуального общения, в результате которого раскрываются креативность и адаптивность языка к современным условиям, а также происходит сближение речевых практик в интернете с традиционными практиками употребления субстандарта за счет общей экспрессивности.

Принципиально иную коммуникативную площадку рассматривает **Н. Г. Брагина**. Это футболки, на которые наносятся различные надписи, т. е. футболки служат не только предметом одежды, но и пространством, и средством коммуникации, выражая идентичность носителя и его отношение к окружающему миру. Изучается прагматика употребления обсценной лексики на футболках, что рассматривается как форма речевого акта в контексте контрэтики (перформативные высказывания) и контрэстетики (ирония и языковая игра). Акцент сделан на антропоцентричности объекта исследования — большая часть этих футболок предназначена для женщин, что подчеркивает изменение социокультурных норм и ослабление табу в отношении обсценной лексики. Обсценная лексика, ранее

считавшаяся табуированной, становится инструментом самовыражения и социального комментария.

В статье **М. А. Кронгауза** и **И. В. Фуфаевой** объектом исследования становятся фрагменты русского речевого этикета, а именно обращения. Вводится и описывается понятие гендерного сдвига, который сопровождается появлением дополнительных коннотаций, выражающих покровительственное или свойское отношение к адресату. Затрагивается историческая перспектива, а именно показывается, как менялось использование обращений от патриархальных моделей к более демократическим, что подчеркивает динамичность языка и его роль в отражении социальных изменений. Обсуждение семантической подвижности этикетного уровня коммуникации, его корреляции с социальными и историческими контекстами открывает новые направления исследований в области социолингвистики и прагматики.

Еще одним местом существования субстандарта могут считаться нормативные словари. **А. Д. Шмелев** рассматривает функционирование субстандартных языковых единиц в современной русской речи и их описание в существующих нормативных словарях русского языка. В фокусе внимания находятся конкретные глаголы, имеющие как стандартные, так и субстандартные значения. Опираясь на корпусные данные, автор показывает неточности в их описании как в субстандартной, так и в стандартной зоне. Критика основана на тонком анализе нюансов значения и употребления лексики.

В статье **З. И. Минеевой** рассматриваются лексические единицы литературного языка и субстандарта, включающего жаргонизмы и обсценизмы, относительно их использования в речевом акте оскорбления. Цель работы состоит в определении условий, при которых стандартные и субстандартные лексические средства выполняют функцию оскорбления. Выявляется, что фактор принадлежности лексического состава спорного высказывания к стандарту или субстандарту не является единственным и определяющим критерием при квалификации спорного текста. Выводы работы имеют безусловную прикладную ценность для лингвистической экспертизы.

Статья **Б. Ю. Нормана** представляет определенный переход к следующему важнейшему коммуникативному пространству — литературе, поскольку основывается на литературном наследстве Фаины Раневской. Правда, литературное наследство представлено в первую очередь разговорными репликами, так что исследование остается и в рамках обыденной коммуникации. Оно основано на постулате, что использование субстандартной лексики должно рассматриваться как одна из ярких черт языковой личности. Анализируя афористичные высказывания Фаины Раневской, автор обращает внимание на ее пристрастие к тематике, которую называют скатологической, но можно также назвать «анально-фекальной». Исходя из этого в статье реконструируется языковая личность актрисы. В заключении утверждается, что персональный уровень «нор-

мы», устанавливаемый говорящим применительно к публичному общению, становится признаком его идиолекта.

Важнейшую роль субстандартная лексика играет в жанре анекдота, скорее фольклорном, чем литературном. В статье **Е. Я. Шмелевой** и **А. Д. Шмелева** анализируется функционирование субстандартных языковых единиц в русских анекдотах. Выделяются две разновидности таких анекдотов: 1) те, в которых «соль» непосредственно связана с употреблением «неприличного» слова, и 2) те, в которых комический эффект создается не игрой слов, а обыгрыванием каких-то ситуаций и жизненных установок, а субстандартная лексика это лишь подчеркивает. Особое внимание уделяется роли субстандарта в создании языковых масок персонажей анекдотов и соотнесенности этих языковых масок с поведенческими масками. Авторы отмечают, что при рассказывании анекдота субстандартные языковые единицы могут создавать пуанту, добавлять важные черты к речевым маскам и поведенческим характеристикам персонажа и вносить дополнительный комический эффект.

В статье **М. Г. Павловца** мы уже полностью перемещаемся в пространство литературы, причем литературы пародийной. Анализу подвергается книга Вагрича Бахчаняна под названием «Ах, матом!», изданная в 1984 г. в домашнем издательстве поэта-эмигранта Константина К. Кузьминского «Подвал». Привлекая широкий текстуально-культурный контекст, автор описывает скрытые авторские и издательские интенции, оскорбительные для приверженцев традиционного искусства, но вполне приемлемые с точки зрения эпатажного авангардного искусства. Подробно описываются пародийные приемы, используемые в книге и имеющие целью вульгаризацию творчества Анны Ахматовой. Концепция издания направлена на разрушение образа Ахматовой как поэта, в чьем творчестве нашли отражения самые трагичные страницы отечественной истории первой половины XX в.

Статья **Е. Н. Пенской** посвящена анализу использования ненормативной лексики в творчестве писателя-нонконформиста Всеволода Некрасова. Его вклад в андеграундную культуру освещается через анализ субстандартных коммуникативных практик. В статье отмечается, что Некрасов использовал лексический субстандарт не только как средство выражения личного недовольства и протеста против устоявшихся норм, но и как инструмент полемики в литературных и культурных дискуссиях. Особое внимание уделяется эпистолярному диалогу Некрасова с Н. К. Боковым, что позволяет увидеть, как обсценная лексика становится естественным и экономным средством маркировки экспрессии в отдельном сообществе.

С. Ю. Неклюдов [ab]
https://orcid.org/0000-0002-4165-4604
✉ *sergey.nekludov@gmail.com*

Дайцзи Бамао [b]
✉ *di_kyi@hotmail.com*

[a] *Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва)*
[b] *Российский государственный гуманитарный университет (Россия, Москва)*

Искусство сказителя: аспекты «мистический» и «рациональный»

Аннотация. Эпический сказитель — человек, посвятивший жизнь исполнению героико-эпических сказаний перед односельчанами или иной аудиторией. Существует много рассказов о том, как будущий сказитель обретает свои творческие способности. Это обретение в основном бывает двух типов. Первый тип («мифологический»): человек получает свой поэтический дар мистическим способом — добровольно или по сверхъестественному принуждению, его можно назвать «сказительской инициацией» (по аналогии с инициацией шаманской). Как правило, она случается в детстве или в отрочестве будущего сказителя, без свидетелей — когда мальчик/юноша присматривает за скотом, после сильной грозы, во сне и т. п. «Патроном инициации» почти всегда выступает некий персонаж иного мира, часто — дух того эпического героя, который воспевается в эпосе. Процесс обретения «дара» обычно совпадает и с мистическим получением самих текстов в их словесном и музыкальном воплощении. Попытка отказаться от «дара» чревата бедами и болезнями. Второй тип («реалистический»): человек с детства интересуется песнями и сказаниями, запоминает их и пытается повторять. Получив одобрение, он поступает в ученики к признанному сказителю (певцу, музыканту), наблюдает за работой мастера, перенимает умения и приемы, запоминает репертуар, обучается владению голосом, обращению с инструментом. Помимо практического значения, «ученичество» может иметь и символическую функцию. Зачастую только наличие «школы» дает начинающему сказителю право выступать перед аудиторией, на что его благословляет учитель, выступающий тоже в роли «патрона инициации». Если потусторонний персонаж осуществляет «вступительное» посвящение, наделяя сказителя поэтическим даром, то мастер-наставник завершает «инициацию», выдавая разрешение на сказительскую деятельность (иногда это делает другое авторитетное лицо). Таким образом, между обоими типами есть прямые соответствия, некая общая модель, основой которой является первый («мифологический») тип «сказительской инициации».

© С. Ю. НЕКЛЮДОВ, ДАЙЦЗИ БАМАО

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-17-39

Ключевые слова: эпос, сказитель, исполнение эпоса, инициация, патрон инициации, эпический герой, обретение поэтического дара, ученичество, наставник

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: *Неклюдов С. Ю., Дайцзи Бамао.* Искусство сказителя: аспекты «мистический» и «рациональный» // Шаги/Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 17–39.

Поступило 9 марта 2024 г.; принято 26 января 2025 г.

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 1. 2025
Articles

S. Yu. Nekliudov [ab]

https://orcid.org/0000-0002-4165-4604
✉ *sergey.nekludov@gmail.com*

Daiji Bamao [b]

✉ *di_kyi@hotmail.com*

[a] *The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)*
[b] *Russian State University for the Humanities (Russia, Moscow)*

The art of the storyteller: 'Mystical' and 'rational' aspects

Abstract. An epic storyteller is an individual who has devoted his life to performing heroic-epic tales in front of fellow villagers or other audiences. There are many stories about how a prospective storyteller acquires his creative abilities. This acquisition basically comes in two varieties. The first type is a 'mythological' one. A person receives his poetic gift in a mystical way, either voluntarily or by supernatural compulsion, which can be called 'storyteller's initiation' (by analogy with shamanic initiation). As a rule, it happens when the future narrator is a child or an adolescent, and it happens without witnesses (the boy / young man is looking after cattle, after a strong thunderstorm, in a dream, etc.). The 'patron of initiation' is almost always a representative of another world, often the spirit of the hero who is celebrated in the epic. The process of acquiring the 'gift' usually coincides with mystical reception of the texts themselves in their verbal and musical form. Any attempt to refuse the 'gift' brings misfortune and illness. The second type is a 'realistic' one. A person is interested in songs and tales from childhood, memorizes them and tries to repeat them. Having gained approval, he becomes an apprentice to a renowned storyteller (singer, musi-

© S. Yu. NEKLIUDOV, & DAIJI BAMAO

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-17-39

cian), observes the master's work, adopts his skills and techniques, memorizes the repertoire, learns to control his voice and handle an instrument. In addition to practical significance, 'apprenticeship' can have a symbolic function. Often, only the passage through such a 'school' gives a novice storyteller the right to perform in front of an audience, for which he is blessed by his mentor, who also acts as a 'patron of initiation'. If the otherworldly character performs an 'introductory' initiation, endowing the storyteller with the gift of poetry, the mentor completes the 'initiation' by granting permission to perform (sometimes it can be done by another authoritative person). Thus, there are direct correspondences between these two types, there is a certain common model based on the first (i. e. 'mythological') type of 'storyteller's initiation'.

Keywords: epic, storyteller, epic performance, initiation, initiation patron, epic hero, acquisition of poetic gift, apprenticeship, mentor

Acknowledgements. The article was written on the basis of the RANEPA state assignment research programme.

To cite this article: Nekliudov, S. Yu., & Daiji Bamao (2025). The art of the storyteller: 'Mystical' and 'rational' aspects. *Shagi / Steps*, *11*(1), 17–39. (In Russian).

Received March 9, 2024; accepted January 26, 2025

1. Введение

Фольклорный текст. Источником представлений о структурированном тексте в устных традициях архаического типа выступает своего рода «внутренняя речь» культуры — словно бы появляющийся извне «голос», который человек не соединяет с собственной речевой деятельностью и может интерпретировать как «голос духа»; это архаическое представление об инспирированном извне тексте надолго удерживается в поэтической традиции — уже в качестве художественного образа. Стадиально и исторически более поздним является отношение к слову как к продукту изготовления, ремесленной деятельности («ткачества», «прядения», «ковки» и пр.; само лат. *textus* значит 'ткань; сплетение') [Неклюдов 2003: 108–119].

Эпические тексты приобретаются в ином мире — легенды об этом распространены достаточно широко [Жирмунский 2004: 358–370; Путилов 1997: 45–67; Мелетинский и др. 2021: 214–223; Неклюдов, Декьи Бамао 2021: 5–6]. Наличие духов-помощников у певца и сказителя[1] также свидетельствует о том, что источник слов, которые он произносит, находится вне его самого. Весь комплекс представлений о получении сказителем

[1] Ср. алтайский «хозяин кая» (*кай-ээзи*), который поет устами сказителя [Каташев 1997: 18; Мелетинский и др. 2021: 226–227].

репертуара от его первоначальных потусторонних «владельцев», включая самих эпических персонажей [Жирмунский 2004; Рахматуллин 1968; Путилов 1997: 45–67], а также о «материальности» подобного дара, базируется на «посессивных», владельческих отношениях между носителем традиции и эпическим текстом, представляющим собой самостоятельную сущность, как бы отдельную от самого субъекта речи.

Эпический сказитель — человек, посвятивший жизнь исполнению героико-эпических сказаний перед односельчанами или иной аудиторией.

Согласно П. Г. Богатыреву, фольклорно-этнографические факты можно разделить на две группы: «активно-коллективные» и «пассивно-коллективные». «Активно-коллективные» тексты и практики доступны для воспроизведения всеми членами сообщества — с поправкой на семейное положение человека, его возрастные и гендерные характеристики, а также на его природные способности (например, голосовые данные, наличие/отсутствие музыкального слуха и т. п.). Сюда относится большинство устных нарративов, паремии, многие песенные жанры, семейные и сезонные обряды, и т. д. «Пассивно-коллективными» П. Г. Богатырев называл те тексты и формы народной культуры, которые являются достоянием всего коллектива, но могут быть воспроизведены лишь отдельными лицами, «специализация» которых обусловлена как особым социальным статусом в сообществе (унаследованным или благоприобретенным), так и наличием соответствующих физических данных [Богатырев 1971: 384–386].

В сообществах сельского типа — основной среде бытования традиционного фольклора — могут быть выделены две группы таких «профессионалов». Во-первых, это исполнители некоторых текстов, прежде всего особого рода песнопений (эпических, протяжных лирических, хвалебных, благопожелательных, плачевых и т. п.); часто они требуют специфического контекста — обрядового, церемониального, хотя в значительном количестве случаев могут бытовать и вне каких бы то ни было ритуализованных ситуаций. Во-вторых, это «магические специалисты» — шаманы, колдуны, ведуны, знахари и примыкающие к ним представители отдельных сугубо «практических» профессий (кузнецы, пастухи, мельники), чья деятельность тем не менее может рассматриваться как причастная к мистической сфере.

В архаике оба типа сближаются, в некоторых традициях — до полного неразграничения [Hatto 1970]; так, западноафриканский гриот может выступать и сказителем, и магом, исполнителем хулительной песни, имеющей прямое воздействие на адресата. Эпическая техника отражается на построении шаманских и других магических инвокаций, а мистическое значение обрядовых текстов может оказывать влияние на прагматику эпической традиции, однако принципиальное разделение этих двух видов текстопорождения все-таки существует, хотя они и взаимодействуют друг

с другом. Впрочем, вопрос о ритуальном, «шаманском» генезисе эпической поэзии пока остается открытым[2].

Существует два типа обретения сказительского дара и репертуара: 1) «мифологический» — получение чудесным образом, в ходе «сказительской инициации», и 2) «реалистический» — обучение у признанного сказителя (певца, музыканта). Рассмотрим каждый из них подробнее, базируясь на богатых материалах «живого» эпического сказительства из двух близких регионов Центральной Азии — Тибета и Монголии, составляющих своего рода культурную общность [Heissig 1967]. Исследование базируется, в основном, на полевых записях авторов (см. список информантов), а также на некоторых более широких фольклорных данных, относящихся к эпическим традициям тюркских и монгольских народов.

1. Полевые записи Дайцзи Бамао от эпических сказителей, сделанные летом 2013 г. на северо-востоке Тибета — в Юйшу-Тибетском автономном округе провинции Цинхай, уезды Дзадё (волость Моюнь), Джидё (волости Доцай и Соцзя), Юйшу (пос. Цзегу) КНР; всего более десятка автобиографических рассказов [Дайцзи Бамао 2014: 43–54; 2019: 24–29].

2. Материалы фольклорных экспедиций в Среднегобийский аймак МНР осенью 1974 и 1976 гг.[3]; записи эпических текстов и интервью от двух сказителей, выходцев из Восточной Монголии (автономный район Внутренняя Монголия КНР) [Неклюдов 1975; 1977; Неклюдов, Рифтин 1976; Неклюдов 2019: 10–23].

3. Материалы фольклорных экспедиций 2006–2010 гг. в Убурхангайский, Хубсугульский, Булганский, Центральный, Хэнтэйский, Сухэбаторский, Среднегобийский, Южногобийский, Восточный аймаки Монголии[4].

4. Публикации ойратских (Бенн.: 5–6; Влад.: 353–354), калмыцких (Berg.: 208–210), бурятских (Санж.: xviii–xix), шорских (Чуд. 1989: 45; 1995: 28), долганских (Ефр.: 28) и киргизских [Мелетинский и др. 2021: 51,

[2] «Современные известные нам узбекские сказители-бахши и их ближайшие учителя ни в настоящее время, ни в прошлом не совмещали исполнения эпических песен с профессией знахаря-шамана. Однако старые певцы сохранили воспоминание об отдельных подобных случаях совмещения обеих профессий в прошлые времена, и это заставляет думать, что когда-то у узбеков, как и у других народов, искусству певца приписывалась магическая сила и что профессия сказителя эпических песен лишь постепенно дифференцировалась из первоначальной связи с народным обрядом» [Жирмунский 2004: 364].

[3] Участники: С. Ю. Неклюдов, Б. Л. Рифтин, Ч. Догсурэн (Институт мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР; Институт языка и литературы АН МНР).

[4] Участники: А. С. Архипова*, Б. Дайриймаа, Д. Дорж, А. В. Козьмин, С. Ю. Неклюдов (руководитель), В. В. Олзоева, И. Санжааханд, А. А. Соловьева, Р. Чултэмсурэн (Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ / Институт языка и литературы МАН).

Расшифровки и переводы записей 2006–2008 гг. см. в: Мифо-ритуальные традиции Монголии (URL: https://www.ruthenia.ru/folklore/mongmain.htm).

* Материал, на который приведена ссылка в настоящей работе, касается деятельности иностранного агента Архиповой Александры Сергеевны, содержащейся в реестре иностранных агентов.

222 (полевые материалы Е. С. Новик. Алма-Ата, запись 1989 г.)] преданий об эпической традиции и мастерстве сказителя.

2. Чудесное обретение дара и репертуара

Итак, согласно представлениям о мистическом генезисе поэтического слова природная одаренность будущего сказителя осмысливается как избранность духами / божествами и как их дар.

1. В ряде случаев это бывает предопределено наследованием «профессии» от отца, родственников или предков — скажем, у бурят «человек, призванный по своему происхождению быть рапсодом (т. е. имеющий в числе своих предков рапсода), должен сделаться таковым, хочет он этого или нет» (Санж.: xviii), а таинственные всадники, посетившие киргизского сказителя Джаныбая Кожекова, прямо упрекают его в том, что он не становится *манасчи* — продолжателем семейной традиции исполнителей эпоса «Манас» [Мелетинский и др. 2021: 51]. «Перенимание» поэтического дара может быть сопряжено и с драматическим убавлением «жизни-судьбы» предшественника. Так, у шорского сказителя Н. Д. Тортобаева прадед, дед, отец и дядя были *кайчи*. Когда он почувствовал, что может петь эпические сказания *каем*, то поехал к дяде. «Он одобрил мое пение, но с грустью сказал: “Рано ты стал кайларить, мой кай перешел к тебе, долго я не проживу”. Вскоре он умер. ‹...› я не знал: если младший запоет каем, старший кайчи из нашего толя умрет» (Чуд. 1995: 28).

Иногда сказитель бывает слеп, что в свою очередь предполагает наличие особого «внутреннего зрения»:

> Но когда душа вернулась к своему безжизненному хозяину, оказалось, что вороны выклевали у него глаза. ‹...› Сохор-Тарба после этого долго еще жил. Он знал все сказки всех народов и все гадания. Слепой, он видел будущее (ойрат.; Бенн.: 5–6).

> Рассказывают, что из Дариганги в наш сомон пришел слепой человек по имени Мондж, которого вела маленькая девочка. Он мог сказывать без подготовки (монг.; Гомбодорж[5], 07.08.2008).

Обычно дар обретается в детском или юношеском возрасте. Например, по рассказам тибетских сказителей, это происходит в восемь лет (Геле Вангьял), 13 лет (Дава Джапа, Сунджаг), 16 лет (Дхаргял), 17 лет (Лобсан Церен), в 21 год (Лапа Донджуп). Иногда подчеркивается, что будущий сказитель является младшим в семье (тибетец Лобсан Церен), причем не ходит в школу (Лобсан Церен, Дава Джапа, Сунджаг, Геле Вангьял, Лапа Егьял, Лапа Донджуп, Дхаргял), а значит, вероятно, неграмотен, или, напротив, имеет духовное образование (тибетец Сонам Паджор, ойрат Сохор-Тарба; Бенн.: 6). Само событие зачастую совершается, когда мальчик / юноша пасет

[5] См. список информантов в конце статьи.

скот — как, скажем, это происходит в Тибете с девятилетним Дава Джапа, с Туден Джунни, пасущим скот с семи до 11 лет, или с Сунджагом и Лапа Егьялом, жившими в скотоводческих районах, а следовательно, с детства, как это принято, занимавшимися пастушеством.

2. Время, место и сопутствующие обстоятельства данного ритуала суть следующие.

Непременное условие происходящего — одиночество визионера, которое хорошо сопрягается с его пастушескими занятиями. Очень часто все совершается во сне (~ как бы во сне, во сне, переходящем в явь); вообще сон в архаических культурах — один из важнейших источников получения достоверных знаний о прошлом или будущем [Штернберг 1908: XV]. Шорскому кайчи Н. Д. Тортобаеву в юности снится сон: за ним приезжает на белом коне гонец от духа — хозяина *кая* и велит следовать за ним (Чуд. 1989: 45). В тибетской традиции видение часто посещает визионера вдали от дома, в пути, в горной пещере. Мальчик зимой один пасет скот, иногда отдыхает в пещере (Дхаргял), спит в пещере (Сунджаг), днем спит в пещере (Геле Вангьял), дремлет на горе и видит сон (Дава Джапа), все происходит во время ночного сна (Лапа Егьял). Или: герой рассказа в пути отдыхает / спит (Лобсан Церен), ночует в пещере во время паломничества (Лапа Донджуп).

В подобных случаях именно в сновидении неофиту является патрон «сказительской инициации», руководитель и главное действующее лицо обряда, в результате чего происходит изменение статуса инициируемого. В принципе это может быть и мифологический персонаж (бог, предок, дух — хозяин местности и т. д.), и человек (жрец, шаман, старейшина и т. д.). Так, тибетский сказитель Дхаргял во сне дважды встречается с известным местным ламой на белом коне и на его вопрос, выучил ли юноша текст, отвечает, что без помощи ламы не может его прочитать; напомним, что в школу он не ходил. Согласно другим тибетским рассказам, к будущему сказителю во сне является некий белый старик (Дава Джапа), белый человек на белом коне (Геле Вангьял), посвящаемый видит во сне парящего в небе орла, в облике которого предстает низошедший к нему дух (Сунджаг), слышит, что кто-то издали зовет его (Лобсан Церен), слышит гром, как будто многотысячное войско приближается (Лапа Донджуп), видит двух богатырей, сидящих на радуге, которые подзывают его к себе (Лобсан Церен).

Нередко патроном «сказительский инициации» оказывается сам герой эпоса. Долганский сказитель рассказывает:

> Во сне является богатырь Арсамаан — главный богатырь абаасы из моего олонхо [эпического сказания]. Уселся так важно лицом назад. Санки у него как тазик, а хорей [палка каюра] в печную трубу толщиной, олень у него однорогий, пестрой масти (Ефр.: 28).

Киргизскому сказителю в детстве во сне является Манас и велит «петь о себе» [Мелетинский и др. 2021: 222]. Тибетский сказитель Лапа Донджуп

вспоминает: со звуком приближающегося многотысячного войска в облаках появился красный трехглазый человек на красном коне, в шлеме, с луком в левой руке (Гесар?). Наконец, во многих сообщениях (особенно в рассказах современных исполнителей) подателями сказительского дара оказываются не мифологические персонажи высокого ранга, а особые узкоспециализированные духи — покровители собственно сказительской деятельности или знаменитые сказители прошлого, иногда безымянные, иногда имеющие прославленные имена.

Более «сильная», чем сон, форма выхода инициируемого из нормального человеческого состояния — б о л е з н ь (особенно сопряженная с обмороком и бредом), даже в р е м е н н а я с м е р т ь (летаргия), как это происходило, скажем, с первым калмыцким джангарчи (Berg.: 208–210) или с ойратским ламой Сохор-Тарбой, будущим знаменитым сказителем (Бенн.: 5–6). По широко распространенным легендам, человека наделяют даром сказителя при посещении им потустороннего мира (часто — подземного, царства мертвых). В упомянутом калмыцком предании герой рассказывает: «Когда, как вы знаете, я умер, моя душа отправилась в ад через ужасную страну биритов к трону Эрлик-хана» (Berg.: 209); тот же сюжет — у ойратов: Сохор-Тарба «впал в беспамятство, и душа его отделилась от тела и полетела в преисподнюю к Эрлик-хану» (Бенн.: 6).

В «рационализованных» формах посвятительное хождение в загробное царство может быть заменено паломничеством к святым местам. Тибетский сказитель Геле Вангьял в 16 лет уехал в Индию как паломник, там познакомился с одним из высших лам (*ринпоче*) и стал часто выступать перед ним, обретя тем самым свой поэтический дар. Несколько иная версия представлена в рассказе об известном монгольском сказителе Онолте. «Жену Онолта звали Цэнэнгаа. У них детей не было. Сказали, если съездить в Тибет, родятся дети. Он поехал и стал сказителем. И дети у них родились. Его звали Ам-Онолт [монг. *ам* ‘рот, уста’]. Это не потому что у него был большой рот, а потому что умел красиво и мудро говорить» (Амарсайхан), т. е. Красноречивый Онолт. Обратим внимание, что непосредственной причиной поездки была бездетность будущего сказителя, бесплодие его жены, т. е. исходная ущербность (кстати, вполне фольклорно-сказочного типа), тогда как ее подлинным следствием оказалось не только преодоление этой «недостачи», но и обретение поэтического дара.

3. Получение нового статуса и самого эпического произведения (даже целого репертуара) происходит по модели шаманского избранничества, посвящения, шаманской инициации.

Инициируемому поступает п р е д л о ж е н и е / п р и к а з с т а т ь с к а з и т е л е м.

> Он [богатырь из долганского олонхо] у меня спрашивает: «Нравится тебе сказывать олонхо? ‹...› Если желаешь стать олонхосутом, всегда продлится твое дыхание. ‹...› Если бросишь сказывать, я больше не явлюсь» (Ефр.: 28).

В ойратском предании об Этэн-Гончике царь драконов в облике великана подъезжает к оторопевшему мальчику и спрашивает его, хочет ли он стать певцом эпопей, хочет ли научиться петь богатырские эпопеи (Влад.: 354). Трехглазый богатырь, явившийся будущему тибетскому сказителю, поет: «Ты в прошлой жизни имел служение, в этой жизни надо его продолжать» (Лапа Донджуп). Или: один из двух богатырей, сидящих на радуге, говорит визионеру, что в прошлой жизни у него было благословение Будды, а поэтому в этой нынешней жизни он может исполнять эпос «Гесар» и рассказывать историю Тибета (Лобсан Церен); некий дух поручает своему избраннику рассказывать всем предание о Гесаре (Геле Вангьял). От инициируемого должно последовать согласие на это. Ойратское предание: мальчик ответил, что он давно уже сильно желает научиться петь былины (Влад.: 354); калмыцкий сказитель: «Мне больше всего понравилась песнь о Джангаре ‹...› я поведал об этом хану подземного мира...» (Berg.: 210).

Передача сказительского дара может происходить как вручение / мистическое внедрение внутрь человеческого тела / «поглощение» текста эпопеи в его различных «форматах» — вербальном, музыкальном, знаково-символическом.

По утверждению шорского сказителя, «Кай-ээзи втолкал в его горло медные струны ‹...› “Теперь хрипа не будет в твоем голосе”» (Чуд. 1989: 45). Тибетская традиция: «Белый человек на белом коне сказал: “В этот прекрасный день я хочу подарить тебе книгу”. Он впихнул книгу в мой желудок, потом погладил это место, и рана исчезла» (Геле Вангьял); лама, явившийся Дхаргялу во сне, сказал: «Сожги бумагу и съешь пепел», Дхаргял так и сделал, после чего ощутил, что запомнил текст (хотя в школу он не ходил и, видимо, читать не умел); Лапа Егъялу белый человек на белом коне дал белую бумагу, а на вопрос, зачем, ответил — для того, чтобы он запомнил и выучил текст эпоса, и рассыпал ячмень на его груди; один из богатырей преподнес Лобсан Церену хадак[6], другой подарил ему сутры (священные писания); Лапа Донджупу на шею повесили икону Гесара. Киргизская традиция: «...вместо обычной еды всыпали ему [Джанысбаю Кожекову] в рот просо. “Зерна были джомоками — сказаниями”. ‹...› [Сказителя] Тыныбека угостили по распоряжению Манаса медом, и он уже во сне стал петь сказания о нем» [Путилов 1997: 49–50].

Визионеру открываются все блага потустороннего мира.

> Тут было все: богатство, счастье, наслаждения, удовольствия, радости, страдания, слезы, веселье, смех, музыка, пение, сказки, пляска, — все, вообще, что встречается в жизни человека (ойрат.; Бенн.: 6).
>
> В помещении, где восседал кай-ээзи, ‹...› висели комусы всех известных кайчи (шор.; Чуд. 1989: 45).

[6] *Хадак* (< тиб. *kha btags*) — узкий и длинный шелковый платок (чаще голубой), используемый в качестве ритуального или церемониального подношения.

> Множество странных существ окружало ханский трон. Одни играли на скрипках-хурах, другие на флейтах-цурах, иные на домрах, бубнах-хэнгэрэгах и трубах-бишхурах ‹...› Я был околдован его певцами (калм.; Berg.: 209–210).

Это предполагает некоторые возможности выбора.

> Он [богатырь долганского олонхо] у меня спрашивает: ‹...› «Богатства желаешь или искусства слова?» ‹...› «Не знаю», — говорю. ‹…› «Если желаешь стать олонхосутом ‹…› будешь беднее, чем отец» (Ефр.: 28).

Белый старик предлагает одарить неофита особыми способностями: умением понимать язык птиц или искусством исполнять тибетский эпос о Гесаре; обратим внимание на этот параллелизм чудесного знания и поэтического мастерства: «Если выберу язык птиц, то люди меня не поймут, потому выберу сказительский дар» (Дава Джапа).

Иногда получение происходит в результате обмена.

> ...великан заявил, что научит мальчика петь разные эпопеи, если тот отдаст ему большого, «посвященного» царю драконов козла. Мальчик с радостью согласился. ‹...› [Очнулся] — невдалеке волк пожирает задавленного им большого козла, как раз того, на которого только что указывал в видении великан (ойрат.; Влад.: 354).

Богатырь долганского олонхо говорит: «Отец твой расплачивался за свое олонхо» (Ефр.: 28).

Поэтический дар может преподноситься и как компенсация за некий ущерб, невольно причиненный агентами потустороннего мира.

> Эрлик-хан стал разбираться со мной, открыл свои книги и недовольно сказал [посыльному] эрлику, который доставил меня к нему: «Зачем ты привел сюда этого человека, ведь его смертный час еще не наступил? ‹...› За испытанный страх ты заслужил возмещение. Так выбери из песен моих певцов ту, которая тебе больше всего понравилась, иди и очаровывай ею верхний мир» (калм.; Berg.: 210).

> Эрлик-хану такая подчиненность очень понравилась, и он сказал ей [душе, по ошибке доставленной в ад]: «Время твое еще не настало, отправляйся обратно к своему хозяину, но предварительно возьми у меня, что хочешь». ‹...› Душа Сохор-Тарба видела все это и выбрала сказки. Эрлик-хан дал ей их и затем отправил ее обратно на землю (ойрат.; Бенн.: 6).

Наконец, в некоторых случаях получение осуществляется через внешнее воздействие (~ прикосновение, прочие манипуляции):

> Великан тогда ударил Гончика по плечу и скрылся. ‹...› С этого времени Этэн-Гончик почувствовал в себе способность петь героические эпопеи (ойрат.; Влад.: 354).

> [Эрлик-хан] поставил мне печать на язык и отпустил (калм.; Berg.: 210).

> Тогда орел велел подать правую руку, трижды облетел Сунджага и улетел (тибет.).

Зачастую вышеописанное обретение поэтического дара сперва вызывает болезненную реакцию — этот мотив очень отчетливо выражен в тибетской традиции. Дух, рассыпавший ячмень на груди Лапа Егьяла, предупредил его, что это место будет болеть, «после сна сильно болела голова». Дава Джапа после сна болел три дня, а потом снова пас скот. Дхаргялу в процессе сжигания бумаги и поедания пепла было очень тяжело и очень хотелось пить; проснулся с дрожью от страха; после первого (пробного) исполнения заметил, что у него на губе везде раны; он вспомнил, что в волости есть врач, который любит эпос, и решил получить у него консультацию. Лобсан Церен после первого исполнения в состоянии транса сильно захотел пить, даже не мог сам ходить.

4. Пренебрежение неофитом возложенными на него обязанностями эпического сказителя (нежелание, неумение, ненадлежащее исполнение) может повлечь за собой различные несчастья и беды — как для него самого, так и для его близких, что обычно объясняется преследованием тех самых духов, которые наделили человека поэтическим даром.

> Потом начались неудачи и горести. На второй год умер его старший сын, но он не сделал правильный вывод из этого. Потом родилась и тоже умерла двойня... Лама объяснил причины несчастий тем, что он не исполняет эпос, и посоветовал начать свою исполнительскую деятельность (Дхаргял).

> После возвращения на родину захотел рассказать эпос, но не смог; ночью опять увидел во сне красного трехглазого человека, который отстегал его плетью, а на второй день стал везде петь «Гесар» (Лапа Донджуп).

> Он, [бурятский] рапсод, являлся избранником духа или духов (обычно женского пола), поэтому он обязан был сделаться певцом улигеров [эпических сказаний], иначе духи, его избравшие, могли подвергнуть непокорного избранника тяжким наказаниям (Санж.: xviii).

По киргизскому преданию, отказ стать манасчи грозит серьезными последствиями (ребенок мог вырасти слабоумным), поэтому пришлось подчиниться [Мелетинский и др. 2021: 222]. Шорскому новообращенному сказителю Кай-ээзи на прощание говорит: «Другие мелодии изучи сам, сказки о богатырях не сокращай. Если будешь половинить (останавли-

ваться на половине [текста]), то мы будем укорачивать твою жизнь» (Чуд. 1989: 45); отсюда, кстати, часто встречающийся запрет на неполное исполнение, исполнение только отдельного фрагмента, что опасно для сказителя — таким образом, речь идет о своего рода симпатической зависимости жизни народного певца и музыканта от его репертуара (~ текста)[7].

5. Следующим этапом является практическая апробация приобретенного поэтического дара, иногда неоднократная («Проснулся на закате, пришел домой и рассказал родителям об этом сне и своей первой пробе» [Геле Вангьял]). Она выступает как своего рода «дополнительная инициация», что предполагает и наличие «второго патрона», от которого надлежит получить благословение; в тибетской традиции оно формулируется как «открытие пути»[8], — чрезвычайно важная фаза в мистическом осмыслении биографии сказителя.

Так, когда Дхаргял пришел к врачу, тот очень обрадовался, что Дхаргял стал исполнителем-медиумом (один из разрядов тибетских сказителей), и рекомендовал для усвоения эпического текста *открыть пути сознания*. Лапа Егъялу врач посоветовал обратиться к ламе, но тот сказал, что Лапа Егьял уже признан сказителем-*джунпа* (*dronba*), и призвал его исполнить, что он умеет и что раньше было в памяти. Сунджаг на третий день после магического сновидения уехал к ламе за разрешением — *открытием пути к разуму*. А Лобсан Церен спустя два месяца вернулся домой как рапсод, и все знакомые в волости спрашивали у него, может ли он исполнить эпос. Тогда он пошел к старику, имеющему в волости большой авторитет, рассказал о своем необычном опыте. Тот ответил, что, значит, он уже *открыл свой путь сказителя* и у него началась своя исполнительская жизнь.

Как видно, в качестве «второго патрона» здесь может выступать практически любое лицо, обладающее высоким авторитетом в данном сообществе, — врач или лама, либо тот и другой, в «эстафетном» порядке (врач направляет к ламе), либо просто уважаемый старец. В более архаической традиции подобное разрешение на использование своего поэтического дара бывает нужно получать в потусторонних инстанциях. Так, хакасский сказитель В. Кученов ожидал прихода духа выдающегося кызыльского сказителя П. В. Курбижекова (1910–1966), «который позволит ему, наконец, исполнять сказание “Алтын Арыг“, о чем он уже давно мечтает» [Функ 2005: 281].

---

[7] Так, у тувинцев нельзя было прерывать и утаивать сказание [Юша 2018: 93], у долган былина должна быть прослушана до конца, иначе сокращается век сказителя; то же относится к завершенности частей, на которые разбивается многосуточное повествование [Попов 1937: 15]. Бурятский сказитель Б. Е. Жатухаев отказался спеть нам фрагмент эпоса о Гесере, мотивируя это невозможностью изложить только часть текста без дурных для себя последствий (1972, Улан-Удэ). По словам восточномонгольского сказителя Номунхурда, он был наказан болезнью за то, что однажды исполнил отрывки из сказа «Государство Шан»; кроме того, по его словам, эпический сказ надо заканчивать там, где он был начат (1974, Мандал-Гоби).

[8] «Открытие пути» — согласно буддийским религиозно-философским концепциям, духовные практики, имеющие своей целью достижение *нирваны* или *пробуждения*.

Особую роль в «дополнительной инициации» играет просьба первого слушателя — вероятно, тоже какого-нибудь почтенного человека. Тибетский сказитель Лобсан Церен, проснувшись, захотел рассказать что-нибудь о Гесаре, но в пути не было слушателей; когда он оказался в доме, где жил 80-летний старик, тот за завтраком спросил у него, не хочет ли он исполнить «Гесар» (тиб.). Ср. также: «Священнослужитель, который был принят со всем подобающим гостеприимством, перед отходом ко сну спросил, нет ли здесь того, кто мог бы ему что-нибудь рассказать» (калм.; Berg.: 208).

Иногда этому предшествует немота начинающего сказителя — в том числе обусловленная болезненным состоянием (спустя два дня после всего пережитого тибетский сказитель Лапа Егьял «почувствовал себя легче, но не мог говорить») или наложенным на визионера обетом молчания: «“Возвращайся, но остерегайся говорить хоть слово о Джангаре, пока тебя не попросит гелюнг [лама, священнослужитель]”. Так сказал Эрлик-хан, и я воскрес из мертвых ‹...› но вплоть до сегодняшнего дня вынужден был соблюдать постоянное молчание», — рассказал посетитель загробного мира (калм.; Berg.: 210).

Бывает, что эти первые пробы сопровождаются страхом, вызванным неуверенностью в себе, а само исполнение совершенно неожиданно составляет резкий контраст с предшествующей неспособностью неофита к подобной деятельности.

Например, некоторое время Лапа Донджуп боялся удовлетворить просьбу красного трехглазого человека об исполнении эпоса (см. выше), потом начал петь и завершил, когда уже рассветало. Сунджаг на второй день после обретения дара захотел рассказать что-нибудь из «Гесара», хотя ранее не владел никакими практическими навыками. Ср. также:

> Как только были произнесены эти слова, как вызвался наш калмык. Все в доме были очень удивлены — никогда у их друга и родственника не были замечены подобные способности ‹...›. Их изумление, однако, выросло сверх всякой меры, когда вместо обычного рассказа он исполнил целую песнь «Джангара», лучше самых замечательных певцов-бардов (калм.; Berg.: 208–209).

В каких-то случаях, прежде всего в тибетской традиции, исполнитель при этом впадает в состояние транса, т. е., как можно понять, духи используют его как медиума для передачи своих сообщений.

Так, когда Дхаргял пас скот, он все время думал о своем ночном сне и вдруг, не контролируя себя, начал рассказывать эпос. Дава Джапа после сна и болезни, взобравшись на гору, вдруг в бессознательном состоянии исполнил эпос и понял, что стал исполнителем-медиумом. Геле Вангьял однажды, когда наступила ночь, начал рассказывать эпос с танцем и жестами, но совершенно неосознанно. А когда Лобсан Церен вспомнил мантру, прочитанную ему во сне богатырями, то стал исполнять «Гесар», так продолжалось до вечера, и все было, как во сне.

6. Наконец, «сказительская инициация» может рассматриваться в качестве источника всей традиции. Вернувшийся с того света калмыцкий визионер приносит людям эпос о Джангаре (Berg.: 210–211); от пережившего аналогичное приключение ойратского слепого ламы Сохор-Тарбы пошли сказки среди монголов (ойрат.; Бенн.: 6); «...в старину доброе божество (айыы) сказало [долганскому] шаману, что он создаст сказителя былин, чтобы люди не могли скучать» [Попов 1937: 14].

3. Второй тип обретения мастерства («реалистический»)

В подробных «сказительских биографиях» также повествуется о получении практических навыков — уже в процессе профессионального обучения (эпическому исполнительству, специальным мелодиям и стилям пения, игре на музыкальных инструментах). Иногда такое описание бывает вплетено в «мистический» сценарий «обретения дара», в других случаях оно следует за ним, соединяясь с «дополнительной инициацией», в которой, как мы могли убедиться, «мистический» компонент присутствует уже гораздо в меньшей степени, чем на начальных фазах посвятительного сценария. Этот — «реалистический» — рассказ об обретении начинающим сказителем мастерства также тяготеет, однако, к трафаретности построения, его компоненты — к повторяемости, а отдельные мотивы сохраняют отзвук вышеописанной церемониальной, точнее — ритуально-мифологической семантики.

Наиболее общий состав и порядок описаний такого рода сводится к следующему. Человек с детства интересуется песнями и сказаниями, запоминает их и пытается повторять[9]. Получив одобрение «ближнего круга» (семьи, друзей, соседей), он поступает в ученики к признанному сказителю (певцу, музыканту), наблюдает за работой мастера, перенимает его навыки и приемы, обучается владению голосом и игре на музыкальном инструменте, запоминает репертуар.

1. Тибетские сказители вспоминают: в детстве мать рассказывала народные сказания (Анванг Геле); дядя любил рассказывать племяннику эпические сказания (Сонам Паджор); дедушка и отец много рассказывали о Гесаре, потом мальчик пересказывал услышанное одноклассникам (Туден Джунни); будущий сказитель с детства много слышал от дедушки рассказы о Гесаре и запоминал их, а в четыре-пять лет сам попытался рассказывать (Лобсан Церен); в семье все любили рассказывать эпические сказания; когда ребенку было четыре года, он уже мог рассказывать сказки, а в 14 лет самостоятельно запоминал главы «Гесара» и рассказывал другим (Лапа Донджуп); мальчик постепенно стал рассказывать фрагменты эпоса, в конце концов ему удалось воссоздать образ эпического богатыря; в

[9] Старый сказитель о ненецком эпосе: «Прослушав сказание, ты должен, отказавшись от еды и общения, сосредоточиться — и заново все повторить. Как будто ты и есть тот человек, от которого услыхал эпические сюжеты. Только после этого дозволяется вернуться к обыденным занятиям» [Анашкин 2008: 87].

десять лет он уже умел исполнять эпос «Гесар», научившись во время исполнения передавать жестами и мимикой содержание эпического сюжета (Геле Вангьял). К этому надо добавить, что наличие таких способностей у ребенка воспринимаются как дар богов (Дава Джапа).

2. По рассказам монгольского сказителя Номунхурда (1974, 1976 гг. [Неклюдов 2019: 10–23; Неклюдов, Рифтин 1976: 135–147]), он с детства, еще до своего «институциализированного» ученичества, пытался в одиночестве декламировать и петь отдельные эпизоды из «книжных сказаний» (*бэнсэн улигэр*)[10]. К 12 годам созрело решение играть на хуре[11], в 17 лет решил стать настоящим хурчи[12], но трудно было найти хороший инструмент (*хучир*[13]). Когда ему было 19 лет, один столяр сделал по его заказу хороший хучир; впоследствии (в 26 лет) сам стал столярничать и делать хучиры. Пока не научился столярному делу, жил исключительно за счет своего сказительского мастерства; однако и потом оно приносило неплохой доход. К 20 годам Номунхурд начал петь сам. До того времени уже неплохо играл на морин-хуре[14], на хучире тоже немного умел играть, но делал это неправильно. Обучал его знаменитый в тех местах сказитель Джамбал-хурчи. Номунхурд поднес ему хадак — в качестве просьбы поступить в ученики. Одновременно учились трое учеников, а вообще их было немало. Учился он в течение десяти лет, начиная с двенадцатилетнего возраста, когда впервые услышал, как Джамбал-хурчи исполняет бэнсэн улигэр. Обучался бесплатно, различным образом, прежде всего через наблюдение за работой мастера. Сначала смотрел, как играет учитель, потом тренировался дома, затем исполнял перед друзьями и близкими, а если им нравилось, выходил и на более широкую аудиторию. Джамбал-хурчи учил сложным мелодиям, поправлял, без него Номунхурд никогда не стал бы хорошим сказителем.

3. По завершении ученичества наставник благословляет начинающего на первое, дебютное выступление — таким образом, он тоже играет роль своеобразного «патрона инициации». Впрочем, есть разница: если потусторонний персонаж сказительской инициации «мифологического» типа осуществляет «вступительное» посвящение, наделяя сказителя поэтическим даром, то мастер-наставник завершает «инициацию», выдавая разрешение на сказительскую деятельность (иногда это делает другое авторитетное лицо). Зачастую только наличие подобной «школы» у из-

[10] *Бэнсэн улгэр* (*bengsen-ü üliger* ‘книжные сказы’) — восточномонгольский эпический жанр, сюжетную основу которого составляют китайские исторические повествования.

[11] *Хуур* (*qoγur*) — двухструнный смычковый музыкальный инструмент.

[12] *Хуурч* (*qoγurči* — букв. ‘человек, играющий на хуре’) — певец-сказитель, исполняющий бэнсэн улигэр в сопровождении хучира.

[13] *Хучир* (< кит. *хуцинь*) — четырехструнный смычковый инструмент.

[14] *Морин хуур*, *морин толгойт хуур* ‘лошадиная скрипка, скрипка с лошадиной головой’ — монгольский смычковый музыкальный инструмент, двухструнная скрипка, гриф которой увенчан изображением лошадиной головы.

вестного наставника дает начинающему сказителю право выступать перед слушателями — помимо, разумеется, ее чисто практического значения.

4. Встречается, наконец, и некая «параллельная» деятельность сказителя, прямо или косвенно связанная с его исполнительской практикой. Так, чтобы углубить свои знания в области эпоса «Гесар», Дава Джапа начал самостоятельно изучать письменный тибетский язык, читать литературу по «Гесару», интересоваться изображениями и статуями Гесара, заниматься созданием икон-танок и вообще сохранением местной фольклорной традиции, а Чукьян Тащи стал собирать также другие произведения тибетского фольклора и даже издал книгу «Юйшуские народные пословицы и загадки».

4. Заключение

Итак, основные элементы модели «сказительской инициации» суть следующие.

I. Первый тип обретения мастерства («мифологический»)

1. Дар как наследственность
    1.1. наличие сказителя среди предков / родственников;
    1.2. продолжение семейной традиции;
    1.3. переход дара по наследству, в том числе по боковой линии.
2. Возраст (детский / юношеский), в котором происходит обретение дара.
3. Семейное положение (младший в семье и т. п.).
4. Исходная «неученость» (~ неграмотность) vs духовное образование посвящаемого.
5. Слепота и «внутреннее зрение».
6. Пастушеские занятия посвящаемого.
7. Время, место, сопутствующие обстоятельства
    7.1. сон на горе / в пещере / в пути;
    7.2. одиночество;
    7.3. болезнь / временная смерть.
8. Явление патрона «сказительской инициации»
    8.1. в сновидении;
    8.2. в видении (призрак);
    8.3. наяву (реальный человек).
9. Патрон «сказительской инициации»
    9.1. герой эпоса;
    9.2. дух, (местное) божество;
    9.3. «магический специалист».
10. Посещение посвящаемым потустороннего мира
    10.1. блага потустороннего мира и выбор дара.
11. Предложение / приказ стать сказителем
    11.1. согласие / первоначальный отказ посвящаемого.

12. Получение дара
    12.1. в виде текста;
    12.2. через мистическое внедрение (~ поглощение);
    12.3. через вручение магического / символического дара;
    12.4. через внешнее воздействие (~ прикосновение, прочие манипуляции);
    12.5. в качестве компенсации (в потустороннем мире);
    12.6. в результате обмена.
13. Обретение дара в результате паломничества.
14. Первая реакция (болезнь).
15. Беды от «неисполнения» / неудачного исполнения (преследование духами).
16. «Вторая инициация» и «второй патрон»
    16.1. «дополнительное» благословение;
    16.2. просьба первого слушателя;
    16.3. исцеляющая функция текста как побуждение к исполнению.
17. Обет молчания перед первым исполнением.
18. Первые пробы
    18.1. контраст с предшествующим неумением;
    18.2. неуверенность в себе;
    18.3. состояние транса (= духи заставляют, используют как медиума).
19. «Сказительская инициация» как источник всей традиции.

II. Второй тип обретения мастерства («реалистический»)

20. Интерес к песням и сказаниям с детских лет, запоминание, попытки повторять.
21. Наличие способностей, природных данных.
22. Решение стать сказителем.
23. Ученичество у признанного сказителя (певца, музыканта)
    23.1. наблюдение за работой мастера (певца, музыканта);
    23.2. усвоение его умений и приемов;
    23.3. запоминание репертуара и мелодий;
    23.4. обучение владению голосом;
    23.5. обучение обращению с инструментом.
24. Позволение выступать / благословение / напутствие учителя.
25. Совершенствование мастерства.
26. Сказительство как заработок.
27. Параллельная деятельность.

Рассказ о том, как человек стал сказителем, может строиться как по первому типу (в архаических традициях), так и по второму (в традициях более поздних), однако в ряде случаев оба типа объединяются. Тогда сначала повествуется о мистическом «обретении дара», затем будущий сказитель находит себе наставника, и далее биографическое описание разворачивается уже по второму типу («школа мастерства»). Между обоими типами есть прямые соответствия, общая модель, основой которой, по-видимому, является первый («мифологический») тип «сказительской инициации».

Надо добавить, что если монгольские традиции склонны различать типы исполнителей скорее «технически» (по характеру интонирования, по использованию того или иного инструмента, вообще по наличию или отсутствию музыкального аккомпанемента [Неклюдов 2019: 178–179]), то в Тибете, где институционализация эпического сказительства, тесно связанная с господствующей буддийской культурой, зашла несравнимо дальше [Stein 1959: 317–533], соответствующая народная таксономия базируется скорее на представлениях о разных формах получения, изложения и передачи текста.

Так, исполнитель-медиум[15] обретает свой репертуар внезапно, по наитию, впадая в состояние транса, после чего уже может наступить этап обучения — например, тибетской грамоте, позволяющей расшифровывать, записывать и публиковать версии, усвоенные во сне от духов (Дава Джапа); язык этих текстов сложен и не всегда понятен простым кочевникам (Анванг Геле). Исполнителям-прорицателям для овладения сказительским даром и для исполнения эпоса требуется определенный ритуальный реквизит (чистый лист бумаги, медное зеркало, чаша с водой, тарелка с ячменем и т. д.), без чего исполнение эпоса невозможно. Редкими представителями исполнителей-тертонов текст эпоса отыскивается как потаенное сокровище-*терма* (тиб. *gter ma*), которое якобы было скрыто в пещере или горной долине их прошлыми воплощениями; по существу, это «эпическая версия» ритуальной практики монахов-тертонов школы Ньингма («Школа старых переводов») по обнаружению тантрических текстов, схороненных в священных землях для грядущих поколений Падмасамбхавой[16].

Прочие типы исполнителей гораздо меньше связаны с мистической стороной подобной деятельности. Исполнители-сказители утверждают, что усваивают эпос «Гесар» посредством устной передачи от других сказителей и стараются передать его в устной же форме. Исполнители-фиксаторы, напротив, по памяти записывают услышанный текст, причем эти знания передают исключительно членам своей семьи,

[15] Это и последующие определения типов являются лишь приблизительными эквивалентами соответствующих понятий тибетской народной культуры. Более точные описания значений подобной терминологии представляют собой отдельную тему, выходящую за рамки настоящей работы.

[16] Падмасамбхава («Лотосорожденный»), индийский проповедник (717–762), почитаемый в тибетском буддизме как воплощение будды Амитабхи.

сюда же относятся и потомственные исполнители, которые транслируют эпос из поколения в поколение, но тоже лишь в пределах семейного круга; известен, впрочем, «сказитель-фиксатор», который помог записать свой репертуар многим «исполнителям-медиумам» (Чукьян Тащи о своем отце). Наконец, по словам исполнителей-декламаторов, их сказительство обычно начинается с простого увлечения, но после более глубокого знакомства с традицией, изучения эпоса в университете и заучивания наизусть его текстов происходит приобщение к исполнительскому искусству. Большинство этих людей имеет опыт выступлений на концертах и торжественных мероприятиях; со временем они могут становиться профессиональными артистами и таким образом зарабатывать себе на жизнь

Сокращения

Бенн. — Легенды и сказки Центральной Азии, собранные ... А. П. Беннингсен. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1912.

Влад. — *Владимирцов Б. Я.* Монголо-ойратский героический эпос // Владимирцов. Б. Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2003. С. 323–535.

Ефр. — *Ефремов П. Е.* Долганское олонхо. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1984.

Санж. — *Санжеев Г.* Эпос северных бурят // Аламжи Мерген: Бурятский эпос / Пер. И. Новикова; Вводн. ст. и коммент. Г. Д. Санжеева. М.; Л.: Academia, 1936. С. xviii–xix.

Чуд. 1989 — Девять бубнов шамана: Шорские легенды и предания / Предисл., сост. и коммент. А. И. Чудоякова. Кемерово: Кемеровское кн. изд-во, 1989.

Чуд. 1995 — *Чудояков А. И.* Этюды шорского эпоса. Кемерово: Кемеровское кн. изд-во, 1995.

Berg. — *Bergmann B.* Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803. Bd. 2. Riga: E. J. S. Bartmann, 1804.

Список информантов

Тибетские

Анванг Геле (*ngag-dbang-dge-les*), 52 г., род. в уезде Джидё (Юйшу-Тиб. АО, пров. Цинхай), сейчас живет в пос. Цзегу. Имеет высшее образование; начальник Управления культуры и туризма. Зап. в 2013 г. (пров. Цинхай).

Геле Вангьял (*dge-legs-dbang-rgyal*), 25 лет, род. в волости Моюнь уезда Дзадё (Юйшу-Тиб. АО, пров. Цинхай), живет в пос. Цзегу. В школу не ходил, но имеет некоторые познания в области литературы. Зап. в 2013 г. (пров. Цинхай).

Дава Джапа (*zlaba gragspa)* род. в 1978 г. в волости Моюнь уезда Дзадё (Юйшу-Тиб. АО, пров. Цинхай), в школу не ходил. Выдвигался как искусный сказитель в Доме народного искусства Юйшу (1997), был официально признан отличником труда Всекитайского культурного учреждения (2007), хранителем нематериального культурного наследия (2009). Представитель Всекитайской и Цихайской ассоциации работников литературы и искусства, Юйшуской ассоциации Гесариады, зав. Дома исполнителей, консультант по историческим и религиозным вопросам Центра «Гесар в Стране снегов». Зап. в 2013 г. (пров. Цинхай).

Дхаргял (*dar-rgas*), 38 лет, род. в уезде Джидё (Юйшу-Тиб. АО, пров. Цинхай). В школу не ходил. Зап. в 2013 г. (пров. Цинхай).

Лапа Донджуп (*lhag-pa-don-grub*), 46 лет, род. в волости Соцзя уезда Джидё (Юйшу-Тиб. АО, пров. Цинхай). В школу не ходил, но умеет читать и писать. Зап. в 2013 г. (пров. Цинхай).

Лапа Егьял (*lhag-ba-ye-rgal*), 23 г., род. в волости Доцай уезда Джидё (Юйшу-Тиб. АО, пров. Цинхай); живет в скотоводческом районе. В школу не ходил. Зап. в 2013 г. (пров. Цинхай).

Лобсан Церен (*blo-bzang-tshe-rung*), 38 лет, род. в волости Моюнь уезда Дзадё (Юйшу-Тиб. АО, пров. Цинхай); живет в уезде Дзадё. В школу не ходил. Зап. в 2013 г. (пров. Цинхай).

Сонам Паджор (*bsod-nams-dpa-byor*), 66 лет. Имеет духовное образование. Зап. в 2013 г. (пров. Цинхай).

Сунджаг (*sangs-grags*), 33 г., род. в волости Моюнь уезда Дзадё (Юйшу-Тиб. АО, пров. Цинхай); живет в скотоводческом районе. В школу не ходил, но имеет некоторые познания в области литературы. Зап. в 2013 г. (пров. Цинхай).

Туден Джунни (*thub-bstan-byung-gnas*), 40 лет, род. и живет в уезде Цзегу (Юйшу-Тиб. АО, пров. Цинхай). Имеет высшее образование; руководитель Центра «Гесар в Стране снегов», ведущий Юйшуского радио. Зап. в 2013 г. (пров. Цинхай).

Чукьян Тащи (*chos-skyong-bkra-shis*), 61 г., уроженец Юйшу; сказитель в третьем поколении. Имеет высшее образование; служил в монастыре, хорошо знает тибетскую письменность; делает записи эпоса у многих исполнителей (к чему привлек и членов своей семьи). Зап. в 2013 г. (пров. Цинхай).

Монгольские и бурятские

Амарсайхан Ж., 63 г., учитель на пенсии (племянник эпического сказителя Онолта). Центр сомона Хужирт Убурхангайского аймака. Зап. 19–20.08.2006.

Гомбодорж У., 59 лет, халх. Окончил педагогический институт, учитель истории и географии, автор труда по истории сомона Эрдэнэ-Цагаан. Зап. 6.08.2008.

Жатухаев Бажей Егорович (1891–1983), потомственный бурятский (булагатский) сказитель из Унгинской долины с большим эпическим репертуаром. Зап. в 1972 г. (Улан-Удэ).

Номунхурд (Чойнхор), ок. 70 лет, баарин. Сказитель-хурчи, столяр и плотник из Восточной Монголии (КНР). Зап. в 1974, 1976, 1978 гг. (г. Мандал-Гоби и Лус-сомон Среднегобийского аймака).

Источники

Анашкин 2008 — *Анашкин С.* Андрей Головнев: «Разглядеть в чужаке себя самого» (Антропологическое кино) // Искусство кино. 2008. № 1. С. 80–87.

Попов 1937 — Долганский фольклор / Вступ. ст., тексты, пер. А. А. Попова. [Л.]: Сов. писатель, 1937.

Штернберг 1908 — Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, собранные и обработанные Л. Я. Штернбергом. Т. 1. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1908.

Литература

Богатырев 1971 — *Богатырев П. Г.* Активно-коллективные, пассивно-коллективные, продуктивные и непродуктивные этнографические факты // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. С. 384–386.

Дайцзи Бамао 2014 — *Дайцзи Бамао*. Современные исполнители тибетского эпоса «Лин-Гэсар» ... (полевые исследования лета 2013 года) // Mongolica-XII: [Сб. науч. ст. по монголоведению. Посвящ. 130-летию со дня рождения Б. Я. Владимирцова (1884–1931)] / [Ред. кол.: И. В. Кульганек и др.]. СПб.: Петерб. Востоковедение, 2014. С. 43–54.

Дайцзи Бамао 2019 — *Дайцзи Бамао*. Современная эпическая традиция Тибета: сказитель, текст, практики: Науч. доклад по квалификационной работе (дис.) / Рос. гос. гуманит. ун-т. М., 2019.

Жирмунский 2004 — *Жирмунский В. М.* Легенда о призвании певца // Жирмунский В. М. Фольклор Запада и Востока: Сравнительно-исторические очерки / Сост. Б. С. Долгин, С. Ю. Неклюдов. М.: ОГИ, 2004. С. 358–370. (1-я публ.: *Жирмунский В. М.* Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л.: Наука; Ленингр. отд-е, 1979. С. 397–407).

Каташев 1997 — *Каташев С. М.* Алтайский героический эпос // Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын. Новосибирск: Наука, Сиб. предприятие РАН, 1997. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 15). С. 11–46.

Мелетинский и др. 2021 — *Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С.* Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М.: РГГУ, 2021. (Традиция — текст — фольклор: типология и семиотика).

Неклюдов 1975 — *Неклюдов С. Ю.* [Об экспедиции в Среднегобийский аймак МНР] // Советская этнография. 1975. № 3. С. 148–149.

Неклюдов 1977 — *Неклюдов С. Ю.* [Об экспедиции в Среднегобийский аймак МНР] // Советская этнография. 1977. № 1. С. 148–149.

Неклюдов 2003 — *Неклюдов С. Ю.* Звучащее слово в фольклоре // Евразийское пространство: Звук, слово, образ / Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов; Сост. Л. О. Зайонц, Т. В. Цивьян. М.: Языки славян. культуры, 2003. С. 108–119.

Неклюдов 2019 — *Неклюдов С. Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019.

Неклюдов, Декьи Бамао 2021 — *Неклюдов С. Ю., Декьи* [*Дайцзи*] *Бамао*. «Призвание певца» как модель сказительской инициации: тибетская версия // Фольклор и антропология профессий: Материалы XXI Междунар. школы по фольклористике и культурной антропологии [4–10 октября 2021 г.] / Сост. Н. С. Петрова. М.: РАНХиГС; РГГУ, 2021. С. 5–6.

Неклюдов, Рифтин 1976 — *Неклюдов С. Ю., Рифтин Б. Л.* Новые материалы по монгольскому фольклору // Народы Азии и Африки. 1976. № 2. С. 135–147.

Путилов 1997 — *Путилов Б. Н.* Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. М.: Изд. фирма «Вост. лит.», 1997.

Рахматуллин 1968 — *Рахматуллин К. А.* Творчество манасчи // «Манас»: героический эпос киргизского народа / [Ред. и авт. предисл. С. Мусаев]. Фрунзе: Илим, 1968. С. 75–147.

Функ 2005 — *Функ Д. А.* Миры шаманов и сказителей: Комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005.

Юша 2018 — *Юша Ж. М.* Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: Структура. Семантика. Прагматика. Новосибирск: Наука, 2018.

Hatto 1970 — *Hatto A. T.* Shamanism and epic poetry in Northern Asia. London: Univ. of London (School of Oriental and African Studies), 1970. (Foundation Day Lecture).

Heissig 1967 — *Heissig W.* Tibet und die Mongolei als literarische Provinzen // Shulemann W. Die Kunst Zentralasiens als Ausdrucksform religiösen Denkens; Heissig W. Tibet und die Mongolei als literarische Provinzen. Köln; Opladen: Westdeutscher Verlag, 1967. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen; Heft 132). S. 105–135.

Stein 1959 — *Stein R.-A.* Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. Paris: Presses Universitaires de France, 1959. (Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises; Vol. 13).

References

Bogatyrev, P. G. (1971). Aktivno-kollektivnye, passivno-kollektivnye, produktivnye i neproduktivnye etnograficheskie fakty [Active-collective, passive-collective, productive and unproductive ethnographic facts]. In P. G. Bogatyrev. *Voprosy teorii narodnogo iskusstva* (pp. 384–386). Iskusstvo. (In Russian).

Daiji Bamao (2019). *Sovremennaia epicheskaia traditsiia Tibeta: skazitel', tekst, praktiki* [Modern epic tradition of Tibet: storyteller, text, practices] (Research paper on qualifying work (Dissertation), Russian State University for the Humanities). (In Russian).

Dikyi Palmo [= Daiji Bamao] (2014). Sovremennye ispolniteli tibetskogo eposa "Lin-Gesar" ... (polevye issledovaniia leta 2013 goda) [Contemporary Tibetan performers of the epic "Ling Gesar" (Fieldwork summer 2013)]. In I. V. Kul'ganek et al. (Eds.). *Mongolica-XII* (pp. 43–54). Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russian).

Funk, D. A. (2005). *Miry shamanov i skazitelei: Kompleksnoe issledovanie teleutskikh i shorskikh materialov* [Worlds of shamans and storytellers: A comprehensive study of Teleut and Shor materials]. Nauka. (In Russian).

Hatto, A. T. (1970). *Shamanism and epic poetry in Northern Asia*. Univ. of London (School of Oriental and African Studies).

Heissig, W. (1967). Tibet und die Mongolei als literarische Provinzen. In W. Shulemann. *Die Kunst Zentralasiens als Ausdrucksform religiösen Denkens*, & W. Heissig. *Tibet und die Mongolei als literarische Provinzen* (pp. 105–135). Westdeutscher Verlag.

Katashev, S. M. (1997). Altaiskii geroicheskii epos [Altai heroic epic]. In *Altaiskie geroicheskie skazaniia: Ochi-Bala. Kan-Altyn* (pp. 11–46). (In Russian).

Meletinskii, E. M., Nekliudov, S. Yu., & Novik, E. S. (2021). *Istoricheskaia poetika fol'klora: ot arkhaiki k klassike* [Historical poetics of folklore: from archaic to classical]. RGGU. (In Russian).

Nekliudov, S. Yu. (1975). [On field research in Dundgobi Province, Mongolia]. *Sovetskaia etnografiia, 1975*(3), 148–149. (In Russian).

Nekliudov, S. Yu. (1977). [On field research in Dundgobi Province, Mongolia]. *Sovetskaia etnografiia, 1977*(1), 148–149. (In Russian).

Nekliudov, S. Yu. (2003). Zvuchashchee slovo v fol'klore [The spoken word in folklore]. In Viach. Vs. Ivanov (Ed.). *Evraziiskoe prostranstvo: Zvuk, slovo, obraz* (pp. 108–119). Iazyki slavianskoi kul'tury. (In Russian).

Nekliudov, S. Yu. (2019). *Fol'klornyi landshaft Mongolii: Epos knizhnyi i ustnyi* [Folklore landscape of Mongolia: Book and oral epic]. Indrik. (In Russian).

Nekliudov, S. Yu., & Dikyi [= Daiji] Bamao (2021). "Prizvanie pevtsa" kak model' skazitel'skoi initsiatsii: tibetskaia versiia ["The singer's calling" as a model of storytelling initiation: Tibetan version]. In N. S. Petrova (Ed.). *Fol'klor i antropologiia professii: Materialy XXI Mezhdunarodnoi shkoly po fol'kloristike i kul'turnoi antropologii* (pp. 5–6). RANKhiGS; RGGU. (In Russian).

Nekliudov, S. Yu., & Riftin, B. L. (1976). Novye materialy po mongol'skomu fol'kloru [New materials on Mongolian folklore]. *Narody Azii i Afriki, 1976*(2), 135–147. (In Russian).

Putilov, B. N. (1997). *Epicheskoe skazitel'stvo: Tipologiia i etnicheskaia spetsifika* [Epic storytelling: Typology and ethnic specificity]. Izdatel'skaia firma "Vostochnaia literatura". (In Russian).

Rakhmatullin, K. A. (1968). Tvorchestvo manaschi [Creativity of manaschi]. In S. Musaev (Ed.). *"Manas": geroicheskii epos kirgizskogo naroda* (pp. 75–147). Ilim. (In Russian).

Stein, R.-A. (1959). *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*. Presses Universitaires de France.

Yusha, Zh. M. (2018). *Fol'klor i obriad tuvintsev Kitaia v nachale XXI veka: Struktura. Semantika. Pragmatika* [Folklore and ritual of Tuvans of China at the beginning of the 21st century: Structure. Semantics. Pragmatics]. Nauka. (In Russian).

Zhirmunskii, V. M. (2004). Legenda o prizvanii pevtsa [Legend of the singer's calling]. In V. M. Zhirmunskii. *Fol'klor Zapada i Vostoka: Sravnitel'no-istoricheskie ocherki* (B. S. Dolgin, & S. Yu. Nekliudov, Eds.) (pp. 397–407). OGI. (In Russian).

Информация об авторах

Сергей Юрьевич Неклюдов
доктор филологических наук, профессор
главный научный сотрудник, Лаборатория теоретической фольклористики, Школа актуальных гуманитарных исследований, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82
профессор, Центр типологии и семиотики фольклора, Российский государственный гуманитарный университет
Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., д. 6
✉ *sergey.nekludov@gmail.com*

Дайцзи Бамао
аспирантка (2017–2019), Центр типологии и семиотики фольклора, Российский государственный гуманитарный университет
Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., д. 6
✉ *di_kyi@hotmail.com*

Information about the authors

Sergey Yurievich Nekliudov
Dr. Sci. (Philology), Professor
Chief Researcher, Center for Theoretical Folklore Studies, School for Advanced Studies in the Humanities, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82
Professor, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities
Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusskaya Sq., 6
✉ *sergey.nekludov@gmail.com*

Daiji Bamao
Postgraduate Student (2017–2019), Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities
Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusskaya Sq., 6
✉ *di_kyi@hotmail.com*

М. В. Станюкович

*https://orcid.org/*0000-0001-8928-4844
✉ *mstan@kunstkamera.ru*
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
(Россия, Санкт-Петербург)

Современное состояние эпического сказительства и способы получения/передачи сакрального знания на Филиппинах

Аннотация. Статья дает оценку современного состояния сказительства на Филиппинах — в вестернизированной христианской стране, коренные народы которой сохраняют шаманские верования и архаический ритуальный эпос. Под влиянием перевода горцев на стандарты христианского государства здесь на наших глазах происходят переформатирование связей эпоса с ритуальными циклами, отрыв от локальности, связывающей эпос с местными реалиями. «Эпос для богов/духов», который исполнялся с целью услаждения слуха богов-героев и получения от них помощи, преобразуется в эпос для людей. Язык сказаний упрощается; трансформируются, слабеют и постепенно исчезают ритуальные функции сказителя и самого акта исполнения; вырабатываются «развлекательные» версии. Для большинства эпических традиций мира названные процессы можно только гипотетически реконструировать. Рассмотрены способы передачи сакрального знания в народной традиции. Становление эпического певца, равно как и шамана и целителя, всегда предполагает обучение, однако часто осмысляется как дар, получаемый (обычно во сне) от «владельцев эпоса» — умерших или умирающих сказителей, покойных предков и/или обожествленных героев эпоса, иногда получение дара предполагает период «шаманской болезни». Рассматривается роль экстренного замещения в становлении сказителя. Основным источником служат полевые материалы автора. С 1990-х годов по 2024 г. велась полевая работа со сказителями коренных народов провинции Ифугао острова Лусон, сопоставительные материалы собраны на островах Минданао и Панай, привлечены данные, собранные у шаманов и народных целителей разных районов Филиппин и у бахнарических народов Камбоджи (полевые материалы автора 2015–2024 гг.).

Ключевые слова: эпос, Филиппины, передача дара, шаманская болезнь, полевые исследования, трансформация функций нарративов, экстренное замещение

Для цитирования: *Станюкович М. В.* Современное состояние эпического сказительства и способы получения/передачи сакрального знания на Филиппинах // Шаги/Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 40–67.

Поступило 21 сентября 2024 г.; принято 27 января 2025 г.

© М. В. СТАНЮКОВИЧ

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-40-67

M. V. Stanyukovich
*https://orcid.org/*0000-0001-8928-4844
✉ *mstan@kunstkamera.ru*
Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (Russia, Saint Petersburg)

The current state of oral epic performing in the Philippines and ways of transmitting/acquiring sacred knowledge by singers and shamans

Abstract. How do the ritual oral epics of the indigenous survive today in a highly westernized Christian country? The paper gives an overview of the current situation in the Philippines based on 30 years of fieldwork with the Yattuka and Tuwali Ifugao hudhud singers, compared to the data of fellow researchers of Mindanao and Panay oral traditions and interviews taken during field trips to Tboli, Sama Bajaw and Panay Bukidnon. The unique value of the Philippine situation is that it allows us to witness processes that can be only hypothetically reconstructed for most of world epics, such as: change, transformation and/or elimination of ritual connections of the epic, of ritual functions of the performance and the performer, conversion of ritual texts into oral literature for 'entertainment'. 'Songs for gods' that were previously addressed to spirits in order to please them and gain their help, are being transformed into 'songs for humans'; 'deep words' of sacred ritual language are largely replaced by more common ones. Notwithstanding, the process of transmitting/acquiring the sacred knowledge of epic singing is still very much alive; it is basically similar to that of a shaman or a healer. In both cases learning from the elders is employed, but the tradition often does not concentrate on that, focusing on the notion of a sacred gift, received by an epic singer/shaman (usually in a dream) from the 'epic owners': dead or dying singers, ancestors and/or deified epic heroes. The process of formation of a new epic performer often implies 'shamanic illness' at the very start and emergency replacement of an older singer at a later stage. Parallels between the formation of an epic singer and a shaman/healer are illustrated by field materials collected in the Philippines (1995–2024) and among the Bahnaric indigenous groups of Cambodia (2015–2024).

Keywords: oral epic, Philippines, transmission of the gift, shamanic illness, fieldwork, transformation of functions, emergency replacement experience

To cite this article: Stanyukovich, M. V. (2025). The current state of oral epic performing in the Philippines and ways of transmitting/acquiring sacred knowledge by singers and shamans. *Shagi / Steps*, *11*(1), 40–67. (In Russian).

Received September 21, 2024; accepted January 25, 2025

© M. V. STANYUKOVICH

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-40-67

Введение

Филиппины — единственная христианская страна Азии, вестернизированная настолько, что ей до недавнего времени отказывали в принадлежности к азиатскому миру. Глубоко проникший в народную культуру католицизм (большая часть населения была обращена уже в XVII в.), высочайший статус колониального (испанского и американского) наследия, отсутствие светского образования, английский как язык школьного обучения, высокий образовательный и технологический уровень, широкие международные связи (трудно найти большую семью, в которой не было бы членов, имеющих опыт работы за рубежом и/или родственников, живущих за границей) — все это резко отличает Филиппины от окружающих стран Юго-Восточной Азии.

Вместе с тем архипелаг по сей день остается редким и драгоценным ареалом, в котором существуют десятки живых эпических традиций, сохраняющих связь с традиционными верованиями и обрядами. Они распространены в среде коренных народов. К этой категории на Филиппинах относят жителей горных труднодоступных областей (их численность около 12 млн), в недавнем прошлом анимистов и шаманистов [Рид 2011], ныне в большинстве своем номинально обращенных в христианство, в основном в разные виды протестантизма (адвентисты седьмого дня, свидетели Иеговы, пятидесятники), а также мусульман юга архипелага. С конца XIX и почти весь XX в. христианское государство их стыдилось и считало едва ли не «расово чуждыми»[1]. Лишь в последние десятилетия отношение изменилось: на смену безоговорочному курсу на вестернизацию пришли осторожные поиски связей с родственными по языкам и культуре народами Азии. Для национальной идентичности огромной престижностью обладает наследие древности. Однако на Филиппинах, в отличие от соседних стран, нет ни древних храмов, ни эпиграфических памятников, ни доиспанских рукописей на пальмовых листьях. Поэтому свидетельства существования высокой доколониальной культуры, осколки древнего австронезийского наследия стали черпать из культуры коренных, наименее затронутых внешними влияниями народов. В первую очередь на щит был поднят эпос. В 1980-е годы страны АСЕАН одновременно выпускали параллельные издания томов антологии национальной литературы, в каждой стране своей, начиная с древности. В филиппинской антологии

[1] Филиппинская элита, возглавившая восстание против Испании (1896–1898), считала свою страну цитаделью христианства и очагом европейского просвещения в Азии. Она была глубоко оскорблена тем, что новый колонизатор (США) представляет филиппинцев как дикарей-язычников, которых нужно обратить в христианство (речь президента Мак-Кинли). Особую роль сыграло коммерческое шоу на выставке в Сент-Луисе в 1905 г., на котором бонтоки, привезенные из Горной провинции Лусона, готовили и ели собак (подробнее см.: [Afable 2004; Станюкович 2014a; 2014b]). В результате горцев стали считать позором нации; теория Г. О. Бейера о волнах заселения архипелага прото- и дейтеромалайцами попала в учебники и использовалась как доказательство того, что равнинные народы по сути не имеют к горцам никакого отношения.

первый том (издан в двух вариантах: на английском и на тагальском языках) был посвящен эпосу коренных народов, записанному буквально в последние десятилетия [Castro 1983; 1984].

Эпосоведение как международная научная дисциплина выросло из текстологии, работы с рукописями европейских эпических текстов в условиях утраты устной традиции. Открытие живого эпоса, в первую очередь славянского и тюркского, произошло достаточно поздно. Оно оказало определенное влияние на уже сложившуюся традицию, особенно благодаря формульной теории Пэрри — Лорда: исследователи и популяризаторы стали понимать, что письменные тексты «в древности» существовали в устной форме, хотя часто дальше декларации этого понимания дело не шло. Эпосоведение поныне остается прежде всего филологической дисциплиной. Эпические тексты огромны, язык эпоса сложен и полон «темных мест»; чем эпос архаичнее, тем их больше. Объем труда, необходимого для записи, расшифровки, перевода и анализа текста столь велик, что, как правило, не оставляет исследователю сил и средств ни для чего другого; кроме того, для этой работы необходима серьезная лингвистическая подготовка. В отечественной традиции, в основном сложившейся под влиянием немецкой, филология и этнография, исследования языка и культуры в конце XIX — начале XX в. составляли неразрывное единство; позже оно было разрушено. Ленинградская этнографическая школа Штернберга — Богораза предполагала глубокое погружение в повседневную жизнь исследуемой культуры (год и три месяца первого поля) и обязательное знание языка, однако следующим поколениям этнографов перестали давать филологическую подготовку. Филология же в 1930-е годы провозгласила уход от «безличной этнографии» и взгляд на текст как на произведение искусства[2]. Этим во многом объясняется парадокс: благодаря доступу к богатым живым традициям понимание прагматики эпического сказительства, того, что функции эпоса в культуре не сводятся к эстетическим и развлекательным, возникло в отечественной школе эпосоведения очень рано, раньше, чем во многих других, однако направления, намеченные в трудах Г. Н. Потанина, В. В. Радлова, Д. К. Зеленина, В. Г. Богораза, В. Я. Проппа, В. М. Жирмунского были развернуты много позже и в основном в трудах зарубежных исследователей. В работах по эпосу Филиппин это понимание присутствует в работах отдельных филиппинских, французских, немецких, австралийских антропологов и этномузыкологов (таких как Арсенио Мануэль, Алисия Магос, Николь Ревель, Чарльз Макдональд, Ханс Брандейс, Манолете Мора и др.), которые сочетают филологический, этнографический/антропологический и этномузыкологический подходы. Арсенио Мануэль, крупнейший филиппинский специалист по эпосу, дал следующее определение националь-

[2] «Так, мы разрываем с безличной этнографией и входим в круг мастеров-художников, в круг деятелей искусств, где общая коллективная работа отмечена печатью создающих и ведущих ее ярких художественных индивидуальностей. Не мир “безличной этнографии”, но — мир искусства» [Азадовский 1932: 10].

ных сказаний: «...этноэпосы — (a) нарративы большого объема, (b) основанные на устной традиции, (c) посвященные сверхъестественным событиям или геройским подвигам, (d) имеющие стихотворную форму, (e) поющиеся или рассказывающиеся речитативом, (f) ставящие довольно серьезные цели (with a certain seriousness of purpose), воплощающие или утверждающие верования, обычаи, идеалы, жизненные ценности народа» [Manuel 1963: 3]. Исследованием упомянутых «серьезных целей», т. е. функций исполнительства (прагматикой), занимались очень мало, основное внимание в работах высокого уровня уделяется текстам. Многочисленные статьи о моральных ценностях (moral values) в эпосе я не беру в расчет, они, как правило, совершенно беспомощны. Большую часть значимых работ по-прежнему составляют публикации текстов с переводом на английский, они трактуют эпические повествования как «шедевры устной литературы». Такой же подход демонстрирует ЮНЕСКО.

Автора данной статьи, напротив, изначально интересовали не собственно тексты, а функции эпоса в традиционной культуре, природа его связей с шаманскими представлениями и обрядовыми действиями [Станюкович 1981], хотя я и начинала — вынужденно, из-за невозможности полевой работы на Филиппинах в советское время — с анализа опубликованных текстов. Работа над диссертацией под руководством Б. Н. Путилова [Станюкович 1982] на основе этнографической литературы, анализа текстов худхудов — ифугаоских эпических сказаний, опубликованных Ф. Ламбрехтом [Lambrecht 1960; 1961; 1965; 1967] в сравнении с другими эпическими сказаниями архипелага, позволила выявить свидетельства ритуальных связей этой традиции, которую автор публикаций, бельгийский миссионер, представлял как «чистую литературу». В эпоху перестройки благодаря гранту Wenner-Gren состоялась моя первая стационарная экспедиция в провинцию Ифугао острова Лусон (декабрь 1994 — август 1995 г.). Полученные результаты подтвердили и конкретизировали сделанные в диссертации выводы о ритуальной природе эпоса худхуд. В ходе десяти последующих экспедиций на основе включенного наблюдения за исполнением эпоса в ритуалах, бесед со сказителями, шаманами, целителями была выявлена система ритуальных жанров этого эпоса у двух соседствующих народов, говорящих на языках разных групп — тували ифугао и яттука. Сопоставительные материалы были собраны на островах Минданао и Панай у эпических сказителей, у народных целителей на этих островах, а также на о. Себу и о. Сикихор. С 2015 г. работа с коллегами — специалистами по Индокитаю позволила параллельно собирать сравнительный материал по теме передачи сакрального знания и обретения дара шаманами у коренных народов Камбоджи [Станюкович, Федоров 2018; Дмитренко, Станюкович 2023]. Полевой архив содержит наблюдения, фотографии, аудио- и видеозаписи (полевые материалы автора по Филиппинам, 1994–2024; полевые материалы автора по Камбодже, 2015–2024), сделанные во время ритуалов и вне их, интервью со сказителями, шаманами, приглашающими их семьями и представителями местной интеллигенции — работниками культуры, государственными служащими и др.

Роль эпоса, эпического сказителя и эпического героя в филиппинской культуре

Материалы ранних испанских источников не оставляют сомнения в том, что эпос играл важнейшую роль в верованиях и ритуалах народов архипелага. Эти сакральные тексты пели во время обрядов, при этом они часто были построены по канонам трудовой песни. Например, женщины занимались прополкой и сбором урожая риса, двигаясь в едином ритме, задаваемом мелодией, а сам факт исполнения эпоса на поле обеспечивал хороший урожай. Сохранились испанские свидетельства о том, что эпос пели гребцы в лодках — в этом случае у эпоса тоже двойное назначение, он задает ритм гребли и обеспечивает благополучие (хорошую погоду, богатый улов и т. д.). Эпос исполнялся во время ритуалов жизненного цикла, наиболее сакральные версии — на похоронах. Исполнителями эпоса и другими ритуальными специалистами (шаманками, гадательницами, целительницами) были, как и сейчас, в основном женщины или мужчины-трансгендеры (*бакла*, *байот*, *аги*, *бинабае*) — явление, около ста лет назад описанное (кажется, впервые) на материале шаманства народов Сибири в статье Л. Я. Штернберга [1927] и в трудах В. Г. Богораза по чукчам [Bogoras 1904–1909; Богораз 1934–1939], где их называют шаманами превращенного пола. Наличие ритуальных специалистов-трансгендеров характерно и для других австронезийских культур, родственных филиппинским, например для народов Индонезии (см.: [Ревуненкова 2010]). Неизвестно, имели ли утраченные эпические традиции инструментальное сопровождение, были ли они сольными, как большинство современных, или сочетали партии соло и хора, как худхуд, современный эпос ифугао и яттука (о его музыкальном и поэтическом строе см.: [Klimenko et al. 2021]).

В течение трех веков испанского владычества архипелаг был теократическим образованием, им правили монашеские ордена. Эпос был искоренен на самых ранних этапах христианизации равнинных народов и остался только у непокоренных горцев и мусульман. Есть основания считать, что уничтоженному равнинному эпосу в определенной мере наследует жанр *пасьон* (Страсти Господни); что же касается письменной литературы, то она формировалась на основе испанской и связей с эпосом не имела [Станюкович 2021].

Интерес к эпосу возник очень поздно, в основном в XX в. в связи с потребностью обосновать древность национальной культуры [Станюкович 2014b]. Еще позже, на рубеже XX и XXI вв., начался процесс реабилитации горской культуры и вовлечения коренных народов в туристскую индустрию, в которой эпос, наряду с традиционной музыкой и танцами, стал использоваться для рекламы.

При всем том христианизация культур — носителей эпических традиций поверхностна, неотъемлемой частью жизни коренных народов остаются традиционные обряды, в первую очередь целительные и похоронные, а также другие ритуалы жизненного и сельскохозяйственного циклов, с которыми связано исполнение эпоса. К помощи эпических сказителей и

эпических героев обращаются в самых разных ситуациях. В первую очередь важно помнить, что богам и духам, в число которых входят эпические герои, угодно исполнение этих сказаний — недаром они наставляют сказителя во сне и насылают болезнь, чтоб заставить человека петь. Эта болезнь, известная в литературе как шаманская, также описанная впервые на сибирском материале, не обозначается в традиционных культурах специальным термином. Можно с уверенностью сказать, что это единое явление, которое воспринимается как проявление воли духов, призванное заставить человека (часто против его воли) стать ритуальным специалистом, как путь передачи сакральных знаний от духов и богов шаману или эпическому сказителю. Нередко считается, что эпос был получен от богов с инструкциями, как его петь; сказывание — акт исполнения этих инструкций и в определенной мере возвращение дара дарителям. Любое исполнение сказания напоминает богам о людях и их нуждах. Фольклориста не удивит использование эпоса для исцеления больного, в обрядах жизненного цикла, для воздействия на рост растений и плодовитость скота или на удачу в охоте и рыбной ловле. Более экзотично использование эпоса в обрядах, связанных с охотой за головами, в том числе с заключением мирных пактов (народ калинга). У ифугао и яттука встречаются и вовсе неожиданные применения эпоса — например, в любовной магии, для обеспечения отдачи долгов и победы на выборах. Герои эпоса входят в группу *халупе мауле*, добрых богов, где *халупе* — название класса богов, буквально «убеждающие», а *мауле* — их характеристика: «добрые, спокойные». Халупе контролируют чувства и память людей и богов, заступаются за людей перед другими богами. Имена некоторых членов этого класса показывают, что это обожествленные эмоциональные состояния. Глагол *ihalupe* в ритуальной речи значит ‘прельщать, зачаровывать, завлекать, соблазнять, убеждать’. Общее число халупе мауле около ста, они живут в разных мифологических ареалах [Barton 1946]. Приведем сведения о двух локусах, в которых живут наиболее важные для нашей темы группы богов:

> ...в подземном / подводном мире — боги, насылающие сны и видения: Податель Снов, Податель Видений, Делающий [чужие мысли] Прозрачными, Затеняющий.
>
> В Гонхадане, т. е. в верхнем течении Мировой реки, ведущей в небесный мир, находятся персонажи худхудов, каждый с собственным халупе и с обожествленными атрибутами: музыкальными инструментами и положительными эмоциями. Их перечень по Бартону составляет пятнадцать однотипных групп.
>
> Вот пример состава такой группы:
>
> Агиная (имя эпической героини), Ее Халупе (‘Убеждатель’), Ее Бамбуковый Варган[3] (обычный термин), Ее Бамбуковый Варган (поэтический термин), Ее Металлический Варган, Ее Любовь, Ее Забота, Ее Покой, Ее Утешение в Гонхадане.

[3] Варган — инструмент, применявшийся обоими полами в ухаживании.

Божественная природа персонажей эпоса связывает воедино обращение к этим милостивым божествам посредством исполнения сказаний и путем прямого обращения к ним в ритуале [Станюкович 2011: 479].

Эпос и политика

Вот характерный пример того, как ифугао стремятся использовать персонажей эпоса в реалиях сегодняшнего дня. В 1995 г. на Филиппинах у меня вдруг пропал отличный информант, ответственный пожилой мужчина. Он не был сказителем, но был знатоком мифологии, в том числе классов богов и духов и сакральной географии. Ритуальные специалисты/специалистки, владеющие техникой экстаза и/или искусством сказывания, часто не обладают всей полнотой знаний в этих областях, им приходится обращаться к знатокам-теоретикам, которые сами петь/камлать не умеют. Например, сказительница узнает у такого теоретика путь, по которому должна вести душу умершего в мир мертвых, — он зашифрован сложными сакральными названиями пунктов реальной и мифологической географии, которые ей неизвестны. Пропавший информант и был таким знатоком. Он появился через несколько дней, когда закончились выборы муниципальных служащих и губернатора провинции. Как выяснилось, он прятался ото всех, поскольку представители противоборствующих партий искали его, чтобы с его помощью обратиться к халупе мауле, героям эпоса, с тем чтобы те даровали им победу на выборах, а он не хотел вставать ни на чью сторону. При этом претенденты на выборные роли были католиками и протестантами, а сам сбежавший информант — истовым последователем учения Saksi ni Iegova — свидетелей Иеговы [Станюкович 2011: 479].

Обучение и обретение дара

Более 30 лет я записываю интервью и собираю нарративы о способах передачи/получения сакрального знания. Эта тема интересует меня со студенческих лет, со знакомства с публикациями по шаманству и сказительству, из которых больше всего на меня повлияли «Избранничество в религии» Л. Я. Штернберга [1927] и «Легенда о призвании певца» В. М. Жирмунского [1979]. В диссертации, написанной до того, как стала доступна полевая работа на Филиппинах, на основе анализа публикаций и полевых заметок Р. Ф. Бартона я писала о женском шаманстве и мужском жречестве: ифугаоская шаманка не учится, а получает сакральные знания от супруга-духа, а мужчина-жрец приобретает знания путем длительного научения от старших [Станюкович 1982]. Сам Р. Ф. Бартон, наиболее авторитетный эксперт по культуре ифугао, называет ритуальных специалистов-мужчин жрецами (priests), а женщин — шаманками (mediums) [Barton 1938; 1946; 1955]. Позже, уже с учетом полевого опыта, я описала виды ритуальных специалистов в Ифугао: жрец (*mumbaki*), шаманка (*mamaqqo*)

и солистка (*munhawqe*), исполняющая эпос худхуд (сказание поет солистка, которой вторит хор) [Станюкович 2001]. Дар шаманки и солистки с точки зрения носителей культуры однотипен, часто он передается в семье то в одной, то в другой форме, возможно и совмещение этих функций в одном лице.

Мои полевые материалы подтверждают выделенные на материалах других географических ареалов два сценария (призвание и обучение); они могут стать пополнением для аналитических обзоров темы, сделанных в работах [Путилов 1997; Петров 2023][4].

В некоторых этнических группах, с которыми я работала, сказитель говорит о своем становлении охотно, в других эти сюжеты замалчиваются. Так, Йе Гас, прекрасная сказительница народа тболи (о. Минданао), подробно рассказала историю своего обретения дара буквально в первые дни знакомства (2018), в то время как на то, чтобы по крупицам собрать сведения на эту тему у сказителей народов яттука и тували ифугао, потребовались месяцы и годы.

Необходимость обучения осознается сказителями. Однако есть традиции, в которых подчеркивается период ученичества, и другие, которые концентрируются на моменте магической передачи дара от духов предков. Таким предком может выступать дух умершего родителя, умершего сказителя, дух жившего в незапамятные времена эпического героя. Последний вариант встречается в нарративах о происхождении эпоса — ср., например, легенду о происхождении худхудов ифугао, впервые опубликованную Ламбрехтом [Lambrecht 1965: 195] и неоднократно записанную автором данной статьи (у меня есть и фотографии камня «с отпечатками ног» эпического героя Пумбакхаяна, который, как объясняют информанты, сидел на корточках на этой скале, пока пел сказания). Возраст становления сказительницы имеет значение. Момент передачи знания может быть связан с шаманской болезнью; обретение дара этим путем характерно для традиций, в которых сказывать начинают рано, обычно в отрочестве — таков вариант Йе Гас, упомянутой выше сказительницы тболи. В Ифугао шаманская болезнь зафиксирована не для сказительниц, а для шаманок, она связана с мотивом сексуального избранничества (женщина получает в дар все знания без научения от своего супруга-духа), а эпические сказания женщины начинают петь в качестве солисток уже по окончании детородного периода, что мотивируется рациональными причинами: созрела, много слушала, участвовала в хоре и со временем сама стала солировать. Однако самая сакральная часть традиции — исполнение похоронного эпоса, который ведет душу покойного вниз по мировой реке в мир мертвых, — все-таки требует инициации. Она мыслится как получение сакрального знания от умирающей сказительницы. Этот дар никогда не передают раньше, поскольку акт передачи ускоряет смерть передавшей. Мужчина — сказитель женского эпоса худхуд — во всех нам известных

[4] См. также статью С. Ю. Неклюдова в этом номере журнала. — *Примеч. ред.*

Ритуальный эпос худхуд, первым номинированный ЮНЕСКО как культурное достояние человечества (2001), принадлежит народам яттука и тували ифугао, живущим в провинции Ифугао (Филиппины).

Hudhud, the ritual epic of the Yattuka and Tuwali Ifugao, living in Ifugao Province, Philippines, was the first ever epic proclaimed by UNESCO to be an intangible heritage of mankind.

Исполнение худхуда богвы — перезахоронения усопшего. Муниципалитет Кианган. 2012 г. Фото М. В. Станюкович

Performing hudhud di bogwa *— second burial chant. Kiangan Municipality. 2012. Photo by Maria V. Stanyukovich*

Танцует молодой яттукский сказитель Рубен. Муниципалитет Асипуло. 2011 г. Фото М. В. Станюкович

Ruben, a young Yattuka epic singer, dancing. Asipulo Municipality. 2011. Photo by Maria V. Stanyukovich

случаях является в той или иной мере лицом превращенного пола. Такие лица издревле считались на Филиппинах (как и в Сибири) самыми могущественными ритуальными специалистами, соединяющими силы женского и мужского начала. По рассказу молодого сказителя Рубена, моего двоюродного брата по адопции[5], свое призвание певца он получил во сне: ему стало постоянно сниться, что он слышит шум воды или находится на реке, где слышал голоса поющих. Сны прошли, когда он стал сказывать.

Сказительница народа тболи Йе Гас рассказывает о своем даре. Остров Минданао (Филиппины), 2017. Фото М. В. Станюкович

Ye Gas, a Tboli epic singer, talks about the origin of her gift. Mindanao, Philippines, 2017. Photo by Maria V. Stanyukovich

Получение дара во сне является самым распространенным сценарием. Я не случайно привела имена благожелательных богов халупе народа ифугао, в число которых наряду с эпическими героями входят Податель Снов, Податель Видений и другие божества, которые насылают сны и видения. Чаще дарителем выступает покойный родитель (мать или отец), но возможны и другие варианты, в том числе некий дух в виде антропоморфной фигуры или просто голос. Полный сценарий включает тяжелую шаманскую болезнь неофита, часто с элементами безумия, которую излечивает лишь выполнение предписаний приходящего во сне духа, знаменующее принятие неофитом функций певца / шамана / целителя. Прекрасный

[5] В 1995 г. Эстер и Хосе Таябаны — крестьяне, в семье которых я жила почти год, — меня удочерили. Через них я была включена в родственные отношения со многими окрестными жителями.

пример такого нарратива мы с Р. В. Федоровым записали в 2017 г. у Йе Гас, одной из лучших сказительниц эпоса тболи (о. Минданао). В нем есть и шаманская болезнь, и посещение духа во сне, и сопротивление тяжкой доле сказительницы, наконец, согласие и выполнение предписаний духа, связанных с поиском определенных растений в лесу, выздоровление и начало сказительской карьеры (ср. полевые материалы автора по Филипинам, 1994–2024). Этот рассказ заслуживает отдельной публикации.

Сарыен, самый сильный шаман в своей округе.
Коренной народ тампуан. Деревня Лаэн Краен,
провинция Ратанакири (Камбоджа), 2015. Фото М. В. Станюкович

Saryen, a powerful shaman of the Tampuan indigenous group.
La'en Kraen village, Ratanakiri province, Cambodia, 2015.
Photo by Maria V. Stanyukovich

Рассказы об обретении целительского дара филиппинских католических равнинных целителей, называемых *мананамбаль* (например, интервью Бальдамиры, 2017 г., о. Себу), и целителей острова Сикихор об обретении во сне либреты — книги заклинаний — от духа под названием Белая дама [Станюкович 2018]) во многом сходны с нарративами горских сказителей о том, как они стали певцами. То же можно сказать о сценариях получения шаманского дара, которые я записывала в экспедициях к коренным бахнарическим народам Камбоджи. Сарыен, которого считают самым сильным шаманом у народа тампуан, получил дар от покойного отца во сне, а другие *кру* (шаманы), послабее, дар не получали, они только учились у Сарыена — это подтверждали все интервьюированные мною окрестные шаманы. Приведу одну необычную деталь из рассказа этого шамана, которого окружающие уважают и боятся (говорят, что он

умеет превращаться в тигра). Во время одного из обстоятельных интервью в 2015 г. я спросила, почему отец передал дар именно ему, а не кому-то из его братьев (у тампуанов шаманство в основном мужское). Сарыен объяснил выбор отца своей убогостью: он-де особо ничем не блистал, а у братьев были таланты; отец его пожалел, решил, что другие сыновья и без дара не пропадут (также об этом интервью см.: [Лукина 2021]).

Объем статьи не позволяет подробно рассказать о втором сценарии — научения сказительницы, но невозможно не упомянуть об институте *binokot*. В самом центре Паная, одного из Висайских островов, в горах провинции Капиз живут *Panay Bukidnon* («панайские горцы»), также известные под этнонимом *Sulod*[6], которые славятся своим богатейшим живым эпосом *sugidanon* и уникальным институтом *binokot* — дев-затворниц, сказительниц эпоса. Я всегда мечтала поговорить с ними, читая работы филиппинских исследователей об этом эпосе и этом институте [Jocano 1965; Scott 1994; Magos 1995; Abrera 2009; Muyco 2016]. В сентябре 2018 г. мне выпала честь выступать пленарным докладчиком в Маниле на конференции «Epikong bayan» (Национальные эпосы), собравшей всех филиппинских ученых, занимающихся этим жанром фольклора. Среди них была Ролинда Гильбалига, студентка Университета Филиппин, происходящая из семьи сказительниц; она изучает эпос и сама сказывает. Тогда же мы с ней предварительно договорились об экспедиции на о. Панай. В феврале 2020 г. мы с Ролиндой, с выпускником восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета Р. В. Федоровым и его женой Линь Нгуен добрались по горным дорогам до селения Наяуан Тапаз и остановились в доме тетки Ролинды, Супины Гильбалиги, одной из последних дев-затворниц о. Панай. От Супины мы записали несколько эпических сказаний и интервью. Сделать ее девой-затворницей решили родители. Не каждая крестьянская семья может позволить себе иметь бинокот, поскольку лишается работницы: лет с десяти и до замужества девочка не должна ступать на землю (а значит, и работать в поле). Ее не должны видеть посторонние мужчины, только родственники. Такие ограничения необычны для крестьянской культуры и вдвойне необычны для Филиппин, особенно для коренных народов, где женщины обладают куда большей свободой, чем в других регионах мира. Около десяти лет Супина провела, не выходя из дома, так сказать, с приходящими учителями, пока не вышла замуж. Дева-затворница вольна сама выбирать искусства, которым хочет учиться. Супина выбрала эпическое сказительство и вышивку. Она стала знаменитой сказительницей с колоссальным репертуаром, ничтожно малую часть которого мы записали. Однако сегодня судьба ее незавидна. Горное селение, в котором она живет, труднодоступно, поэтому до нее не доезжают ни туристы, ни исследователи. Престиж сказительства упал, дети и внуки эпосом не интересуются, слушают радио; у Супины нет учениц.

[6] Во избежание путаницы привожу оба названия, принятые в этнографической литературе, поскольку слово *Bukidnon* ‘горцы’ используется и для обозначения горных жителей других районов архипелага, например: *Mindanao Bukidnon* ‘горцы острова Минданао’.

Супина Гильбалига, сказительница народа сулод (панай букиднон), поет эпос сугиданон. Остров Панай (Филиппины), 2020. Фото М. В. Станюкович

Supina Gilbaliga, a Sulod (Panay Bukidnon) epic singer, performing. Panay, Philippines, 2020. Photo by Maria V. Stanyukovich

Попытки реанимации утраченных сказаний и их театрализация

В XX в. разные виды исполнения утраченного в живой традиции фольклора объединяли понятием *фольклоризм* (типологию фольклоризма см. в [Гусев 1993]). Позднее появился термин *постфольклор* [Неклюдов 1995]. Термин *постсказитель*, кажется, впервые введенный совсем недавно в работе Н. В. Петрова [2020], представляется очень полезным, он сразу отсекает большой пласт современных исполнителей. На Филиппинах постсказителей нет. Слишком велик разрыв между культурой коренных народов, где постсказители еще не могут появиться ввиду существования традиционных сказителей, и магистральной культурой христианских равнин, где эпоса нет уже свыше четырех столетий, нет и никакого интереса к нему в народе. Единственное исключение представляет илоканский эпос «Лам-анг», записанный в конце XIX в. на понятном для современных носителей илоканском языке. Только он и вошел в общий филиппинский культурный фонд, хотя и не стал сколько-нибудь значимым для народной культуры. В наших реалиях «Лам-анг» можно сравнить со «Словом о полку Игореве»: все о нем слышали, но толком ничего не помнят, и никому, кроме профессиональных музыкантов и режиссеров, не приходит в

голову его «представлять». Все остальные эпические сказания записаны на языках, которых равнинное население не знает. Не только содержание, но и сам факт существования этих традиций фактически никому, кроме ее носителей и горстки исследователей, неизвестен. Напомню, что Филиппины — многонациональная и многоязычная страна. Делаются усилия по переводу некоторых сказаний на тагальский, но это мало что дает. Тагальский язык под названием «филипино» был объявлен вторым государственным (первый — английский). За три десятилетия, по моим наблюдениям, он существенно расширил сферу своего использования, однако для большинства населения по-прежнему остается чужим.

Попытки перенести эпос на сцену на острове Лусон можно наблюдать только на юге, в провинции Биколь. Эта деятельность связана с трудами местного энтузиаста и краеведа Мерито Эспинаса. От давно утраченного эпоса «Хандионг» (он же «Ибалонг») сохранился лишь рукописный пересказ фрагмента на испанском языке. Эспинас еще в 1990-е годы издал его перевод на английский и на бикольский [Espinas 1996] и активно способствовал его переносу на сцену, разыгрыванию в школьных спектаклях, на городских и деревенских праздниках. Театрализованный местный эпос имеет неплохие шансы войти в культуру как собственное достояние этого региона, бедного внешними проявлениями незаимствованной культуры. Так, Фенелла Каннел, британский антрополог, год проработавшая здесь в поле в конце 1980-х годов, жаловалась мне, что первые месяцы не могла нащупать ничего бикольского, не испанского и не американского (впоследствии ей это удалось благодаря чтению антропологической литературы по коренным народам Филиппин). Короткий театрализованный эпос оказывается наиболее выигрышным для презентации бикольской культуры, этому способствуют простота и ограниченность материала. Для популяризации куда проще иметь дело с небольшим текстом на общепонятном современном языке, чем с огромными живыми сказаниями, изобилующими героями с длинными именами, сложными, часто нелогичными, не стыкующимися между собой сюжетными ходами и непонятными словесными оборотами.

Возможно, более аутентичные сценические воплощения существуют для живых мусульманских эпических сказаний — не могу судить, я никогда не работала с сохранившими их маранао и другими крупными народами острова Минданао. Имею лишь некоторое представление о богатстве этих традиций и исполнительской манере по работе с сама-баджао, частично исламизированных «морских цыган» округа Давао. Однако это совершенно особый случай: баджао, ныряльщики и торговцы, издревле жили в лодках, поэтому, в отличие от других коренных народов, не могут претендовать на наследственные земли, что делает их совершенно бесправными и ведет к полному уничтожению этой богатейшей культуры [Станюкович, Федоров 2018].

Народ сама-баджао веками жил в лодках, но сейчас вынужден искать место на земле. Окрестности города Давао, остров Минданао, Филиппины. 2018 г.

The Sama-Bajaw traditionally lived in boats, now they are struggling to obtain a place to live ashore. Outskirts of Davao city, island of Mindanao, Philippines. 2018.

Плывем в деревню баджао Исла Верде. Фото Р. В. Федорова

Heading for Isla Verde village. Photo by Rodion V. Fedorov

Фелиса исполняет эпос ката-ката. Фото М. В. Станюкович

Felisa performs kata-kata *epic. Photo by Maria V. Stanyukovich*

Интервью Фелисы у нее дома. Фото М. В. Станюкович

Interviewing Felisa at her house. Photo by Maria V. Stanyukovich

Обратимся еще раз к эпосу ифугао-яттука, моей главной полевой лаборатории. В 2001 г. худхуд был признан шедевром нематериального наследия человечества, став первым в мире эпосом, занесенным ЮНЕСКО в эту категорию. На Филиппинах началась пропаганда этой традиции. В 2006 г. хореограф Аделина (Джина) Ампаро Умали организовала в Университете Филиппин большую конференцию «Худхуд и но» [Amparo Adelina 2007; Stanyukovich 2007]. Ей предшествовала длительная подготовка, в ходе которой японские студенты Джины знакомились с худхудами и разучивали танцы ифугао (эпос воспроизводить они не пытались), а филиппинские студенты разучивали сцены из театра *но* под руководством японского мастера. Были приглашены и сказители худхудов, с которыми я работала, — солист Нгаяв и его соседи, участники хора, они исполнили краткий фрагмент худхуда риса. Помимо этих выступлений и ряда научных докладов на конференции были показаны спектакли. Один из них, творение манильского режиссера, был подан как первое переложение худхуда ифугао на сцене. Смотреть его было тяжело. Горцы, люди с большим достоинством, были представлены там инфантильными «детьми природы» в классических колониальных традициях. Никакого отношения ни к сюжетам, ни к поэтике худхудов, ни к подлинным танцам ифугао и яттука спектакль не имел.

Новые веяния в регионах живого эпоса

Включение худхуда в список шедевров нематериального наследия человечества, за которым последовало присвоение этого звания другим филиппинским сказаниям (эпос даранген мусульманского народа маранао, живущего на о. Минданао, 2005), изменило отношение к эпосу «на местах». «Учет и контроль» эпических богатств страны государством, приток грантов различных международных организаций, приказное внедрение демонстрации эпоса на ежегодные празднования дней провинций и муниципалитетов, внесение эпоса в провинциальные школьные программы, где его преподают по «нормативным текстам», формирование детских ансамблей (один из них в 2012 г. выступал с пением отрывков худхудов в Якутске на международном фестивале «Встреча шедевров ЮНЕСКО на земле Олонхо»), включение исполнения нескольких строф в представления в гостиницах и на площадках для туристов... Группу певцов, которую я привезла в 2012 г. в Национальный музей Филиппин, где они выступили перед моей лекцией о культуре ифугао, позже пригласили петь для королевы Испании во время ее визита в Манилу. Все эти действия носят более или менее показной рекламный и/или коммерческий характер, в значительной мере профанируя настоящую традицию. Именно о профанном характере современных эпических проявлений в провинции Ифугао написана статья «Записывая устную литературу в письменном обществе» [Blench, Campos 2010]. Ее авторы — Р. Бленч (английский антрополог, лингвист и этномузыколог чрезвычайно широкого профиля — он занимается и Африкой, и Индокитаем) и Фриделиза Кампос (археолог и

инструментовед, австралийская исследовательница филиппинского происхождения). Бленч не бывал в Ифугао до описанной им в статье краткой поездки; Кампос, напротив, приезжала в фонды местного филиала Национального музея, когда писала диплом об ифугаоских музыкальных инструментах. Их статья полезна как свидетельство того, что видит добросовестный, но не погруженный в культуру исследователь: имитацию, профанацию, пение за деньги в течение трех минут по бумажным шпаргалкам. Помощь ему местной администрации, сотрудников местного музея, школьных учителей, других людей с высшим образованием (только на них и может опираться не знающий местных языков исследователь в краткой поездке) крайне ограничена, если не сказать больше, поскольку это либо приезжие, либо потомки наследственных христианских семей или воспитанники миссионеров. Среди них есть прекрасные люди, обладающие подспудными знаниями о «языческой» культуре, однако они, как правило, воспитаны на отрицании ценности этой культуры и стыдятся ее, даже если от души считают себя патриотами своей провинции (подробнее об этом см.: [Станюкович 2015]).

Между тем традиция ритуального исполнения архаического эпоса все еще жива в провинции Ифугао, она развивается и эволюционирует. Признание ЮНЕСКО в определенной мере помогает ее сохранению, но не напрямую, а косвенно. Конечно, приглашение неграмотных сказительниц на школьные уроки, где дети заучивают так называемые нормативные тексты худхудов с доски, малопродуктивно. Основанные в центрах муниципалитетов после номинации школы живых традиций, которые задействуют эпических певцов наряду со знатоками плетения, ткачества и др., давали бы больше, но они существуют в основном на бумаге. Главная польза — в возвращении эпосу легитимного статуса, в ослаблении давления Церкви. С подачи ЮНЕСКО эпос считается «чисто развлекательной устной литературой», поэтому снят существовавший с 1980-х годов запрет исполнять рисовые худхуды на полях во время уборки урожая [Stanyukovich 2013: 184]; более того, сейчас это даже поощряется. На смену отношению к эпосу как к бесовскому порождению («это песни от дьявола [*demonio*]») вырабатывается его восприятие властями и образованными людьми как атрибута национальной идентичности. О ритуальных функциях сказаний знают только посвященные, скрыть их даже в самых ярких проявлениях (таких как исполнение сказания о пути души в загробный мир на похоронах у яттука) нетрудно, поскольку сакральный язык сказаний непонятен для непосвященных.

Устный — письменный

К. В. Чистов выделяет два типа коммуникации — «естественный» («контактный») и «технический», что позволяет отделить фольклор, часть народной культуры, от не-фольклора [Чистов 1975]. Это определение сделано до эпохи интернета, использование которого на Филиппинах цветет в том

числе у коренных народов, однако эпические традиции здесь до сих пор передаются только первым, «естественным» путем. А вот движение к использованию письменных текстов молодыми сказителями уже намечается. Они учатся у практикующих традиционных певцов, как правило неграмотных, перенимая их репертуар, манеру пения и т. д., но проявляют интерес и к собранным исследователями печатным текстам. Среди тех, с кем я работала, такой подход проявляют уже упомянутые молодые сказители Рубен Гуманган из провинции Ифугао и Ролинда Гильбалига с острова Панай. Осмысляя прочитанное, они обсуждают его с традиционными сказителями, которые по-прежнему остаются для них примером для подражания, ролевой моделью. Чтение и обсуждение эпических текстов ложится в традиционное русло пересказов, которые присутствовали в культуре и раньше. Я неоднократно слышала такие пересказы во время ритуального исполнения худхудов яттука и тували ифугао в перерывах, которые делают, чтобы певцы отдохнули, поели, выпили, пожевали бетель. Язык худхудов архаичен и полон иноязычных заимствований [Klimenko, Stanyukovich 2018], он практически непонятен даже носителям языка, если они в той или иной мере не вовлечены в исполнение и/или у них нет специального интереса. Перед исполнением очередного фрагмента эпоса солистка или кто-то из исполнителей хоровой партии иногда пересказывают не только то, что будут петь, но и то, о чем говорилось в уже исполненных частях. Слушателем такого пересказа может быть и вовлеченная в традицию пожилая женщина, если она только что пришла и пропустила уже спетое или не знает сюжета данного сказания. Эти пересказы представляют отдельный интерес, их я тоже собираю.

Подрастают новые старушки

Фольклористам и этнографам знакома ситуация, когда традиция, находящаяся на грани вымирания, вдруг получает приток свежей крови в виде внезапно появившихся сказителей. Но это «вдруг» возможно лишь при сохранении ценностей традиционной культуры в обществе и глубокой вовлеченности в нее уже немолодого сказителя-неофита на протяжении всей жизни. Он/она просто переходит из разряда постоянных слушателей (и подголосков в случае наличия в эпосе партии хора) в разряд основных исполнителей, солистов. Обычно певец, прежде чем начать сказывать самостоятельно, имеет опыт того, что я предлагаю называть экстренным замещением. Приведу пример. Во время пения худхуда ни колот (сказания пострижения волос) в декабре 2012 г. фигура основного певца менялась четыре раза, что совершенно нетипично для исполнения эпоса. Пение продолжалось, как обычно, почти всю ночь. Группа певцов яттука состояла из солистки Аппин Гуманган и хора, включавшего ее сестер, родственниц и соседей, а также ее ученика и постоянного вторящего (*mun-abbuy*) Рубена Гумангана. Аппин в то время была уже достаточно пожилой, однако по-прежнему сильной и властной женщиной, всеми уважаемой. Я много раз записывала ее исполнение эпоса и до, и после описываемого случая, Аппин всегда держала бразды правления даже более

твердо, чем другие солисты: она не только вела сольную партию с начала до конца, но все это время пропевала вместе с хором и его партию, а также активно участвовала в *холдаках* — исполнении развлекательных шуточных песен во время перерывов (когда другие солисты отдыхают). Однако в этот раз Аппин почувствовала недомогание и была вынуждена пойти в семейный дом устроителей обряда, где она лежала несколько часов. Соло подхватил Рубен. Поющие худхуд всегда пьют рисовую брагу, без нее исполнение считается невозможным. Рубен к пьянству не склонен; ни прежде, ни потом, когда он стал солистом, никаких проблем с алкоголем у него не было. Однако тогда это для него была новая, очень ответственная роль, и он с ней с непривычки не справился — напился. Соло повела одна из сестер Аппин, тоже участвовавшая в хоре. Под утро отдохнувшая Аппин вернулась и закончила исполнение сказания в роли солистки. Тем не менее Рубен не отступил, через несколько месяцев после этого экстренного замещения он попробовал свои силы уже как солист и спел соло с начала до конца. Он очень волновался, накануне весь день готовился, написал себе несколько листов шпаргалки и во время ночного исполнения постоянно заглядывал в нее. После кончины Аппин ее родственницы и Рубен, при ней певшие в хоре, стали полноценными солистами. Особый путь Рубена описан выше; для женщин же это совершенно традиционная модель — солировать они начинают по окончании репродуктивного возраста.

Заключение

Архаический ритуальный эпос на Филиппинах все еще жив и представляет огромный интерес для исследователей жанра (подробнее об этом см.: [Станюкович 2017]). У нас на глазах эпос теряет черты локальности, привязку к местному ландшафту, меняет и/или утрачивает ритуальные функции, превращаясь, так сказать, из религиозного в светский; расширяются наши представления о видах обучения и способах обретения певческого дара.

Сейчас филиппинский эпос переживает сложный период. Общая беда — утрата традиционной культуры коренных народов из-за христианизации, изменения типов хозяйства, потери традиционных мест обитания по разным причинам (пиратство, утрата земель, насильственные релокации и пр.), непрестижность своей культуры, забвение своих языков. Некоторым традициям грозит полное уничтожение из-за бедственного положения всего народа — так, сама-баджао рискуют утратить не только богатейшее эпическое наследие, но и всю свою традиционную культуру. Другие, несмотря на все трудности, сохранили высокий статус эпоса внутри общества и сумели без профанирования вписать его в рамки туристской индустрии (тболи). У худхудов яттука и тували ифугао не худший прогноз, все зависит от того, выдержит ли пластичность эпоса

стремительные трансформации его функций в меняющемся обществе[7]. Молодое поколение сказителей движется в сторону постфольклора, но это лишь ранние симптомы движения в направлении, хорошо известном нам по тем культурам, где живой эпос утрачен. Пока что Филиппины не дают ни единого примера «постфольклорного» певца, в отличие от России и других стран постсоветского пространства, где их немало. Не буду говорить о печальных образцах, которыми часто угощают (из лучших побуждений) участников любого этнографического-антропологического-фольклорного форума во всем мире. Скажу лишь о двух положительных примерах: Александр Маточкин и Казбек Нагароков. Послушать их мне впервые довелось на конференциях по эпосу «Горы вы, Кавказские» (Кисловодск, 2014; Нальчик, 2016). Александр — выпускник Пропповского центра Санкт-Петербургского государственного университета[8], филолог и фольклорист по образованию, исполняющий русские былины; Казбек — исполнитель адыгского нартского эпоса, «возвращенного из небытия», он начинал в ансамбле «Жъыу», на факультете адыгейской филологии и культуры Адыгейского государственного университета.

Филиппинские государственные структуры активно продвигают использование эпоса в националистических целях, его внедрение в сценические искусства, живопись, оформление культурных центров. С помощью материала современного живого эпоса коренных народов конструируется образ страны — обладательницы древней национальной культуры, хотя, в отличие, например, от Казахстана или Кыргызстана, большинство филиппинцев в целом ничего про живые эпические сказания не знают, своими их не считают и нимало ими не интересуются. Напомним, что Филиппины — многонациональная страна, и владеющие эпосом этнические группы (у каждой свои языки и свои сказания) составляют малую, маргинализированную часть населения.

Несмотря на все сложности и опасности, которые раскрыты в данной публикации лишь отчасти, устный эпос на Филиппинах жив. У тех народов, которые не лишены всякой возможности продолжения традиционного образа жизни (трагический пример обратного — сама-баджао), пластичность традиции пока выдерживает. Происходят пересборка элементов, замена ритуальной приуроченности, приспособление к новой реальности. Это общий процесс. Так, колыбельный сговор, целью которого в традиционном обществе горцев были соединение браком детей высшего ранга и недопущение неравных браков, в наши дни используется исключительно как целительный ритуал: считается, что обряд помолвки излечит больного ребенка; когда помолвленные вырастают, они вовсе не обязаны жениться (полевые материалы автора, 1994–2024). Точно так же эпические сказания, связанные с охотой за головами, переформатируются в обеспечивающие здоровье и благосостояние семьи — это вполне логично, учитывая, что охота за головами преследовала в первую очередь

[7] О пределах пластичности традиции см.: [Неклюдов 2010: 37].
[8] См. о нем в статье Я. И. Павлиди в этом номере журнала. — *Примеч. ред.*

добычу *маны*, субстанции, обеспечивающей «долю», счастье, плодовитость, вместилищем которой считалась голова. Утраченные, казалось бы, навсегда жанры эпоса «вдруг» восстают, как феникс из пепла (например, худхуды пострижения волос); исчезновение собственных ритуальных специалистов — не препятствие, приглашаются сказители другого народа, исполняющие обрядовый эпос на чужом, непонятном языке. Для горской культуры такая взаимозаменяемость в порядке вещей: в деревне Бангаан провинции Ифугао, в которой много десятилетий работал один из моих учителей, замечательный антрополог Гарольд Конклин, за неимением специалистки по женским обрядам их исполнял мужчина. Есть все основания полагать, что механизмы, позволяющие сегодня спасти традицию, — не новоявленные изобретения. Филиппины занимают первое место в мире по числу и интенсивности землетрясений, тайфунов и других природных бедствий; здесь распространены желтая лихорадка, лихорадки денге и чикунгунья, церебральная малярия — инфекции гораздо более опасные, чем пресловутый ковид. Учтем и культурно-исторические факторы — охоту за головами, которую в древности практиковали все австронезийцы, а в историческое время — филиппинские горцы; сезонные набеги морских воинственных сообществ таусугов. Для последних захват рабов был хозяйственной деятельностью, регулируемой муссонными ветрами, с которыми они проходили на своих парусных лодках огромные расстояния... Для горных народов, говорящих на разных языках, число которых значительно, но численность каждого невелика, народов, постоянно находящихся под угрозой вымирания вследствие экологических катастроф, войн, эпидемий, утрата ритуальных специалистов и их сакральных знаний всегда была реальностью. Культура выработала механизмы их восстановления, компенсации, и сейчас они не без успеха мобилизуются для сохранения живых эпических традиций.

Литература

Азадовский 1932 — *Азадовский М. К.* Русские сказочники // Русская сказка: Избр. мастера: В 2 т. / Ред. и коммент. М. К. Азадовского. Т. 1. [М.; Л.]: Academia, 1932. С. 9–90.

Богораз 1934–1939 — *Богораз В. Г.* Чукчи / Авт. пер. с англ. под ред. Ю. П. Францова: В 2 ч. Л.: Изд. Главсевморпути, 1934–1939.

Гусев 1993 — *Гусев В. Е.* Русская народная художественная культура (теоретические очерки). СПб.: [б. и.], 1993.

Дмитренко, Станюкович 2023 — *Дмитренко С. Ю., Станюкович М. В.* Экспедиции в Юго-Восточную Азию: Филиппины (1994–2020) и Камбоджа (2014–2022). Полевые материалы, этнографические коллекции, публикации // XXXII Международный конгресс по источниковедению и историографии стран Азии и Африки: Россия и Восток: К 300-летию СПбГУ. 26–28 апреля 2023 г.: Материалы конгресса / Отв. ред. Н. Н. Дьяков и др. СПб.: Изд-во РХГА, 2023. С. 246–247.

Жирмунский 1979 — *Жирмунский В. М.* Легенда о призвании певца // Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. Л.: Наука, Ленингр. отд-е, 1979. С. 397–407.

Лукина 2021 — *Лукина А. А.* Шаманские практики народа тампуан: по архивным материалам М. В. Станюкович // Фольклор: структура, типология, семиотика. Т. 4. № 2. С. 131–145. https://doi.org/10.28995/2658-5294-2021-4-2-131-145.

Неклюдов 1995 — *Неклюдов С. Ю.* После фольклора // Живая старина. 1995. № 1. С. 2–4.

Неклюдов 2010 — *Неклюдов С. Ю.* Фольклор и современность: итоги XX века // От конгресса к конгрессу: Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов: Сб. материалов / [Сост. В. Е. Добровольская, А. С. Каргин]. М.: Гос. респ. центр рус. фольклора, 2010. С. 30–40.

Петров 2020 — *Петров Н. В.* «После традиции»: «осколки» русского эпоса // «Осколки» в традиции: Коллективная монография / Сост. Е. Е. Левкиевская, Н. В. Петров, О. Б. Христофорова. М.: Неолит, 2020. С. 122–133.

Петров 2023 — *Петров Н. В.* Эпические сказители: сценарии обретения мастерства // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2023. № 4. С. 100–116. https://doi.org/10.28995/2686-7249- 2023-4-100-116.

Путилов 1997 — *Путилов Б. Н.* Эпическое сказительство: типология и этническая специфика. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1997.

Ревуненкова 2010 — *Ревуненкова Е. В.* Мужские и женские роли в обряде охоты за головами у народов Индонезии // Ревуненкова Е. В. Индонезия и Малайзия — перекресток культур: Сб. ст. / Под ред. М. В. Станюкович (отв. ред.), А. К. Касаткиной. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 123–130. (Маклаевский сб. Вып. 2).

Рид 2011 — *Рид Л. А.* Коренные народы — кто они? Происхождение и трансформации / [Пер. с англ. М. В. Станюкович] // Pilipinas muna! Филиппины прежде всего: К 80-летию Геннадия Евгеньевича Рачкова / Отв. ред. и сост. М. В. Станюкович. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 349–374.

Станюкович 1981 — *Станюкович М. В.* Эпос и обряд у горных народов Филиппин // Советская этнография. 1981. № 5. С. 72–83.

Станюкович 1982 — *Станюкович М. В.* Историческая типология и этнокультурные связи героического эпоса ифугао, Филиппины: Дис. ... канд. ист. наук / Ин-т этнографии АН СССР (Ленингр. часть). Л., 1982.

Станюкович 2001 — *Станюкович М. В.* Когда мужчины-жрецы обращаются к духам-помощникам шаманок: эпос, любовная магия и национальные выборы на Филиппинах // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: Материалы междунар. конгресса, посвящ. памяти А. В. Анохина, Н. П. Дыренковой, С. М. Широкогорова. Москва. Россия. 7–12 июня 1999 г. Ч. 3 / [Сост. В. И. Харитонова, Д. А. Функ]. М.: [б. и.], 2001. С. 177–192. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам; Т. 5. Ч. 3).

Станюкович 2011 — *Станюкович М. В.* Эпос и память живых и мертвых // Классический фольклор сегодня: Материалы конф., посвящ. 90-летию со дня рождения Б. Н. Путилова. Санкт-Петербург, 14–17 сентября 2009 г. / Отв. ред. Т. Г. Иванова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 472–491.

Станюкович 2014a — *Станюкович М. В.* Номинации ЮНЕСКО в провинции Ифугао в контексте истории и современного положения коренных народов Филиппин // Малочисленные этносы в пространстве доминирующего общества: практика прикладных исследований и эффективные инструменты этнической политики: Сб. науч. ст. по итогам Всерос. с междунар. участием науч.-практ. конф. (г. Кемерово, 17–18 октября 2014 г.) / Отв. ред. и сост. В. В. Поддубиков. Кемерово: Практика, 2014. С. 359–364.

Станюкович 2014b — *Станюкович М. В.* Эпос, фольклористика, национализм и прочая идеология — от России до Филиппин // Фольклор и этнокультурная идентичность: Материалы IV Междунар. Школы молодых фольклористов / Сост. Н. Н. Глазунова. СПб.: РИИИ, 2014. С. 85–96.

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

Станюкович 2017 — *Станюкович М. В.* О роли чужой культуры в формировании и сохранении эпической традиции. Филиппинские параллели к российским материалам // III Всероссийский конгресс фольклористов: Москва, 3–7 февраля 2014 г.; Сб. науч. ст.: В 5 т. Т. 1: Актуальные проблемы российской фольклористики / Сост. В. Е. Добровольская и др. М.: РОСКУЛЬТПРОЕКТ, 2017. С. 289–302.

Станюкович 2018 — *Станюкович М. В.* Белая дама и ее либрета // Фольклор и антропология города. Т. 1. № 1. С. 302–320.

Станюкович 2021 — *Станюкович М. В.* Фольклор (эпос) и история формирования письменной литературы Филиппин // Вестник Московского университета. Сер. 13: Востоковедение. 2021. № 4. С. 20–36.

Станюкович, Федоров 2018 — *Станюкович М. В.*, *Федоров Р. В.* Неотложная полевая этнография Юго-Восточной Азии. Север Камбоджи и юг Филиппин // Кунсткамера. 2018. № 1. С. 109–121. https://doi.org/10.31250/2618-8619-2018-1-109-121.

Чистов 1975 — *Чистов К. В.* Специфика фольклора в свете теории информации // Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти В. Я. Проппа (1895–1970) / [Сост. Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов]. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1975. С. 26–43.

Штернберг 1927 — *Штернберг Л. Я.* Избранничество в религии // Этнография. 1927. № 1. С. 1–56.

Abrera 2009 — *Abrera M. B. L.* Seclusion and veiling of women: A historical and cultural approach // Philippine Social Science Review. Vol. 60. No. 1. 2009. P. 33–56.

Afable 2004 — *Afable P. O.* Journeys from Bontoc to the Western Fairs, 1904–1915: The "Nikimalika" and their interpreters // Philippine Studies. Vol. 52. No. 4. 2004. P. 445–473.

Amparo Adelina, Umewaka 2007 — Hudhud and Noh: A dialogue of cultures / Ed. by C. Umali Amparo Adelina, N. Umewaka. Manila: Univ. of Philippines Center for International Studies; Japan Foundation, 2007. (Palabas).

Barton 1938 — *Barton R. F.* Philippine pagans — Autobiographies of three Ifugaos. London: George Routledge and Sons, Ltd, 1938. (Repr. with a change of title: *Barton R. F.* Autobiographies of three pagans in the Philippines. New York; New Hyde Park, NY: University Books, 1963).

Barton 1946 — *Barton R. F.* The religion of the Ifugaos. Menasha, WI: American Anthropological Association, 1946. (= American Anthropologist. New Series. Vol. 48. No. 4. 1946. Pt. 2). (American Anthropological Association Memoir; No. 65).

Barton 1955 — *Barton R. F.* The mythology of the Ifugaos. Philadelphia: American Folklore Society, 1955. (Memoirs of the American Folklore Society; Vol. 46).

Blench, Campos 2010 — *Blench R., Campos F.* Recording oral literature in a literate society: A case study from the northern Philippines // Language Documentation and Description. Vol. 8. 2010. P. 49–65. https://doi.org/10.25894/ldd215.

Bogoras 1904–1909 — *Bogoras W.* The Chukchee. New York; Leiden: E. J. Brill Ltd Printers & Publishers, 1904–1909. (The Jesup North Pacific Expedition / Ed. by F. Boas. Memoir of the American Museum of Natural History, Vol. 7).

Castro 1983 — Epics of the Philippines / Ed. by J. V. Castro. Quezon City: ASEAN Committee on Culture and Information, 1983. (Anthology of ASEAN literatures; Vol. 1).

Castro 1984 — Mga epiko ng Pilipinas / Ed. by J. V. Castro. Quezon City: Komite ng Kultura at Kabatiran ng ASEAN, 1984. (Antolohiya ng mga panitikang ASEAN; Vol. 1a).

Espinas 1996 — *Espinas M. B.* Ibalong: The Bikol folk epic fragment. Manila: Univ. of Sto. Tomas Publishing House, 1996.

Jocano 1965 — *Jocano L.* The epic of Labaw Donggon. Chanted by Ulang Udig. Quezon City: Univ. of the Philippines, 1965.

Klimenko, Stanyukovich 2018 — *Klimenko S. B., Stanyukovich M. V.* Yattuka and Tuwali Ifugao hudhud: Yattuka, Kelei-i, and Tuwali Ifugao interference // Acta Linguistica Petropolitana = Труды института лингвистических исследований. Т. 14. № 2. 2018. P. 585–636. http://doi.org/10.30842/alp2306573714223.

Klimenko et al. 2021 — *Klimenko S. B., Stanyukovich M. V., Sychenko G. B.* Poetic language and music of the *hudhud ni nosi*, a Yattuka funeral chant, the Philippines // Versification: Metrics in practice / Ed. by Frog, S. Grünthal, K. Kallio, J. Niemi. Helsinki: Finnish Literature Society, 2021. P. 149–170. (Studia Fennica Litteraria; 12).

Lambrecht 1960 — *Lambrecht Fr.* Ifugaw hu'dhud. *Hudhud* of Aliguyun who was bored by the rustle of the palm tree at Aladugen // Folklore Studies. Vol. 19. 1960. P. 1–174.

Lambrecht 1961 — *Lambrecht Fr.* Ifugaw hu'dhud (continued). *Hudhud* of Bugan with whom the ravens flew away, at Gonhadan // Folklore Studies. Vol. 20. 1961. P. 136–273.

Lambrecht 1965 — *Lambrecht Fr.* Ifugao *hudhud* literature // Saint Louis Quarterly. Vol. 3. No. 2. 1965. P. 191–214.

Lambrecht 1967 — *Lambrecht Fr.* The *hudhud* of Dinulawan and Bugan at Gonhadan' // Saint Louis Quarterly. Vol. 5. No. 3–4. 1967. P. 267–713.

Magos 1995 — *Magos A.* The Binukot (well-kept maiden) in a changing socio-political perspective (ca. 1850s–1994) // Edukasyon = Gender Issues. Vol. 1. No. 4. 1995. P. 61–77.

Manuel 1963 — *Manuel E. A.* A survey of Philippine folk epics // Asian Folklore Studies. Vol. 22. No. 1. 1963. P. 1–76.

Muyco 2016 — *Muyco M. Ch.* Binukot at nabukot: From myth to practice // Humanities Diliman. Vol. 13. No. 2. 2016. P. 49–74.

Scott 1994 — *Scott W. H.* Barangay: Sixteenth-century Philippine culture and society. Quezon City: Ateneo de Manila Univ. Press, 1994.

Stanyukovich 2007 — *Stanyukovich M. V.* Poetics, stylistics and ritual functions of Hudhud and Noh // Hudhud and Noh: A dialogue of cultures / Ed. by A. A. C. Umali, N. Umewaka. Manila: Univ. of Philippines Center for International Studies; Japan Foundation, 2007. P. 62–67, 71–74.

Stanyukovich 2013 — *Stanyukovich M.* Epic as a means to control memory and emotions of gods and humans: Ritual implications of Hudhud among the Yattuka and Tuwali Ifugao // Songs of memory in islands of Southeast Asia / Ed. by N. Revel. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publ., 2013. P. 161–198.

Umali, A. A. C. & Umewaka, N. (2007). *Hudhud and Noh: A dialogue of cultures.* Univ. of Philippines Center for International Studies; Japan Foundation.

References

Abrera, M. B. L. (2008–2009): Seclusion and veiling of women: A historical and cultural approach. *Philippine Social Science Review, 60*(1), 33–56.

Afable, P. O. (2004). Journeys from Bontoc to the Western Fairs, 1904–1915: The "Nikimalika" and their interpreters. *Philippine Studies, 52*(4), 445–473.

Azadovskii, M. K. (1932). Russkie skazochniki [Russian story-tellers]. In M. K. Azadovskii (Ed.). *Russkaia skazka: Izbrannye mastera.* (Vol. 1, pp. 9–90). Academia. (In Russian).

Barton, R. F. (1938). *Philippine pagans — Autobiographies of three Ifugaos*. George Routledge and Sons, Ltd. (Republ.: Barton, R. F. (1963). *Autobiographies of three pagans in the Philippines*. University Books).

Barton, R. F. (1946). *The religion of the Ifugaos*. American Anthropological Association. (= *American Anthropologist, New Series, 48*(4, pt. 2)).

Barton, R. F. (1955). *The mythology of the Ifugaos*. American Folklore Society.

Blench, R., & Campos, F. (2010). Recording oral literature in a literate society: A case study from the northern Philippines. *Language Documentation and Description, 8*, 49–65. https://doi.org/10.25894/ldd215.

Bogoras, W. (1904–1909). *The Chukchee*. E. J. Brill.

Bogoraz, V. G. (1934–1939). *Chukchi* [The Chukchee] (Trans. from English, Iu. P. Frantsov, Ed.). Izdanie Glavsevmorputi. (In Russian).

Castro, J. V. (Ed.) (1983). *Epics of the Philippines*. ASEAN Committee on Culture and Information.

Castro, J. V. (Ed.) (1984). *Mga epiko ng Pilipinas*. Komite ng Kultura at Kabatiran ng ASEAN. (In Tagalog).

Chistov, K. V. (1975). Spetsifika fol'klora v svete teorii informatsii [Folklore specifics in the terms of the theory of informatics]. In E. M. Meletinskii, & S. Yu. Nekliudov (Eds.). *Tipologicheskie issledovaniia po fol'kloru: Sbornik statei pamiati V. Ia. Proppa (1895–1970)* (pp. 26–43). Nauka; Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury (In Russian).

Dmitrenko, S. Yu., & Stanyukovich, M. V. (2023). Ekspeditsii v Iugo-Vostochnuiu Aziiu: Filippiny (1994–2020) i Kambodzha (2014–2022). Polevye materialy, etnograficheskie kollektsii, publikatsii [Fieldwork in Southeast Asia: The Philippines (1994–2020) and Cambodia (2014–2022). Field materials, ethnographic collections, publications]. In N. N. D'iakov et al. (Eds.). *XXXII Mezhdunarodnyi kongress po istochnikovedeniiu i istoriografii stran Azii i Afriki: Rossiia i Vostok: K 300-letiiu SPbGU. 26–28 aprelia 2023 g.: Materialy kongressa* (pp. 246–247). Izd-vo RKhGA. (In Russian).

Espinas, M. B. (1996). *Ibalong: The Bikol folk epic fragment*. Univ. of Sto. Tomas Publishing House.

Gusev, V. E. (1993) *Russkaia narodnaia khudozhestvennaia kul'tura (teoreticheskie ocherki)* [Russian folk art culture (theoretical essays)] (n. p.). (In Russian).

Jocano, L. (1965). *The epic of Labaw Donggon. Chanted by Ulang Udig.* Univ. of the Philippines.

Klimenko, S. B., & Stanyukovich, M. V. (2018). Yattuka and Tuwali Ifugao hudhud: Yattuka, Kelei-i, and Tuwali Ifugao interference. *Acta Linguistica Petropolitana = Trudy Instituta lingvisticheskikh issledovanii, 14*(2), 585–636. http://doi.org/10.30842/alp2306573714223.

Klimenko, S. B., Stanyukovich, M. V., & Sychenko, G. B. (2021). Poetic language and music of the *hudhud ni nosi*, a Yattuka funeral chant, the Philippines. In Frog, S. Grünthal, K. Kallio, & J. Niemi (Eds.). *Versification: Metrics in practice* (pp. 149–170). Finnish Literature Society.

Lambrecht, Fr. (1960). Ifugaw hu'dhud. *Hu'dhud* of Aliguyun who was bored by the rustle of the palm tree at Aladugen. *Folklore Studies, 19*, 1–174.

Lambrecht, Fr. (1961). Ifugaw hu'dhud (continued). *Hudhud* of Bugan with whom the ravens flew away, at Gonhadan. *Folklore Studies, 20*, 136–273.

Lambrecht, Fr. (1965). Ifugao *hudhud* literature. *Saint Louis Quarterly, 3*(2), 191–214.

Lambrecht, Fr. (1967). The *hudhud* of Dinulawan and Bugan at Gonhadan. *Saint Louis Quarterly, 5*(3–4), 267–713.

Lukina, A. A. (2021). Shamanskie praktiki naroda tampuan: po arkhivnym materialam M. V. Stanyukovich [The shamanic practices of the Tampuan people. Based on the archival materials of M. V. Stanyukovich]. *Fol'klor: struktura, tipologiia, semiotika, 4*(2), 131–145. https://doi.org/10.28995/2658-5294-2021-4-2-131-145. (In Russian).

Magos, A. (1995). The Binukot (well-kept maiden) in a changing socio-political perspective (ca. 1850s-1994). *Edukasyon = Gender Issues, 1*(4), 61–77.

Manuel, E. A. (1963). A survey of Philippine folk epics. *Asian Folklore Studies, 22*(1), 1–76.

Muyco, M. Ch. (2016). Binukot at nabukot: From myth to practice. *Humanities Diliman, 13*(2), 49–74.

Nekliudov, S. Yu. (1995). Posle fol'klora [After folklore]. *Zhivaia starina, 1995*(1), 2–4. (In Russian).

Nekliudov, S. Yu. (2010). Fol'klor i sovremennost': itogi XX veka [Folklore and modernity: results of the 20th century]. In V. E. Dobrovol'skaia, & A. S. Kargin (Eds.). *Ot kongressa k kongressu: Navstrechu Vtoromu Vserossiiskomu kongressu fol'kloristov: Sbornik materialov* (pp. 30–40). Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora. (In Russian).

Petrov, N. V. (2020). "Posle traditsii": "oskolki" russkogo eposa ["After tradition": "shards" of the Russian epic]. In E. E. Levkievskaia, N. V. Petrov, & O. B. Khristoforova (Eds.). *"Oskolki" v traditsii: Kollektivnaia monografiia* (pp. 122–133). Neolit. (In Russian).

Petrov, N. V. (2023). Epicheskie skaziteli: stsenarii obreteniia masterstva [Singers of epic tales. Scenarios of gaining mastery]. *Vestnik RGGU. Ser. Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia, 2003*(4), 100–116. https://doi.org/10.28995/2686-7249-2023-4-100-116. (In Russian).

Putilov, B. N. (1997). *Epicheskoe skazitel'stvo: tipologiia i etnicheskaia spetsifika* [Epic singing: typology and ethnic specifics]. Izdatel'skaia firma "Vostochnaia literatura" RAN. (In Russian).

Revunenkova, E. V. (2010). Muzhskie i zhenskie roli v obriade okhoty za golovami u narodov Indonezii [Male and female roles in headhunting rituals of the peoples of Indonesia]. In E. V. Revunenkova. *Indoneziia i Malaiziia — perekrestok kul'tur: Sbornik statei* (M. V. Stanyukovich, & A. K. Kasatkina, Eds., pp. 123–130). MAE RAN. (In Russian).

Rid [= Reid], L. A. (2011). Korennye narody — kto oni? Proiskhozhdenie i transformatsii [Who are the indigenous? Origins and transformations]. In M. V. Stanyukovich (Ed.). Pilipinas *muna! Filippiny prezhde vsego: K 80-letiiu Gennadiia Evgen'evicha Rachkova* (pp. 349–374). MAE RAN. (In Russian).

Scott, W. H. (1994). *Barangay: Sixteenth-century Philippine culture and society.* Ateneo de Manila Univ. Press.

Shternberg, L. Ia. (1927). Izbrannichestvo v religii [Chosenness in religion]. *Etnografiia, 1927*(1), 1–56. (In Russian).

Stanyukovich, M. V. (1981). Epos i obriad u gornykh narodov Filippin [Epic and ritual among the mountain peoples of the Philippines]. *Sovetskaia etnografiia, 1981*(5), 72–83. (In Russian).

Stanyukovich, M. V. (1982). *Istoricheskaia tipologiia i etnokul'turnye sviazi geroicheskogo eposa ifugao, Filippiny* [Historical typology and ethnocultural ties of the heroic epic of Ifugao, Phillipines] (Cand. Sci. (History) Diss., Institute of Ethnography of the Academy of Sciences of Soviet Union, Leningrad Part). (In Russian).

Stanyukovich, M. V. (2001). Kogda muzhchiny-zhretsy obrashchaiutsia k dukham-pomoshchnikam shamanok: epos, liubovnaia magiia i natsional'nye vybory na Filippinakh [When male priests resort to the spirit helpers of female shamans: the epic, love magic and national elections in the Philippines]. In V. I. Kharitonova, & D. A. Funk (Eds.). *Shamanizm i inye traditsionnye verovaniia i praktiki: Materialy mezhdunar. kongressa, posviashchennye pamiati A. V. Anokhina, N. P. Dyrenkovoi, S. M. Shirokogorova. Moskva. Rossiia. 7–12 iiunia 1999 g.* (Pt. 3, pp. 177–192) (n. p.). (In Russian).

Stanyukovich, M. V. (2007). Poetics, stylistics and ritual functions of Hudhud and Noh. In A. A. C. Umali, & N. Umewaka. (2007). *Hudhud and Noh: A dialogue of cultures* (pp. 62–67, 71–74). Univ. of Philippines Center for International Studies; Japan Foundation.

Stanyukovich, M. V. (2011). Epos i pamiat' zhivykh i mertvykh [Epics and memory of the living and the dead]. In T. G. Ivanova (Ed.). *Klassicheskii fol'klor segodnia: Materialy konferentsii, posviashchennoi 90-letiiu so dnia rozhdeniia B. N. Putilova* (pp. 472–491). Dmitrii Bulanin. (In Russian).

Stanyukovich, M. (2013). Epic as a means to control memory and emotions of gods and humans: Ritual implications of Hudhud among the Yattuka and Tuwali Ifugao. In N. Revel (Ed.). *Songs of memory in islands of Southeast Asia* (pp. 167–197). Cambridge Scholars Publ.

Stanyukovich, M. V. (2014a). Nominatsii IuNESKO v provintsii Ifugao v kontekste istorii i sovremennogo polozheniia korennykh narodov Filippin [UNESCO nominations in Ifugao province in the context of history and present-day situation of the indigenous peoples of the Philippines]. In V. V. Poddubikov (Ed.). *Malochislennye etnosy v prostranstve dominiruiushchego obshchestva: praktika prikladnykh issledovanii i effektivnye instrumenty etnicheskoi politiki: Sbornik nauchnykh statei po itogam Vserossiiskoi s mezhdunarodnym uchastiem nauchno-prakticheskoi konferentsii (g. Kemerovo, 17–18 oktiabria 2014 g.) (pp. 359–364)*. Praktika. (In Russian).

Stanyukovich, M. V. (2014b). Epos, fol'kloristika, natsionalizm i prochaia ideologiia — ot Rossii do Filippin [Epics, folkloristics, nationalism and other ideologies — from Russia to the Philippines]. In N. N. Glazunova (Ed.). *Fol'klor i etnokul'turnaia identichnost': Materialy IV Mezhdunarodnoi Shkoly molodykh fol'kloristov* (pp. 85–96). RIII. (In Russian).

Stanyukovich, M. V. (2015) Ideologizirovannyi informant i "arkhivnyi iunosha"-fol'klorist [Ideologised informant and archive-oriented researcher]. In A. S. Arkhipova, & N. N. Rychkova (Eds.). *Antropolog glazami informanta / Informant glazami antropologa* (pp. 38–58). Forum. (In Russian).

Stanyukovich, M. V. (2017). O roli chuzhoi kul'tury v formirovanii i sokhranenii epicheskoi traditsii. Filippinskie paralleli k rossiiskim materialam [Upon the role of the culture of the 'other' in epic tradition, its formation and preservation. Philippine parallels to Russian materials]. In V. E. Dobrovol'skaia et al. (Eds.). *III Vserossiiskii kongress fol'kloristov: Moskva, 3–7 fevralia 2014 g.: Sb. nauch. st., Vol. 1: Aktual'nye problemy rossiiskoi fol'kloristiki* (pp. 289–302). ROSKUL'TPROEKT. (In Russian).

Stanyukovich, M. (2018). Belaia dama i ee libreta [The White Lady and her libreta]. *Fol'klor i antropologiia goroda = Urban Folklore & Anthropology, 1*(1), 302–320. (In Russian).

Stanyukovich, M. V. (2021). Fol'klor (epos) i istoriia formirovaniia pis'mennoi literatury Filippin [Philippine oral literature (epics) and the history of the national written literature]. *Vestnik Moskovskogo Universiteta, Ser. 13: Vostokovedenie, 2021*(4), 20–36. (In Russian).

Stanyukovich, M. V., & Fedorov, R. V. (2018). Neotlozhnaia polevaia etnografiia Iugo-Vostochnoi Azii. Sever Kambodzhi i iug Filippin [Urgent anthropological fieldwork in Southeast Asia. The North of Cambodia and the South of the Philippines]. *Kunstkamera, 2018*(1), 109–121. https://doi.org/10.31250/2618-8619-2018-1-109-121. (In Russian).

Umali, A. A. C., & Umewaka, N. (Eds.) (2007). *Hudhud and Noh: A dialogue of cultures*. Univ. of Philippines Center for International Studies; Japan Foundation.

Zhirmunskii, V. M. (1979). Legenda o prizvanii pevtsa [The legend about summoning of the singer]. In V. M. Zhirmunskii. *Sravnitel'noe literaturovedenie: Vostok i Zapad* (pp. 397–407). Nauka, Leningradskoe otdelenie. (In Russian).

Информация об авторе

Мария Владимировна Станюкович
кандидат исторических наук
ведущий научный сотрудник, зав. отделом Австралии, Океании и Индонезии, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
Россия, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3
✉ *mstan@kunstkamera.ru*

Information about the author

Maria Vladimirovna Stanyukovich
Cand. Sci. (History)
Leading Research Fellow, Chair of the Department of Australia, Oceania and Indonesia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences
Russia, 199034, Saint Petersburg, University Emb., 3
✉ *mstan@kunstkamera.ru*

Я. И. Павлиди [ab]

https://orcid.org/0000-0003-2400-9133
✉ *augusta.pavlidi@gmail.com*

[a] *Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва)*
[b] *Российский государственный гуманитарный университет (Россия, Москва)*

Русское современное сказительство как новое исследовательское поле: стратегии репрезентации исполнителей

Аннотация. На смену традиционному типу сказительства в XXI в. неожиданно пришел современный, получивший достаточно широкое распространение (Россия, Сербия, Казахстан, Монголия и другие страны). Постсказители (термин Н. В. Петрова) выходят в публичное пространство, используя различные стратегии репрезентации (традиционная одежда, особенности выступлений, рассказы о себе и др.). В статье на материале интервью и личных бесед с А. А. Маточкиным, О. А. Скобелевым, А. Б. Мулиин, Л. Н. Рябовой и Д. Р. Парамоновым, записанных в 2022–2023 гг., прослеживаются общие тенденции и черты, принципы усвоения текстов, а также выделяются репрезентационные модели («сказитель как профессия», «сказитель-артист» и др.). Среди общих особенностей постсказительства — стремление к преемственности традиции, в том числе семейной. Обучение мастерству и усвоение текстов у современных сказителей, или постсказителей, происходит по двум основным сценариям — через изучение аудиозаписей былин или через книжные источники. Примечательно, что в некоторых случаях сказительство встраивается в профессиональную сферу и становится если не основной, то одной из главных видов деятельности в жизни постстказителей.

Ключевые слова: современное сказительство, постсказители, русский эпос, стратегии репрезентации, полевые материалы

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: *Павлиди Я. И.* Русское современное сказительство как новое исследовательское поле: стратегии репрезентации исполнителей // Шаги/Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 68–92.

Поступило 24 сентября 2024 г.; принято 17 января 2025 г.

© Я. И. ПАВЛИДИ

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-68-92

Ya. I. Pavlidi [ab]

https://orcid.org/0000-0003-2400-9133
✉ *augusta.pavlidi@gmail.com*
[a] *The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)*
[b] *Russian State University for the Humanities (Russia, Moscow)*

Modern Russian storytelling as a new research field: Strategies of representation of modern singers of tales

Abstract. In the 21st century, traditional storytelling was unexpectedly replaced by modern storytelling, which has become quite widespread in Russia, Serbia, Kazakhstan, Mongolia and other countries. Modern singers of tales enter the public space with the help of various strategies of representation (traditional dress, features of performances, stories about themselves, etc.). On the basis of interviews and personal conversations, recorded in 2022–2023 with A. A. Matochkin, O. A. Skobelev, A. B. Muliin, L. N. Ryabova and D. R. Paramonov, it is possible to trace general trends and features, principles of training of a modern singer of tales, as well as to identify representational models (singer of tales as a professional, singer of tales as an artist, etc.). Among the common features are the identification of oneself with the storytelling lineage and the aspiration for the continuity of tradition, including family tradition. The training of modern singers of tales follows two main scenarios: through recordings or through book sources. It is noteworthy that in some cases storytelling is embedded in the professional sphere and becomes, if not the main, then one of the main activities in the life of modern singers of tales.

Keywords: modern storytelling, post-storytellers, Russian epic, strategies of representation, field materials

Acknowledgements. The article is a part of the RANEPA state assignment research programme.

To cite this article: Pavlidi, Ya. I. (2025). Modern Russian storytelling as a new research field: Strategies of representation of modern singers of tales. *Shagi / Steps*, *11*(1), 68–92. (In Russian).

Received September 24, 2024; accepted January 17, 2025

© Ya. I. PAVLIDI

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-68-92

Современное сказительство — явление малоизученное и сложное, при этом достаточно распространенное: в Калмыкии известны *джангарчи* (исполнители эпоса «Джангар»), в Кыргызстане — *манасчи* (исполнители эпоса «Манас»), в Якутии — *олонхосуты* (сказители эпоса олонхо), в Казахстане по сей день ежегодно проводится *айтыс* (состязание исполнителей-*акынов*) и т. д.

Для русской традиции появление современного сказительства стало неожиданностью, поскольку задолго до этого перестало существовать сказительство традиционное. Последние «осколки» былинного эпоса прозвучали в начале XXI в., а сам жанр перестал считаться «живым» еще в XX в.: «Увы — время упущено, русским эпосоведам уже не придется работать в поле» [Путилов 1997: 185]. Несмотря на то что русский устный былинный эпос в том виде, как его описали в своих трудах и заметках исследователи и собиратели XIX–XX вв., больше не существует, говорить о нем как об «угасшем» или «мертвом жанре» будет не совсем корректно. В настоящее время по-прежнему можно услышать былины — на сцене, в музеях и даже в узком семейном кругу.

Феномен современного бытования эпических текстов Н. В. Петров называет постсказительством, а эпических певцов — постсказителями [Петров 2020]. Введение специального термина для обозначения описываемого явления необходимо, поскольку связь современного сказительства с традиционным пока не уяснена, а его исполнители ведут свою деятельность в принципиально новых условиях XXI в. Термин *постсказительство* является родственным термину *постфольклор*, обоснованному С. Ю. Неклюдовым [1995]. Совершенно не ясно, как связаны (и связаны ли) современный тип сказительства с традиционным, поэтому их стоит терминологически разделить. Тем не менее в статье также используется и привычный термин *сказитель*, поскольку мои собеседники используют его по отношению к себе. Интересно, что в современной русской традиции нет явного различия между «сказителем» и «исполнителем», как, например, в якутской (см.: [Макаров 2021]). Во время интервью мои собеседники также рассуждали о том, являются ли они сказителями в традиционном понимании, и в конце концов приходили к «компромиссному» варианту, отмечая, что они — с о в р е м е н н ы е сказители.

Отдельно стоит оговорить, что не у всех представленных современных сказителей в репертуаре преобладает эпос; так, у пинежских сказительниц превалируют сказки. А пример А. Б. Мулиин несколько выбивается из ряда[1] (она исполняет сочиненные ей самой тексты разных жанров), но при этом представляет не меньший интерес, чем остальные случаи.

Продуктивным кажется выделение стратегий репрезентации, с помощью которых постсказители находят свою аудиторию и выходят в публичное пространство [Петров 2020: 131–133]. Они рассказывают о своем

[1] Ее репертуар складывается не столько из традиционных текстов, сколько из написанных на «старинной говóри». Сохранение и передача фольклорных текстов для нее не является целью, по крайней мере сейчас.

становлении в рамках двух основных нарративных сценариев: «обучение сказителя» и «призвание певца». В русской традиции второй сценарий встречается реже, при этом рассказы о «призвании», как правило, лишены сакрального элемента[2] и со сказительством не связаны особые предписания и запреты [Петров 2023: 102–105]. Бенефициарами постсказительства могут выступать различные государственные структуры (музеи, школы, библиотеки и т. д.). То, как сказительское мастерство постепенно встраивается в современные реалии и адаптируется под них, видно на примере серии интервью с постсказителями, проведенной мной в 2022–2023 гг.[3]

Постсказители

Сказитель как профессия

Александр Александрович Маточкин (Санкт-Петербург, род. в г. Североморске Мурманской области) — по образованию филолог-фольклорист, занимавшийся изучением русского эпоса:

> В 2005 стал бакалавром лингвистики, выпускная работа посвящена лексико-семантическому анализу пинежской свадебной песни. В 2007 стал магистром филологии по специальности «Фольклористика», диссертация посвящена сравнительному анализу печорских вариантов былины «Исцеление Ильи Муромца». К 2010 написал кандидатскую диссертацию об индивидуальных особенностях квантитативности песенного стиха трёх печорских сказителей[4]. Сама диссертация осталась не защищённой [Инф. 1 (личная переписка)].

Интерес к «русской культуре», и фольклору в частности, зародился у него в 1990-е годы, когда «начали восстанавливать церкви и изучать историю»:

> Видимо, где-то все-таки услышал, че-то посмотрел — какой-то фильм, передачу... и вот, и пошло-поехало. Пошел в библиотеку, взял «Слово о полку Игореве», взял «Повесть временных лет» ‹...› Ну, стал вникать — че за речь? ‹...› Вот это — к русской культуре обратился, начал во всем выуживать [информацию], книги по иконописи, Лескова там [читал] — ну, это старшие классы. То есть какой-то перелом прям наступил, вот от обычной жизни, от обычного как бы течения жизни... прям вот я понял, что вот

[2] Поэтому под «призванием» здесь стоит понимать не болезнь/сон, в результате которых человек обретает сказительский дар, как в других традициях, а некое судьбоносное событие, после которого он решает стать сказителем.

[3] Все приводящиеся в статье полевые материалы записаны автором статьи и хранятся в его личном архиве.

[4] Имеются в виду Е. П. Чупров, В. И. Лагеев и В. Г. Вокуев, которые впоследствии стали его первыми учителями.

этому жизнь я посвящу, этому не жалко посвятить [Инф. 1 (интервью)].

После школы А. А. Маточкин поступает на исторический факультет, где занимается археологией, но спустя некоторое время отчисляется и заново поступает на филологический факультет. Выбор этих направлений отчасти был обусловлен идеей «возрождения» русской культуры: «Начинали вот мы с чего? Русь. Русь надо восстанавливать — была такая у меня идея» [Инф. 1 (интервью)].

Перечислю основные профессиональные вехи биографии А. А. Маточкина.

1998 г. — поступление в фольклорный ансамбль при Санкт-Петербургском государственном университете. В одно время Маточкин посещал сразу три ансамбля и, по его словам, в целом всегда любил петь.

2002 г. — прохождение специального курса по фольклористике и первая выездная экспедиция.

2005 г. — поступление в магистратуру по специальности.

Конец 2012 г. — первое приглашение выступить в качестве сказителя.

Былины, рассмотренные А. А. Маточкиным в кандидатской диссертации, стали первыми текстами, освоенными им как сказителем. Выбор репертуара сказителей Е. П. Чупрова, В. И. Лагеева и В. Г. Вокуева был обусловлен тем, что, по его словам, «от них есть полные звуковые записи»: для Маточкина запись с голоса сказителя важнее и надежнее, чем книжный источник.

Перед тем как освоить тот или иной сюжет, А. А. Маточкин подробно его разбирает. Происходит это следующим образом.

1. Собираются все варианты былины в рамках одной локальной традиции.

2. Каждый вариант анализируется; построчно выявляются различия между вариантами, их особенности и детали.

3. Составляется единый свод — в тех случаях, где это возможно. Если отдельные варианты былины самодостаточны настолько, что соединить их в единый текст не представляется возможным, А. А. Маточкин сказывает все те варианты, которые кажутся ему интересными.

Былина для А. А. Маточкина — это канонический текст, не требующий существенных изменений: «Здесь все-таки именно каноническое искусство такое, должно быть все на месте» [Инф. 1 (интервью)]. При этом он может импровизировать в рамках традиции и даже создавать новые тексты: так, в программе «Наблюдатель», посвященной былинам, он исполнил новину о своем пути из Москвы в Челябинск [Наблюдатель 2003].

Что же касается преемственности, прямых учеников у А. А. Маточкина, как и у большинства современных сказителей, на данный момент нет, но под его началом реализуются проекты «Школа русского сказительства» и «Артель русских сказителей имени Бориса Викторовича Шергина». «Школа русского сказительства», где Маточкин обучает сказительскому мастерству, проходит в Нарьян-Маре: по данным на 2024 г. было проведе-

но три школы — в 2018, 2023 и 2024 гг. В «Артели» обучения как такового нет, в ней, по словам А. А. Маточкина, «на равных собрались 6 независимых сказителей», которые осваивают былинные тексты без его прямого участия [Инф. 1 (переписка)]. Сказителем, по его мнению, можно считать того, кто знает «по памяти не менее трех сюжетов, в сумме чтобы, ну, хотя бы полчаса»[5] [Инф. 1 (интервью)]. Важно, что для него сказительство — это профессиональная деятельность, приносящая доход (что достаточно необычно для русской традиции):

> Это профессия — сказитель. ‹...› Вот единственное, конечно, надо понимать, что я вот современный сказитель ‹...› «целиком» сказителей у нас не было, это все равно был еще мастер на все руки — «и швец, и жнец, и на дуде игрец». Вот на дуде игрец — это был сказитель ста́рин. А так он в основном был рыбаком... ну, кем был традиционный человек? Разноплановая личность [Инф. 1].

Существование устного эпоса невозможно без эпической среды — слушателей, ориентирующихся в содержании былин и понимающих их художественные особенности. В современных реалиях формирование эпической среды, в особенности такой, какой она была в XIX–XX вв., не представляется возможным. Аудиторию А. А. Маточкина сложно четко определить или как-либо классифицировать, она состоит из самых разных групп (от знакомых и друзей сказителя до школьников и слушателей, случайно оказавшихся на его выступлении), а в новых городах она и вовсе складывается «здесь и сейчас». Маточкин сказывал в самых разных местах — от детских садов, стадионов и государственных учреждений до пивных баров и воспитательных колоний. Но как наиболее запоминающиеся он описывал выступления среди плотников в Курной избе[6] и среди археологов у костра в Старой Рязани:

> Рассказывать плотникам за деревянным столом, с кружкой... Конечно, им понравилось, они прям прониклись. Там был руководитель, он особенно, сказал: «Да-а, эпос — это сила» ‹...› археологи у костерка... Ну, вот сам факт. ‹...› сама атмосфера, что у костра и... сам факт даже, не атмосфера, а просто факт [Инф. 1 (интервью)].

Особое место в его выступлениях принадлежит формату квартирника, предполагающему узкий круг слушателей и специальные условия (беседы за кружкой чая, сказывание без временны́х ограничений и т. д.).

Немаловажную часть жизни А. А. Маточкина занимают «сказительские хожения» — выступления/проекты в разных городах России. «Хожения»

[5] Сам А. А. Маточкин знает свыше 70 текстов (былины, исторические песни, баллады, духовные стихи и др.).

[6] См. сайт Музея живой архаики «Новое старое» (URL: https://novoestaroe.ru/o-muzee).

устраиваются практически круглый год[7]. Отдельные выступления в рамках «хожений» могут быть привязаны к определенному событию (Рождеству, Масленице, Дню города и т. д.), а сам маршрут может меняться: приглашенный в один город, постсказитель иногда отправляется в соседний. Кроме того, Маточкин ведет просветительскую деятельность — выступает на телевидении в качестве эксперта, записывает подкасты и т. д.

Для поиска аудитории А. А. Маточкиным были созданы различные тематические сообщества и каналы в социальных сетях и на интернет-площадках[8], где он по сей день публикует материалы по фольклору, пишет посты об эпосе и сообщает о своих выступлениях. Эти группы / каналы, ставшие платформами для популяризации фольклора, позволили расширить аудиторию и сформировать потенциальный круг слушателей и организаторов будущих выступлений. Государственные институты в деятельности сказителя участвуют косвенно — его приглашают на дни города, частные выступления в музеях, детских садах и школах, на различные фестивали, посвященные «народной культуре», «русской словесности» и т. д.

Сказительство не всегда удачно встраивается в современный дискурс, с помощью которого организаторы представляют мероприятия со сказителями. Например, на лекции-концерте «Сторителлинг по-русски» (Музей славянской письменности «Слово», Москва, 19 августа 2023 г.)[9] одна из слушательниц начала жаловаться на использование иностранного слова в названии мероприятия, которое, по ее словам, вызывало отторжение и искажало содержание выступления.

> На женский праздник 8 Марта я дал тему, ну, естественно, «Женщины в русском эпосе». Ну, поскольку там многие богатырки, вот они [организаторы] в название вынесли слово «амазонки». Ну, и сразу видно было, кто пришел на амазонок — они через 10-15 минут ушли [Инф. 1 (интервью)].

Неправильно подобранная площадка для выступления может стать препятствием для сказывания:

> Посадили между двух сцен и дали [громкоговоритель] — сказывай былины! [Смеется.] ‹...› Я вот так вот сказывал там, минуты три, потому что, ну, больше там просто... Потом просто откладывал и как бы сидел отдыхал. ‹...› Специально говорю — подальше где-нибудь [посадите]. Но им тоже подальше неинтересно, сказитель — надо, чтобы все увидели. А толку, что увидели? Главное, чтоб услышали. А услышать там было нереально. ‹...› Ну, я тоже

[7] В социальных сетях постсказитель пишет о своих выступлениях в рамках «сказительских хожений», например: [Маточкин 2023].

[8] См. группы в соцсети «ВКонтакте» «Ладно-хорошо» (URL: https://vk.com/ladno_horosho), «Живые старины» (URL: https://vk.com/matochkin_korni) и др.

[9] См. анонс на сайте музея (URL: https://slovo.vdnh.ru/events/vzroslim/storitelling-po-russki/).

так, со смехом, в принципе... просто общался с народом: «Хотите былину?» Ну, вот там несколько строчек я порассказал, ну все, все, что мог в таких условиях выдать. Всякие бывают смешные моменты [Инф. 1 (интервью)].

Сказитель-гусляр

Дмитрий Робертович Парамонов — музыкант, руководитель «Мастерской гусельного искусства» и современный сказитель из пос. Вязовая Челябинской области. В возрасте шести-семи лет Д. Р. Парамонов собирает первую музыкальную группу, затем, в университетские годы, — новую, «взрослую». Основным направлением группы была западная рок-музыка. В 1990–2000-е годы Парамонов решает перейти от европейской музыки к русской традиционной:

> Мне нужна была русская музыка, я не знал, где взять. С этим была очень большая проблема. ‹...› Мы что-то должны играть... что-то наподобие аутентичного фольклора, я тогда этих слов не знал, но я понимал, что это что-то такое, очень такое старинное, русское такое, какое-то дремучее, былинное что-то, может быть, эпическое ‹...› у меня мысль такая была: русские должны представлять на мировой арене свою культуру. Свою музыку.

Так начались поиски «аутентичной музыки»:

> Когда пришел в фольклор, мне сказали так: ты не сможешь играть фольклор, потому что ты не мыслишь фольклорно. Тебе нужно мыслить так, этой музыкой. Тебе надо наслушаться, впитаться. Поэтому я лет, наверное, сколько, лет двадцать, наверное, я посвятил напитыванию этой музыкой [Инф. 2].

На данный момент Д. Р. Парамонов является руководителем группы «Protosound», являющейся одним из итогов его музыкальных поисков, а альбомы с традиционными песнями и былинами в его исполнении можно найти, например, на музыкальном стриминговом сервисе «Яндекс. Музыка»[10] и на других интернет-площадках. Гусельная мастерская и активная музыкальная деятельность Парамонова заметно повлияли на его медийность и формирование аудитории: так, на его выступлениях в Москве можно увидеть его учеников-гусляров. Важную часть жизни постсказителя также занимает экспедиционная деятельность. В экспедициях он собирает инструментальный материал (наигрыши), песни и произведения других фольклорных жанров, исполнение которых сопровождается игрой на музыкальных инструментах:

> И мы, в основном-то, в экспедиции брали материал и его и пели, тот самый, который сами писали. Чтобы было понятнее. Потом

[10] URL: https://music.yandex.ru/artist/10249984.

> уже мы брали, как бы сравнивали с другими, с классическими записями — там студия «Мелодия», то, что издавалось на пластинках [Инф. 2].

Сказительством Д. Р. Парамонов начал заниматься именно в период поисков «древней музыки»:

> Меня интересовала гусельная традиция. И эпическая музыка ‹...› Но так как, вы сами понимаете, эпическая музыка у нас не сохранилась, поэтому мне пришлось осваивать былины. Для того, чтобы понять, что играть на инструменте. Мне нужна была древняя музыка, да, именно архаичный пласт инструментальной музыки, и я почему-то думал, что былины, они как бы сохраняют мелодически это [Инф. 2].

«Архаичную музыку» он позже обнаруживает в календарно-обрядовом фольклоре, но интерес к эпосу не угасает (к этому времени он освоил уже около десяти былин), и он продолжает развивать сказительское мастерство. Первая былина, которую выучил[11] постсказитель, — об Илье Муромце на Соколе-корабле — была перенята им с напева казака-некрасовца Семена Ивановича Милушкина. Исполнение былин Парамонов сопровождает игрой на гуслях.

Новые тексты, со слов постсказителя, он осваивает следующим образом.

1. Выбирается аудиозапись былины с голоса традиционного сказителя; текст былины расшифровывается вручную на бумаге.
2. Расшифрованный текст несколько раз пропевается вместе с включенной записью от начала до конца, и так в течение нескольких недель.
3. Исполнение без аудиозаписи: «Я как бы уже примерно понимаю каркас мелодический, примерно уже какие-то клише, фразы я уже заучиваю, они в памяти откладываются, и потом я пытаюсь спеть без записи, только по тексту» [Инф. 2].
4. Повторное исполнение вместе с записью.
5. Запись самого себя на диктофон и слушание.
6. Этап практики: сказывание слушателю.

Для Д. Р. Парамонова важно сказывать текст от начала до конца, исполнение воспринимается им как некий ритуал, в котором важна завершенность. Он старается существенно не изменять текст и сказывать в рамках традиции. Гусли были выбраны им в качестве музыкального сопровождения, исходя, во-первых, из личных предпочтений:

> Мне сам звук нравится у гуслей, я сам их начал делать. Кроме былин я же на гуслях играю аутентичные наигрыши, там песни разные. Ну, как бы учился играть именно на гуслях, целенаправленно. Остальные инструменты я осваивал так, поскольку-постольку... —

[11] Былину от С. И. Милушкина постсказитель именно выучил — слово в слово. Позже он соединил ее с другим, более полным вариантом сюжета.

во-вторых, из знания о том, что русские ста́рины исполнялись под гусли, и, в-третьих, из их упоминаний в текстах былин:

> Например, скажем, Добрыня Никитич когда рассказывает о своих похождениях, да, он это делает под гусли. Он не делает это под гудок, он не делает он это под скрипицу, он не делает это под свирель, под бубен или еще какой-нибудь инструмент, он делает это под гусли.

При этом преемственности какой-либо одной традиции у постсказителя нет, выбор материала обусловлен наличием записей:

> Я пробовал освоить все записи, которые были в то время. Это был 2002–2003 год примерно. ‹...› и чем больше — тем, мне казалось, лучше [Инф. 2].

Задачу сохранить эпическую традицию Д. Р. Парамонов, по его словам, перед собой не ставит, ему было необходимо «понять принципы и логику эпической песни» и использовать это знание для своего творчества. Репертуар постсказителя состоит из былин разных традиций, духовных стихов (в основном материалы экспедиций в Омскую область), различных песен и т. д. Часто он выступает инициатором различных мероприятий (вечера былин, фестивали), на которые приглашает и других современных сказителей (А. А. Маточкина, О. А. Скобелева и др.).

Образ сказителя, который поддерживает, например, А. А. Маточкин[12], он считает факультативным и даже излишним. Отсутствие образа, по его мнению, современная аудитория воспримет лучше:

> Сильно не контрастирую с современными людьми. Ну, я иногда надеваю, конечно, традиционную одежду, но в последнее время, последние лет пять, я вообще перестал надевать традиционную одежду аутентичную. То есть я выступаю вот прям в футболке или в рубашке — в чем я нахожусь, как и все люди окружающие, то есть я стараюсь... ну, просто у меня гусли, единственное, есть. Это необычный предмет. ‹...› Я себе, например, бороду такую сказительскую не отращиваю, да, которую привыкли там, скажем, воспринимать — как сказитель с бородой, такой старичок. Я как бы современный человек, я вообще рок-музыку играю, музыкант, я панк немножечко, да. И мне как этот образ очень диссонирует [Инф. 2].

Сказительство как «служение»

Олег Александрович Скобелев — научный сотрудник музея-заповедника «Кижи», родился в г. Кизел Пермской области, живет в Петрозавод-

[12] Часто постсказители выступают в традиционной русской одежде (подпоясанная рубаха, сарафан и др.).

ске. В разное время работал инженером лесоустройства и плотником-реставратором.

Сказительская автобиография О. А. Скобелева выстраивается из нарративов 1) о детстве и семье; 2) об умении складно рассказывать, о предрасположенности к пению, о способности запоминать большие объемы текстов; 3) о случайных, но важных событиях (например, покупка издания эпоса в комиссионном магазине). По рассказам Скобелева, его мама любила петь, а от дедушки и «тверской, деревенской» бабушки он слышал различные заклички, присловья и детские плясовые песни; бабушка «из городских чердынских мещан» читала ему сказки и просила их пересказать. Пересказы сказок дополнялись и «разукрашивались» будущим сказителем, что нравилось бабушке. Умение складно пересказывать прочитанное или услышанное ценилось и в школьные годы: после занятий компания школьников специально шла длинной дорогой, чтобы послушать истории рассказчиков, среди которых был О. А. Скобелев [Инф. 3 (переписка)].

Увлечение эпосом началось после того, как будущий сказитель увидел в комиссионном магазине том западноевропейского эпоса, изданный в серии «Библиотека всемирной литературы»:

> «Песнь о Сиде», «Песнь о Роланде», западноевропейский эпос, что-то его, несмотря на то что был дорогой [смеется], у родителей — зачем-то купил, денежек попросил. Ну, толстый такой том ‹...› Потом мне брат подарил еще, ну, школьником был, «Былины» почему-то [Инф. 3 (интервью)].

Умение запоминать большие объемы текстов проявилось в знании песен Владимира Высоцкого, а предрасположенность к пению обнаружилась на работе:

> Инженером был лесоустройства, я же пять лет в тайге работал, там уходишь в заход дней на десять с собакой и ходишь там сам себе, как приемник [Инф. 3 (интервью)].

В 2000-е годы О. А. Скобелев посещает фольклорный ансамбль при музее-заповеднике «Кижи» (в музее он начал работать в 1991 г.); в это же время, по его словам, начинается общее «фольклорное движение»: высшим показателем престижа и уровня для фольклорного коллектива становится исполнение духовных стихов, причетов, свадебной обрядовой лирики и т. д. В 2005 г. ему предлагают выучить фрагмент былины И. Т. Фофанова о Добрыне для выступления в составе коллектива. При изучении записи Фофанова О. А. Скобелева поразила «радость», с которой сказитель исполнял былину, — и в течение всего интервью он неоднократно возвращался к идее радости в эпической поэзии. Интересно и его рассуждение об «архангельских трубах», которые важно услышать сказителю:

> Еще главное — услышать эти архангельские трубы ‹...› Главное — услышать трубы, это мне помогла понять вот эта запись

> Федосóвой, она же очень некачественная, «Голубиная книга», допустим. И только слышно — вот эта труба ее в голосе, слов не разобрать почти, и вот я тогда понял, что она... везде это есть. ‹...› Она везде есть — в духовных стихах, былинах. ‹...› Со словами, со всем этим несовершенством, да, там исполнитель может иногда не доходить, иногда переходить, но вот эта труба, вот когда ты услышишь, и ты поймешь уже, и вот когда поешь, у тебя труба в голове звучит ‹...› Я их так называю, то есть такой стержень какой-то есть там. И причем он никогда не бывает упадочный, спущенный, он всегда торжественный, вот что еще отличает. ‹...› И главное — радоваться. Как бы это ни парадоксально, надо передать эту радость эпоса особенно детям, чтобы это не было скучно, ты сам не должен скучать, ты сам не должен унывать. А нести в себе этот стержень [Инф. 3 (интервью)].

В 2009 г. О. А. Скобелев записывает CD «Былины Олонецкой губернии. Былина про Добрыню». Как и в случаях А. А. Маточкина и Д. Р. Парамонова, его аудиозаписи размещены на различных интернет-площадках[13]. Их публикацией занимаются сторонние каналы и организации (в основном музей-заповедник «Кижи»), самостоятельно группы / каналы о сказительстве Скобелев не ведет.

Тексты Скобелев усваивает так же, как А. А. Маточкин и Д. Р. Парамонов, — через слушание аудиозаписей, их расшифровку и практику.

1. Выбранная аудиозапись былины расшифровывается.

2. Далее постсказитель смотрит, как текст ложится на напев, расставляет ударения и т. д.

3. После этого былина исполняется несколько раз. Скобелев отмечает, что уже на этом этапе зарождается индивидуальный стиль сказителя — «в каком-то месте ты не так спел», «в каком-то ошибся», и в итоге получается импровизация [Инф. 3 (интервью)]. Важно и то, что после расшифровки он поет один, без параллельного проигрывания аудиозаписи, чтобы избежать копирования голоса сказителя.

Главные цели в сказительстве для О. А. Скобелева — живое звучание эпоса и преемственность сказительских поколений:

> Мы, конечно, люди своего времени, но дело-то в том, чтобы не прерывалась эта цепочка. Нельзя быть тем же звеном, которое было три звена назад в цепи [Инф. 3 (интервью)].

Само сказительство он считает служением:

> Я люблю богатырство. Я люблю этих богатырей, эти образы. Моя задача — вот их передать, это наследие. Саму вот эту... ну, и как они различаются, ведь они все равно различаются. Даже без имени понятно, что Илья поступит так, Добрыня так, Алёшка — так. Что Ставр, Ставер Годинович, в общем-то, дурак дураком, да, а жена у него мудрая, смышленая, сильная ‹...› Передать вот это

[13] См.: [Скобелев 2021; 2022] и др.

> богатырство, вот этот вот восторг перед прошлым, потому что эпос — это не скучно, это вот именно... передать вот эту радость, она ведь от предков идет. Когда мы в церковь заходим, слушаем наш напев, и мы понимаем, что где-то близко... наши деды тоже это слышали, прадеды. Вот в этом главная ценность ‹...› Это квинтэссенция, стержень родины, так сказать духовный, — эпос. Мне кажется так. У каждого народа: «Манас» — у киргизов, «Марко Королевич» — для сербов, и так далее. Вот в этом служение. Им служишь [Инф. 3 (интервью)].

Чтение эпоса как способ запоминания он не признает и считает, что эпос нужно обязательно слушать и воспринимать на слух, а не читать как текст (такого же мнения придерживаются А. А. Маточкин и А. Б. Мулиин). В части импровизации О. А. Скобелев придерживается «реконструкторской» логики, создавая из вариантов одного и того же сюжета один — наиболее полный (как, например, это делает А. А. Маточкин). Конечно, многое зависит от аудитории и ее готовности слушать — иногда сказитель исполняет более короткую версию, иногда полную, но в целом Скобелев старается исполнять наиболее длинный вариант. Если один вариант, на взгляд сказителя, имеет чрезмерное обилие деталей и «красивостей», а другой, наоборот, не до конца раскрывает образы, он может создать некий симбиоз:

> Ну, вот «Вольгу и Микулу» — я взял текст Трофима Григорьевича [Рябинина]. У него там все как всегда очень редуцировано; я потом взял текст Авенариуса, был такой издатель, он там пытался, как Лённротт, — все красивое [включить] ‹...› но там перебор стилистически. ‹...› То есть я убрал ‹...›, дополнил Рябинина, а у Трофима Григорьевича ниче нету, просто встречаются, да и всё ‹...›. Потом, конечно, где мне нравится, я тоже дополняю из тех вариантов, которые знаю ‹...› Я, конечно, преображаю. То, что мне кажется... не то, что погоня за красотой, но что-то в этом необходимое [Инф. 3 (интервью)].

В понимании О. А. Скобелева эпическая среда сейчас может существовать небольшими «островками», например, в узком семейном кругу, а «общеэпической среды» как таковой нет. Поскольку язык былин достаточно сложен для восприятия современного человека, он считает необходимым в начале выступления давать краткий пересказ сюжета. Учеников, как и у других сказителей, у Скобелева на данный момент нет, но он исполняет былины своим детям перед сном:

> Они сами просят петь, им не надоедает такое пение. ‹...› дети удивляют. Ведь именно детское отношение к эпосу меня и вело вперёд. Дети чувствуют живое в культуре и мёртвое [Инф. 3 (переписка)].

Сказительница-артистка

Анна Борисовна Мулиин — писательница и сказительница из д. Марко́во (Сурское сельское поселение, Пинежский район Архангельской области), живет в Вологде. Окончила Московский институт пищевой промышленности по специальности «инженер хлебопекарного, кондитерского и макаронного производств», долгое время работала на ярославской кондитерской фабрике. Затем переехала в Швецию, где ее «жутко мучила ностальгия» по дому, поэтому она устроилась в турфирму и разработала специальный туристический маршрут по Пинежью[14] для шведов. После возвращения в Пинежский район А. Б. Мулиин некоторое время работала менеджером по продажам и занималась фрилансом.

Одно из главных мест в ее жизни занимал монастырь, где она была насельницей. Из монастыря А. Б. Мулиин пришлось уйти, после чего она написала басню:

> Когда я попала в монастырь, я, конечно, думала, что... я в монастырь шла за тем, чтобы научиться молиться. ‹...› И там была женщина, которая ‹...› нас гоняла ‹...› я из-за нее ушла из монастыря, мне было очень больно. Почему — потому что это было мое любимое место: и город, и монастырь, и матушка, три в одном. То есть такое место — мне очень понравилось, но я была вынуждена оттуда уйти. И у меня эта боль осталась внутри. И вот каким-то образом она из меня просто... нельзя боль оставлять внутри, иначе она сожрет изнутри. И однажды я ехала в поезде и просто... еду, расслабилась. И, видимо, этой боли пришло время выйти. Я чувствую, что идет какая-то рифма. Но я никогда ни стихов, ничего не писала, не понимаю, че такое идет. Ну ладно, на всякий случай запишу. Взяла, у меня бумаги не было, у меня был чек, я покупала в поезд продукты, и длинный чек остался, взяла ручку. Все, что шло, записывала. Получилось за три минуты. ‹...› Называется «Ворона и кло́бук»:
>
> Ворона вдруг надумала монашкой стать.
> Поститься стала да поклоны рьяно класть.
> Ей непременно захотелось в монастырь попасть.
> Чтоб там, верхом на овцах разъезжая,
> Она могла б учить их, как надо Бога почитать.
> Ей даже черный цвет монахов самой природой дан!
> Ан вот только кло́бук ей не да́н.
> Не изменяя своей старенькой привычке воровать,
> Она под кло́бук быстренько нырнула,
> Намереваясь легкую добычу на главу свою принять.
> Но кло́бук маленькой головке оказался словно великан.
> Сию проныру он накрыл, как будто был не кло́бук он — капкан.
> А басни сей мораль такая: ты на ворону водрузи хошь
> царскую корону.
> Все равно останется она вороной.

[14] Одной из точек маршрута была д. Марко́во.

> И после этого мне как бы... боль сразу вышла, и мне стало легче [Инф. 4].

Сказительская (как и писательская) биография А. Б. Мулиин конструируется из воспоминаний разных лет: 1) о бабушке, которая разговаривала на «старинном языке», и о деревенской жизни в целом; 2) о писательском таланте; 3) о своем религиозном опыте и общении с Богом; 4) о несправедливых, сложных, комичных жизненных ситуациях и нетривиальных способах их решения; 5) о знакомстве с творчеством М. Д. Кривополеновой и открытии собственного сказительского (артистического) дара.

Начало своего сказительского пути А. Б. Мулиин описывает как случайное:

> До 30 лет ничего не знала, не ведала. Ну, как бы — про Марию Дмитриевну Кривополенову, это наша северная сказительница. ‹...› Однажды я пришла в гости к моей знакомой, которая готовилась пойти на «Кто хочет стать миллионером?». И она разложила у себя на столе, ну, много-много всяких энциклопедий. Ну, чтобы подготовиться. Я взяла один из томов и стала листать его. И там были, так скажем, фамилии разные, все одни фамилии-фамилии и кратко — что они там сделали. Я... у меня мысль такая мелькнула: а зачем вообще людей, как вообще люди попадают в энциклопедию? И, думаю, вот, например, вот эта — и пальцем ткнула в Кривополенову Марию Дмитриевну. ‹...› И читаю, и удивляюсь. Написано: «Пинежанка». Ну, я так думаю: «Я тоже пинежанка! У нас вообще на Пинежье — все пинежане». Потом второе: «нищенка». Думаю: «Да у нас все на Руси нищие, если вот олигархов-то отбросить, дак остальные-то все едва концы с концами сводят». Да? Думаю: «Ну, уже по двум параметрам всем Пинежским районом можем попасть в энциклопедию». Ну, если вот так [сравнивать] ‹...› И третье читаю: «сказительница». Я думаю: «Боже мой, у нас на Пинежье в каждом дворе по макаронной фабрике работает. Вот пройдешь по улице — столько лапши навешают». ‹...› Поэтому я так думаю: «Мы всем районом годимся в энциклопедию». В общем, Кривополенова — она как яркий представитель пинежан. И я заинтересовалась ее судьбой [Инф. 4].

Затем А. Б. Мулиин пишет книгу «Песнь Слову», посвященную М. Д. Кривополеновой, и в 2018 г. побеждает с ней в международном конкурсе «ЭтноПеро». С победы в конкурсе «ЭтноПеро» и началась ее сказительская деятельность:

> ...еду в Екатеринбург, сижу в самолете и думаю. Вот завтра будет награждение. Я выйду, меня поздравят, а мне же надо речь какую-то сказать. Но... о чем сказать? Надо про героиню сказать, откуда она — это Пинежье, где находится это Пинежье, что там за люди живут, чем занимаются ‹...›. Я набросала два-три абзаца. Потом понимаю, что книга выиграла за счет старинного языка. А у меня бабушка говорила на этом старинном языке. И я так ду-

> маю: дай-ка я попробую вот на память, сколько слов знаю, переведу. Перевела и смотрю — у меня сказка получилась. Сказка, я уже на следующий день выхожу на награждение со сказкой. То есть я поняла, что вот этот старинный го́вор — он любой, любой абзац он может превратить в сказку ‹...› А потом приехала, думаю, дай-ка я одному пинежанину расскажу, другому. И рассказываю, а они говорят: «Молодец, так классно, здорово!» И это стало моей визитной карточкой. Я теперь куда ни еду, я рассказываю, сказка называется «Где находится Пинежье» («Где тако́ Пинежье?» — *Я. П.*), и людям из сказки все понятно: кто выходцы известные с Пинежья, вот я как раз говорю про Иоанна Кронштадтского, и про Кривополенову, что за погода, чем люди занимаются ‹...› мне стали предлагать: «Вот у нас приближается 140 лет со дня рождения Степана Писахова — возьми книжку его, прочитай на видео и вышли». ‹...› А я так подумала: а чего его читать-то, его же надо как бы наизусть выучить и как сказку показать. А у меня уже как бы уверенность есть. И я записала вот эту сказку, выучила ее, с жестами, как надо [Инф. 4].

Мулиин отправила сказку на конкурс чтецов «И в каждой строчке вдохновение» и получила приз зрительских симпатий:

> ...первый этап — это видео все присылают, из этих видео выбирают только 30 лучших, и эти 30 человек едут в Москву на очный конкурс. Значит, я отправила, там было порядка трех тысяч заявок, видео, моя сказка попадает в тридцатку лучших, меня приглашают в Москву, и я уже как бы финалист, вот эти 30 человек — все финалисты, из них выбирают победителя. И из этих финалистов моя сказка получила приз зрительских симпатий. И после этого я уже почувствовала, что я могу сказки сказывать, это людям нравится, и уже стала набирать репертуар [Инф. 4].

Писательская деятельность для А. Б. Мулиин — это «миссия», в то время как сказительство, по ее словам, позволяет сохранить «старинный язык», на котором когда-то говорила ее бабушка[15]. В личной беседе в д. Шотова[16] она рассказала, как в детстве услышала от бабушки фразу «грязныма рукама» и поправила ее, но спустя определенное время поняла, что бабушка говорила «правильно», на славянском «старинном языке»[17].

Интересно рассуждение сказительницы о понимании сюжетов на «старинном языке» именно через слушание (ср. с примером О. А. Скобелева):

---

[15] Проблему сохранения языка поднимают в интервью и другие современные сказители. Например, во время экспедиции в Калмыкию 2023 г. практически все джангарчи говорили о проблеме сохранения калмыцкого языка и ее возможном решении через актуализацию и прослушивание традиционных текстов (см. статью Н. В. Петрова и Ц. Б. Селеевой в этом номере журнала).

[16] Встреча прошла в рамках VIII Пинежских краеведческих чтений (участие в которых также принимали Н. В. Петров, А. А. Маточкин, Л. Н. Рябова) на экскурсии по д. Шотова.

[17] Эта история также описывается в книге А. Б. Мулиин «Песнь Слову».

> Меня интересует больше-то сам по себе говор, то есть... Писахов мне очень нравится, мне нравится... Он же нечитабельный. Почему он неизвестный? Потому что его читать тяжело. А когда ты его показываешь, люди просто схватывают. У него очень забавные эти сказки. У меня цель — не столько сказки, сколько говор. Я язык сохраняю, если можно сказать. [Инф. 4].

В репертуар сказительницы входят сказки, как традиционные, так и авторские («Сколько на Пинеге сказок» Ф. А. Абрамова и сказки ее собственного сочинения «Пузищшо» и «Где такó Пинежье?»), авторские басни и новины, духовные стихи, скоморошина «Вавило и скоморохи» и др. Включение такого разнообразного материала в ее репертуар обосновано одним главным критерием — наличием говора:

> ...у меня в репертуар входят северные писатели. Почему? Потому что у них в произведениях именно используется вот этот говор, говóря старинная [Инф. 4].

С этим репертуаром она выступает в разных городах России в рамках своей выездной программы «Сказки да басни с Бела морюшка»[18]. А. Б. Мулиин пока представляет единственный пример, когда современный сказитель наряду с эпическими текстами исполняет собственные сказки и басни (которые пользуются успехом у слушателей):

> ...я по себе поняла, что сказки у меня идут от вдохновения, то есть у меня несколько сказок написано, и если я получаю радость, у меня идет сказка. Если это выходит боль, то у меня это идет басня. ‹...› Потому что вот шесть басен — это все боль, три сказки — это все радость [Инф. 4].

Тексты постсказительница учит наизусть, но делать какие-либо выводы, исходя из ее слов, пока рано. На все уточняющие вопросы, связанные с усвоением текстов, она отвечала: «я обрабатываю тексты под себя», «какой раз скажу не так, а по-другому», «исполнение зависит от настроения» и т. д.

Что касается публичных выступлений и их организации, то в случае А. Б. Мулиин воспроизводится модель А. А. Маточкина, когда сказитель сам идет к своему слушателю — через концертные программы, ведение групп в социальных сетях, личные знакомства и т. д.

Активность А. Б. Мулиин в социальных сетях и на других интернет-площадках способствует ее известности за пределами Пинежского района, и это, по сути, одна из немногих возможностей, позволяющих представить свою программу потенциальным слушателям из других городов. Кроме этого, в Пинежском районе достаточно активно работает местная администрация, которая часто приглашает сказительниц на конференции

[18] См. группу в соцсети «ВКонтакте» «Сказки Русского Севера в живом исполнении». (URL: https://vk.com/skazki_rysskogo_severa).

и различные мероприятия, отправляет их выступать на конкурсы в крупные города. Стоит отметить, что рядом с д. Марково находятся села Сура и Веркола — две паломнические и туристические «точки притяжения» на Пинеге, куда часто приезжают экскурсии:

> И я работаю с туристами ‹...› экскурсии провожу, это днем, а вечером ‹...› развлечение — вот эти сказки. Народ приезжает из разных регионов России, и они знают, что, вот они получают наслаждение от этих сказок, и уже приглашают [Инф. 4].

Помимо Пинежья А. Б. Мулиин известна в Архангельске, где городские учреждения, такие как библиотеки, постоянно проводят различные культурные мероприятия и поэтому всегда откликаются на предложения о выступлениях и сами являются их инициаторами. Таким образом, основной приток слушателей и формирование аудитории Мулиин происходит благодаря 1) пинежским экскурсионным программам, 2) выступлениям в библиотеках, школах и музеях и 3) личным знакомствам и социальным связям.

Важным аспектом исполнительства А. Б. Мулиин является театрализованность. В интервью она часто говорит о себе, как об артистке:

> ...когда я выступаю на сцене, мне говорят: «Ты артистка-артистка». То есть, как бы... у меня, скорее всего, не столько фольклорный [талант], может быть, а сколько вот артистичный, и я, может быть, умею выражать эмоции через сказки... [Инф. 4].

Имидж сказительницы подчеркивается традиционным костюмом «пинежской жёнки», но обязательным атрибутом она его не считает. Для А. Б. Мулиин, по ее словам, гораздо важнее «внутренний» образ, та самая *артистичность*.

Сказительница как носительница семейной традиции

Другая пинежская сказительница, Людмила Николаевна Рябова, живет в с. Сура (Сурское сельское поселение Пинежского района Архангельской области) и работает зубным техником в местной участковой больнице. Помимо сказительства она занимается декоративно-прикладным искусством — создает традиционные пинежские и авторские игрушки.

Л. Н. Рябова родилась в многодетной семье, для которой фольклор был привычной и естественной частью жизни:

> Вот у нас семья, значит, мама, папа и шестеро детей нас. Один — мальчик, самый старший, пять девочек. В нашей семье, значит, очень... как бы нам никогда не навязывали, не говорили: «Слушайте внимательно, запоминайте». Просто... вот у нас папа был очень такой шутливый человек, очень добрый. Для нас он вообще самый добрый папа на свете ‹...› И вот папа у нас так шутил,

> говорил вот эти фразы, которые бабушки у него говорили. Ну, мы все пинежане, и тот род — и с маминой стороны, и с папиной — это всё пинежане. И вот нам папа рассказывал, там, вот как бабушка говорила, ну, вот эти вот словечки, выражения вот эти старинные, как он это все время произносил просто с любовью с такой ‹...› Мы знаем свой род до седьмого колена — вот с папиной стороны, с маминой поменьше. ‹...› Папа нам передавал, всех предков мы как бы знаем. И вот это жило вот это всегда. Я думала, это во всех семьях так ‹...› К фольклору я всегда... как праздники, какие-то юбилеи, так у нас всегда, значит, и гости, мамины подруги, там и папины, ну, они семьями дружили. Они всегда пели песни вот эти старинные, в детстве я не понимала ни одного слова вообще в этих песнях, которые фольклорные, вот эти протяжные всякие. Но вот когда эти какие-то песни, которые я вообще слов не понимаю, нас, малышей, никогда не пускали во взрослую [комнату], когда нас накормят, мы в другой комнате сидим играем. И когда я вот эти песни слышала, у меня почему-то текли слезы ‹...› душа у меня, видать, что-то чувствовала, я начинала всегда реветь [Инф. 5].

Мать Л. Н. Рябовой, Лидия Семеновна Ступина, ходила в фольклорный коллектив, а отец, Николай Михайлович Ступин, часто и много читал детям, в том числе былины:

> Он у нас все время что-то читал. Вот у меня там читает-читает — и задаст какой-нибудь вопрос. Я так, допустим, отвечу, а он говорит: «Нет, Люда, а вот мудрая женщина не так поступила бы». Я спрашиваю: «А как?!» Он потом мне зачитывает [Инф. 5].

Серьезный интерес к фольклору и позже к сказительству у Л. Н. Рябовой появился после того, как она услышала семейную колыбельную мамы:

> Когда я родила дочку, я, значит, приехала к маме в гости вот с ней, с маленькой. И, значит, у меня Анечка не спала — не спала, и тут мама такая говорит: «Дай я ее покачаю, отдохни, в коляске». И вот она ее стала качать и запела песню колыбельную, пинежскую. И вот с этого момента, мне было 26 лет, с этого момента у меня вообще все перевернулось. Она поет вот таким вот старинным пеньём-то вот этим, сейчас так мы не можем петь, как они-то пели ‹...› не передать словами. Вот она запела эту колыбельную, слова я уже понимала, уже всё. И вот я тоже заревела. Я прямо так четко представила, как бабушка сидит с лучиной, она же рассказывала про свою бабушку с дедушкой. Дедушка ослеп, это с маминой стороны, ее дедушка, то есть наш прадедушка, вот он ослеп рано. И вот и... у него та и работа была — вот он сидел и этих внучат в зыбке, зыбку качал и пел вот колыбельные, вот вся у него была работа. И вот мама как бы это все слышала, вот эту колыбельную она пропела, я такая говорю: «Мама, это, это... что это?» Она говорит: «Дак это бабушка с дедушкой пели.

> Колыбельная наша». Я ее просто нигде не слышала, ну, вот в этих записях вот в этих колыбельных. ‹...› теперь я ее называю «наша семейная». Моя самая любимая. Я говорю: «Мама, а ты нам пела?» Она говорит: «Как не пела-то?!» Я говорю: «А почему я не помню?» Она говорит: «Ну, Люда, я ж вам, говорю, пела, это когда вы маленькие были, откуда вы помните-то. Вот теперь пою вашим детям, вы взрослые дак». И вот с этого момента меня начал очень интересовать фольклор. Мне стало все интересно [Инф. 5].

После этого пинежская исполнительница начинает участвовать в местном фольклорном коллективе. В 2015 г. Л. Н. Рябова вместе с матерью начинает делать куклы, по образцу тех, с которыми последняя играла в детстве. Кроме кукол она также делает традиционных севернорусских коников (*коняжек*), которые мастерил ее отец.

Через некоторое время ее приглашают в музей деревенского быта в д. Засурье уже в качестве сказительницы:

> Они (туристы. — *Я. П.*), значит, потом заходят, они, конечно, так все опешили: сидит жёнка, поет колыбельную, они ж не знают, что у меня там кукла. [Смеется.] Некоторые даже думали, что я живу в этом доме [Инф. 5].

Помимо исполнения колыбельной Л. Н. Рябова рассказывала туристам сказку, пела духовный стих и показывала традиционные семейные игрушки[19]:

> Белочка-то вот эта, которая прыгает, из платка. Вот это мама, да... Вот это вот бабушка, как раз когда мама была маленькой, вот она с этой белочкой всё удивляла. Потом с этой белочкой как бы мы своим детям показывали, и сейчас как бы, ну, она живет у нас. То есть она... маминой бабушки, то есть нашей прабабушки, она 1880 года. ‹...› А той еще ее бабушка показывала, ну, вот оно, не знаю, сколько веков оно там, в общем, эта белочка вот у нас так в семье живет, очень мы ее любим [Инф. 5].

Затем Л. Н. Рябову приглашают в Архангельск, где она выступает со своими сестрами. После выступления они решают создать семейный фольклорный коллектив «Ступины девки»[20], в состав которого входили все пять сестер. Важно отметить, что до Л. Н. Рябовой в семье никто не сказывал, только ее сестра Галина Николаевна Ступина ходила в архангельский фольклорный коллектив «Радеюшка».

---

[19] Среди них наиболее популярна «прыгающая белочка», сделанная из платка. См.: [Рябова 2020].

[20] Название обусловлено местным прозвищем детей по фамилии главы семьи — *Ступин*; слово *девка* на Пинеге имело ласкательную окраску. С семейным коллективом выступают также дети сестер-участниц. См. группу в соцсети «ВКонтакте» «СТУПИНЫ ДЕВКИ Семейный фольклорный коллектив» (URL: https://vk.com/stupinydefki).

В интервью с постсказителями часто можно услышать о «заложенных», «базовых» способностях (таких как музыкальность, способность запоминать большие объемы текстов и т. д.). Рассказывая о своем возвращении домой после учебы в Сыктывкаре, Л. Н. Рябова отметила, что впервые за долгое время услышала «пинежский разговор» и тут же начала его воспроизводить:

> Я потом выходила, эту жёночку... я выходила, и давай вот поихнему разговаривать. Мама говорит: «Ну, Людка!». Просто я как бы сначала копировала ‹...› но у меня, видать, вот это все осталось, где-то там на полочке в памяти. Потом, допустим, я там к какому-то выступлению готовлюсь, и у меня вот так — бац! ‹...› [вспомнилось] вот это выраженьице, вот это вот словечко ‹...› Это просто мне уже, наверное, было дано в детстве и молодости — вот это все запоминать ‹...› вот так получилось, что я теперь рассказываю сказки [Инф. 5].

На вопрос о том, сколько времени нужно, чтобы запомнить целую сказку, она ответила: «Прочитала раз — запомнила, да еще раз прочитала, да и все» [Инф. 5].

Тексты, если они не передавались устно внутри семьи, как, например, колыбельные, Л. Н. Рябова учит наизусть, используя книжные источники. Если сказка достаточно длинная, богатая художественными приемами и деталями, а сказительница хочет сохранить все «старинные фразы», она записывает себя на диктофон и слушает:

> Вот я сама себя же записала, и сама вот так в наушниках сижу, и вот эти вот фразы, которые, допустим, я не слыхала — такие красивые, я в наушниках послушаю сама себя, запомню, потом обязательно вслух перескажу, и тогда уже все запомню надолго [Инф. 5].

Репертуар сказительницы состоит из духовных стихов, колыбельных, песен, сказок, исторических песен, побывальщин.

Учеников у Л. Н. Рябовой, как и у А. Б. Мулиин, нет, но обе выразили готовность обучать всех желающих, в особенности младшее поколение, ср.:

> ...я отобрала там девочку такую чудесную, мальчика, они уже сейчас выросли, подросли уже. И вот я им тоже сначала записала на аудио, потом, значит, я к ним, они здесь у нас, в нашей сельской школе учатся, они потом ко мне на переменке прибегали, мы с ними это еще вживую [повторяли]. И потом уже к ним, наверное, я один раз приезжала ‹...› они с этим вот выступали ‹...› Не знаю, тут надо, наверное, как-то школу подключать, ‹...› Вот я сейчас в клубе работаю ‹...› И вот я там тоже открыла кружок... учить людей сказки рассказывать. ‹...› И вот тут одна женщина такая есть, ну, она вот вылитая сказочница [Инф. 5].

> Я очень хотела бы! Я выходила с этим предложением, но как бы меня вроде бы как не очень слышат. Я бы с удовольствием кого-то научила, кому-то передала [Инф. 4].

На вопрос об обучении и усвоении текстов Л. Н. Рябова ответила:

> Ну, как сказки-то рассказывали? Вот допустим, пришла сказительница, да, вот, допустим, она там посидела ‹...› [как бабушка] Кривополенова-то Мария Дмитриевна у нас. Они ж так ходили вот и зарабатывали вот этим. Вот она тут посидела, допустим, если какой-то жёночке интересно, допустим, пришла бы в дом ко мне вот сейчас такая, да, бабушка-странница, и попросилась, допустим, сказала: «Можно ли мне, голубушка, у тя, примешь ли меня на ночлег?» Ну, я бы ей, вот как у нас говорили: «Конечно, заходи, ведь ночлега за собой не нóся. Оставайся». И вот это мы, она за ночлег, допустим, пришла, и нам вечером давай сказки рассказывать, допустим, всей семье, да — мне, мужу, детям там всем нашим. И вот. Кому это неинтересно — эта бабушка уходила дальше там в другую деревню ‹...› за это вот там ей кто-то рукавички даст, кто сухарей даст, тоже особо-то тут не было, может, шаньги дадут. Кто чего. Так вот как бы они и пропитаются, зиму-то как бы обманут, вот так вот ходят туда-сюда по домам, по деревням. И вот. Были такие жёнки, вот кому это очень интересно, дак они их оставят — она месяц у них проживет, эта бабушка. Представьте, сколько за месяц может вот этот человек рассказать всего интересного! Вот я бы тоже была бы такая бабушка. И вот, допустим, вот эта вот бабушка рассказала, допустим, да, мне, допустим, если бы я в те времена жила, пришла. Они ж все неграмотные были, они ж не записывали там это, мы сейчас на телефон можем, да, записать, а до этого мы там в тетрадку записывали, да, грамотные, а они же раньше были неграмотные, они ж просто запоминали. Вот она запом... Допустим, я от этой бабушки запомнила, но я ж все равно ведь немножко по-своему перескажу ведь, да? Где-то я че-то добавлю, где-то там другими словами скажу, вот также они же сказки-то сказывались, а не записывались. Ну и вот. Допустим, я там сказку, допустим, там где-то нашла, прочитала, но я когда ее рассказываю, я все равно ее тоже, ну, как бы смысл-то, естественно, этой сказки не теряется. Смысл-то всё то же, но где-то, может, слово я по-другому скажу, там, не прям уж буква в букву, у меня такого нет ‹...› я не знаю, почему, но все люди разные [Инф. 5].

Стратегии репрезентации постсказителей и общие черты постсказительства

Кроме вышеописанных автобиографических и профессиональных особенностей стоит также привести отдельные интересные суждения постсказителей:

1. Во время интервью все мои собеседники подчеркивали, что являются именно современными сказителями и при этом продолжают традицию как преемники исполнителей прошлых веков.

2. Эпос и другие жанры фольклора, по мнению большинства, нельзя или трудно читать, их нужно обязательно исполнять и/или слушать.

3. Одним из маркеров профессионализма постсказителя является наличие специального образования (филологического / лингвистического / музыкального).

Если постсказитель хочет исполнить наиболее полную версию былины и имеет при этом а) ограниченное количество записей с голоса сказителей прошлых лет и б) «укороченный», на его взгляд, былинный текст, — он начинает реконструировать. Используя для реконструкции разные варианты выбранной былины, он сказывает «полную» версию — напевом с имеющихся аудиозаписей. Довольно интересной особенностью представляется измерение репертуара в часах и даже минутах: «на час я могу рассказывать» [Инф. 4]; «прям сесть и без всяких вот, 50 минут — так 50 минут» [Инф. 1] и т. д.

Принципиальным и главным отличием постсказительства от традиционного является включение фигуры исполнителя в профессиональную сферу (А. А. Маточкин, А. Б. Мулиин). Сказительство постепенно встраивается в медийный дискурс и при этом своеобразно «адаптируется» постсказителями под современные реалии. Среди «адаптационных» приемов — использование музыкального сопровождения (исполнение былин под варган[21]), отсутствие специального образа (Д. Р. Парамонов), ведение тематических групп / каналов, направленных на обучение потенциальных слушателей.

Наиболее успешна в медийном поле, конечно, та модель, в которой постсказитель сам идет к своему слушателю — через концертные программы, авторский материал и др. Однако и в рамках другой модели, когда постсказители не ставят себе цели выйти в публичное пространство, формируется более или менее постоянная аудитория — посредством деятельности музеев, местной администрации, библиотек и т. д.

Н. В. Петров, сравнивая стратегии репрезентации А. А. Маточкина и молодого сказителя И. А. Чуркина (1999–2019), говорит о смысловых рядах, через которые эти стратегии выстраиваются. В случае с Маточкиным это «образование горожанина», «репрезентация русской древности» и «поиск сценического образа» [Петров 2020: 132–133]. В смысловой ряд «образование горожанина» небезосновательным кажется включение всего комплекса действий, направленного на обучение эпическим знаниям и их распространение, от записи просветительских роликов до создания сказительских школ. «Репрезентация русской древности» — пожалуй, самый важный и основополагающий смысловой ряд. Символический статус Маточкина, помимо собственно сказительского мастерства, базируется также на представлении его как ученого[22]: «филолог-лингвист», «питерский фольклорист», «автор научных работ по фольклористике», «фольклорист и этнограф», «певец и фольклорист» и т. д. Поэтому к смысловым рядам «образование горожанина» и «репрезентация русской древности»

[21] См. видео «Былинная зарисовка № 1: КОНЬ // Вщижский варган E2 +20¢» (URL: https://vkvideo.ru/video7177671_456239342).

[22] См., например, плейлист «Русский фольклор» на научно-популярном канале «НаукаPRO» (URL: https://www.youtube.com/playlist?list=PL_8xXS9VcXHzte65kq0xEF80rmUAGDipX).

стоит также добавить «экспертность сказителя», которая выстраивается как самим Маточкиным, так и приглашающей его стороной[23].

Стратегия репрезентации у Д. Р. Парамонова выстраивается через такие смысловые ряды, как «актуализация древней музыки», «поиск новых форм фольклора» и «образ сказителя-гусляра» или, по сути, «образ сказителя-музыканта», сочетающего исполнение былин с творческой карьерой инструменталиста. Аналогично авторское и традиционное сочетается в творчестве пинежской постсказительницы А. Б. Мулиин. Театрализованность и эмоциональная окраска ее выступлений способствуют созданию образа артиста, каковым она себя отчасти и считает. Для постсказителей О. А. Скобелева и Л. Н. Рябовой сказывание — дополнительная деятельность, не имеющая явных черт профессиональности. Образ О. А. Скобелева выстраивается через понятия «служение сказителя» и «преемственность культуре предков», а образ постсказительницы Л. Н. Рябовой — через «репрезентацию пинежской традиции» и «семейную преемственность».

Источники

Маточкин 2023 — [*Маточкин А. А.*] [Пост в соцсети] // Живые старины: [Группа в соцсети «ВКонтакте»]. 2023. 6 мая URL: https://vk.com/matochkin_korni?w=wall-60682672_15584.

Наблюдатель 2003 — Наблюдатель // ВГТРК. 2023. 15 мая. URL: https://smotrim.ru/video/2613629.

Рябова 2020 — [Видеозапись пользователя Людмила Рябова]. 2020 // Vk.com. URL: https://vk.com/video322126633_456239046.

Скобелев 2021 — Былины Олега Скобелева: [Включено в подкаст «Кижи вслух»]. 2021 // Яндекс.Музыка URL: https://music.yandex.ru/album/10487609/track/102142816?activeTab=about&dir=desc.

Скобелев 2022 — Былина «Вольга и Микула» — поет Олег Скобелев, Кижи, Заонежье // Заонежье: [Канал на YouTube]. 2022. 26 февр. URL: https://www.youtube.com/watch?v=NPhLSBEt-UQ.

Список информантов

Инф. 1 — Александр Александрович Маточкин, 1978 г. р., Санкт-Петербург.

Инф. 2 — Дмитрий Робертович Парамонов, 1981 г. р., пос. Вязовая Челябинской области.

Инф. 3 — Олег Александрович Скобелев, 1965 г. р., Петрозаводск.

Инф. 4 — Анна Борисовна Мулиин, 1970 г. р., Вологда.

Инф. 5 — Людмила Николаевна Рябова, 1970 г. р., с. Сура Архангельской области.

Литература

Макаров 2021 — *Макаров С. С.* «Мы — не сказители, а исполнители эпоса...»: современные рассказчики якутских олонхо о своей деятельности // Фольклор: структура, типология, семиотика. Т. 4. № 3. 2021. С. 131–147. https://doi.org/10.28995/2658-5294-2021-4-3-131-147.

[23] «Работая сказителем, я вполне работаю по специальности “фольклористика”» [Инф. 1 (переписка)].

Неклюдов 1995 — *Неклюдов С. Ю.* После фольклора // Живая старина. 1995. № 1. С. 2–4.

Петров 2020 — *Петров Н. В.* «После традиции»: «осколки» русского эпоса // «Осколки» в традиции: Коллективная монография / Сост. Е. Е. Левкиевская, Н. В. Петров, О. Б. Христофорова. М.: Неолит, 2020. С. 122–133.

Петров 2023 — *Петров Н. В.* Эпические сказители: сценарии обретения мастерства // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2023. № 4. С. 100–116. https://doi.org/10.28995/2686-72492023-4-100-116.

Путилов 1997 — *Путилов Б. М.* Эпическое сказительство: типология и этническая специфика. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1997.

References

Makarov, S. S. (2021). “My — ne skaziteli, a ispolniteli eposa...”: sovremennye rasskazchiki iakutskikh olonkho o svoei deiatel’nosti [“We are no storytellers, but the performers of the epic...”. Opinions of modern narrators of the Yakut epic about their activities]. *Fol’klor: struktura, tipologiia, semiotika, 4*(3), 131–147. https://doi.org/10.28995/2658-5294-2021-4-3-131-147. (In Russian).

Nekliudov, S. Yu. (1995). Posle fol’klora [After folklore]. *Zhivaia starina, 1995*(1), 2–4. (In Russian).

Petrov, N. V. (2020). “Posle traditsii”: “oskolki” russkogo eposa [“After tradition”: “shards” of the Russian epic]. In E. E. Levkievskaia, N. V. Petrov, & O. B. Khristoforova (Eds.). *“Oskolki” v traditsii: Kollektivnaia monografiia* (pp. 122–133). Neolit. (In Russian).

Petrov, N. V. (2023). Epicheskie skaziteli: stsenarii obreteniia masterstva [Singers of epic tales. Scenarios of gaining mastery]. *Vestnik RGGU, Ser. Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul’turologiia, 2003*(4), 100–116. https://doi.org/10.28995/2686-7249-2023-4-100-116. (In Russian).

Putilov, B. N. (1997). *Epicheskoe skazitel’stvo: tipologiia i etnicheskaia spetsifika* [Epic storytelling: Typology and ethnic specifics]. Izdatel’slaia forma “Vostochnaia literatura” RAN. (In Russian).

Информация об авторе

Яна Ивановна Павлиди
младший научный сотрудник, Лаборатория теоретической фольклористики, Школа актуальных гуманитарных исследований, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82
аспирантка, Центр типологии и семиотики фольклора, Российский государственный гуманитарный университет
Россия; 125047, Москва, Миусская пл., д. 6
✉ *augusta.pavlidi@gmail.com*

Information about the author

Yana Ivanovna Pavlidi
Junior Researcher, Center for Theoretical Folklore Studies, School for Advanced Studies in the Humanities, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82
Postgraduate Student, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities
Russia, 125047, Moscow, Miusskaya Sq., 6
✉ *augusta.pavlidi@gmail.com*

Н. В. Петров [ab]
https://orcid.org/0000-0002-2467-9535
✉ *nik.vik.petrov@gmail.com*

Ц. Б. Селеева [a]
https://orcid.org/0000-0002-3285-3038
✉ *tsagana007@mail.ru*

[a] *Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва)*
[b] *Российский государственный гуманитарный университет (Россия, Москва)*

Современные джангарчи Калмыкии: стратегии и сценарии эпического сказительства

Аннотация. В статье рассматриваются сказительские практики современных калмыцких джангарчи в условиях их адаптации к культурным, социальным и политическим трансформациям XXI в. На основе полевого исследования 2023 г. выявляется размывание традиционной для эпосоведения дихотомии «аутентичное/неаутентичное». В работе обсуждается «регрессивный принцип в теории фольклора» (А. Дандес) в дискурсах сказителей и эпосоведов, где доминируют тезисы о «забывании традиции», «исчезновении фольклора» и «неаутентичности современных исполнителей». Современные формы исполнения эпоса в Калмыкии иллюстрируют процесс интеграции традиции и новаций. Джангарчи осваивают сказительское искусство через семейное наследование, наставничество мастеров и современные ресурсы, такие как аудиозаписи, поддержку и консультацию эпосоведов. Легитимность их эпического дара обозначается двумя нарративными сценариями: «призвание певца» (мифологическая инициация) и «обучение сказителя» (под руководством мастеров или через самостоятельное изучение). Эти сценарии соотносятся с представлениями о сказителях XIX в. Советский и постсоветский период характеризуются государственной поддержкой сказительских традиций: джангарчи участвуют в конкурсах, фестивалях и культурных инициативах, получают почетные звания и награды. Таким образом, в XXI в. сказительство становится важным элементом презентации Калмыкии на региональной, российской и мировой арене, репрезентируя этничность. Кроме того, связь традиционных жанров эпоса с процессами традиционализации дискурса позволяет джангарчи занимать ключевые позиции в культурной, политической и идеологической сферах.

Ключевые слова: современное сказительство, Калмыкия, «Джангар», джангарчи, эпос, аутентичность

© Н. В. ПЕТРОВ, Ц. Б. СЕЛЕЕВА

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-93-129

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: *Петров Н. В., Селеева Ц. Б.* Современные джангарчи Калмыкии: стратегии и сценарии эпического сказительства // Шаги/Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 93–129.

Поступило 25 сентября 2024 г.; принято 19 января 2025 г.

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 1. 2025
Articles

N. V. Petrov [ab]

https://orcid.org/0000-0002-2467-9535
✉ *nik.vik.petrov@gmail.com*

Ts. B. Seleeva [a]

https://orcid.org/0000-0002-3285-3038
✉ *tsagana007@mail.ru*

[a] *The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)*
[b] *Russian State University for the Humanities (Russia, Moscow)*

Modern *jangarchi* of Kalmykia: Strategies and scenarios of epic storytelling

Abstract. This article examines the storytelling practices of contemporary Kalmyk *jangarchi* and their adaptation to the cultural, social, and political conditions of the 21st century. A 2023 field study reveals that the dichotomy of "authentic/inauthentic", prevalent in epic studies, is becoming blurred. The study discusses Alan Dundes' devolutionary premise in folklore theory. which shapes the discourse of both storytellers and epic scholars. The dominant narrative suggests that "tradition is being forgotten", "folklore is disappearing" and "modern epic singers are inauthentic". However, the forms of epic performance in the 21st century and their abundance in the Republic of Kalmykia offer rich material for studying the "laboratory" where modern storytelling art is created — from the acquisition of the gift and training of the narrator to the development of the narrator as a professional. Modern epic singing cannot be described as merely performative; *jangarchi* perform not only for external audiences but also for themselves, family, and guests. Their mastery lies not in rote memorization but in the internalization and variation of texts. The legitimacy of their epic

© N. V. PETROV, & Ts. B. SELEEVA

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-93-129

gift is articulated through two narrative frameworks: the "calling of the singer" (gift received through mythological initiation) and the "training of the storyteller" (guided by experienced *jangarchi* or through self-study using books and recordings), consistent with 19th-century traditions. The *jangarchi*'s training combines traditional approaches, such as familial inheritance and imitation of the masters, with modern methods, including the use of audio recordings and professional folklore research. Particular attention is given to state support of storytelling in the post-Soviet era: *jangarchi* actively participate in cultural policies, festivals, and competitions, receiving honorary titles and awards. Thus, modern storytelling in Kalmykia has become a key element in presenting the region and representing Kalmyk identity on regional, national, and global stages. Furthermore, the authors highlight the link between traditional epic genres and the processes of discourse traditionalization, enabling *jangarchi* to play a pivotal role in shaping national identity. The article summarizes the transformations in epic singers' practices and emphasizes their significance as a cultural and social phenomenon.

Keywords: modern storytelling, Kalmykia, *Jangar*, *jangarchi*, the epic, authenticity

Acknowledgements. The article is a part of the RANEPA state assignment research programme.

To cite this article: Petrov, N. V., & Seleeva, Ts. B. (2025). Modern *jangarchi* of Kalmykia: Strategies and scenarios of epic storytelling. *Shagi / Steps*, *11*(1), 93–129. (In Russian).

Received September 25, 2024; accepted January 19, 2025

Введение

В XXI в. во многих регионах бытования эпоса (Кыргызстан, Монголия, Россия: Якутия, Алтай, Тува, Калмыкия, Карелия) наблюдаются процессы, когда феномен сказительства под воздействием экономических, политических, информационных процессов претерпевает изменения, при этом, как правило, существенно отличаясь от традиционного. Исследователи описывают это как сценическое исполнительство: современные сказители исполняют фрагменты эпоса на сцене, на фестивалях и конкурсах, заучивают отдельные его части, в отличие от классической модели усвоения эпоса через формулы, системы формул, типические места [Лорд 1994 (1-я публ. 1960)]. Эпосоведы описывают детали исполнительских техник и изменение репертуара, но зачастую говорят об этом в риторике «утраты и возрождения» — как об угасании старой традиции и ее ренессансе [Корякина 2022; Макаров 2018; Протодьяконова 2023; Садалова 2020]. Такой принцип в теории фольклора Алан Дандес

назвал регрессивным; оспаривая его, он писал, что лишь некоторые жанры или некоторые формы жанров выходят из употребления или приобретают популярность, а время от времени создаются новые жанры [Dundes 2007: 174].

Регрессивный принцип используют многие исследователи. Дискурсивно (в работах эпосоведов) ситуация выглядит так: «традиция забывается», «фольклор исчезает», а «современные сказители неаутентичны». Формы исполнения эпоса в XXI в. и предпосылки их доминирования в ряде регионов России[1] и конкретно в Республике Калмыкия дают отличный материал для того, чтобы увидеть лабораторию, в которой создается современное сказительское искусство — от обретения дара и обучения сказителя до становления его как профессионала. При этом назвать современное сказительство лишь сценическим нельзя: певцы исполняют эпос не только для внешней аудитории, но и дома для себя, родных и гостей; не столько заучивают, сколько усваивают и варьируют тексты. Легитимность своего эпического дара они обозначают через два нарративных сценария: «призвание певца» (получение дара через мифологическую инициацию) и «обучение сказителя» (под патронажем опытных сказителей, в результате самообучения через книги или устные записи эпоса), что соответствует традиционным рассказам о сказителях XIX в. [Петров 2023: 3].

В 2023 г. эпосоведы Лаборатории теоретической фольклористики РАНХиГС (Н. В. Петров, Я. И. Павлиди, Ц. Б. Селеева) отправились в Республику Калмыкия (далее — РК), чтобы поговорить с современными исполнителями эпоса «Джангар» (*джангарчи*) 1940–1990-х годов рождения о том, как они стали сказителями, о языке эпоса, восприятии эпоса аудиторией, мастерстве, аутентичности, сценарном исполнении, — чтобы увидеть и услышать, как и зачем они поют о Джангаре. Именно благодаря разговорам со сказителями мы увидели, что теоретическая дихотомия «аутентичное/неаутентичное», характерная для исследований по эпосоведению, размывается; сказитель, многократно исполняя лишь фрагменты эпоса на сцене, дома ведет себя как классический джангарчи прошлого, обучаясь, тренируясь и совершенствуя сказительское мастерство. Таким образом, современное сказительство — это не только рынок «идентифицируемых аутентичностей», как пишет, продолжая дискуссию об аутентичности, Регина Бендикс [Bendix 1997: 3], но и легальный процесс производства новых жанровых форм, как писал об этом А. Дандес (см. выше).

Ситуация на момент 2023 г. во многом понимается сказителями как пессимистическая: они говорят, что сами калмыки не учат родной язык, аудитория не понимает эпическую лексику, учеников у них мало, а то и вовсе нет. Но нам представляется, что такие суждения обусловлены

[1] См., например, об Александре Маточкине, который представляет собой пример современного сказителя, умеющего не заучивать тексты былин, а воспроизводить их в вариантах: [Петров 2020: 133], статью Я. И. Павлиди в этом номере журнала.

по большей части все тем же регрессивным принципом в теории фольклора: в республике время от времени появляются яркие представители, которые, продолжая петь «Джангар», углубляют и расширяют исследовательское и массовое понимание калмыцкой культуры, языка, сказительского искусства (например, молодые сказители Кутлан Мукабенов и Очир Тербатаев).

В статье мы рассматриваем эволюцию искусства джангарчи от старой школы к постсоветской модели и современное состояние сказительства в Калмыкии; показываем, как традиционные модели усвоения эпического знания инкорпорируются в современные модели обучения сказительству; приводим размышления сказителей о языке, перформансе, сцене, харизме; говорим о роли джангарчи в сохранении калмыцкого языка и этнической традиции, о памяти о прошлом, а также о государственных стратегиях в отношении джангарчи, декларируемых национальной культурной политикой республики.

Материалом для исследования послужили интервью с современными сказителями-джангарчи и наблюдения, сделанные в Калмыкии в мае 2023 г.: Владимиром Каруевым (калмыцкое имя[2] — Окна Цаган Зам), Андреем Очир-Гаряевым, Баатром Манджиевым (который присутствовал на интервью со своими двумя учениками — см. ил. 1), Дорджи Нандышевым, Баатром Лиджи-Горяевым, Кутланом Мукабеновым, Очиром Тербатаевым[3]. К сожалению, нам не удалось поговорить со всеми калмыцкими джангарчи: некоторые отказались по причине крайней занятости.

Интервью проводились дома у сказителей в разных частях Калмыкии, в домах культуры и в студии звукозаписи у музыканта Руслана Дэ (Элиста) (см. ил. 2–5).

---

[2] Это имя было дано ему при рождении бабушкой; он родился в пути, когда калмыки возвращались из сибирской ссылки.

[3] Репертуар Владимира Каруева составляет ряд песен известного калмыцкого джангарчи Ээлян Овла (1857–1920) и песнь из раннего малодербетовского цикла «О Шара Гюргю», последняя (в особенности ее обширный пролог) наиболее востребована у аудитории. Репертуар старейшего джангарчи Андрея Очир-Гаряева составляют песни «Джангара», записанные от Ээлян Овла: «О победе Алого Хонгора над Мангна-ханом», «Об Алтане Чеджи», «О Саваре Тяжелоруком», «Об Але Монхуле», «О Смуглолицем Санале». Он исполняет их в манере Давы Шавалиева. В сказительском репертуаре Дорджи Нандышева — пролог и главы из цикла Ээлян Овла: «Об Алтане Чееджи», «О Смуглолицем Санале», «Об Але Монхуле»; «О женитьбе Хонгора». Баатр Манджиев наследует традицию ики-бухусовской «школы» Ээлян Овла и освоил пролог и главы «О Бадмин Улане», «Об Але Монхуле», «О Смуглолицем Санале». Джангарчи Баатр Лиджи-Горяев продолжает традицию Давы Шавалиева (1884–1959) и исполняет главу из его репертуара «О победе Алого Хонгора над Арл Манз ханом». Представитель молодого поколения Кутлан Мукабенов исполняет пролог «Джангара» и фрагменты эпоса. Очир Тербатаев изучает пролог бага-цохуровского цикла, а ранее усвоил восемь глав «Джангара» из репертуара Давы Шавалиева и Ээлян Овла.

Калмыцкое именование сказителя *Ээлян Овла* (*Овла* — имя, *Ээлян* — фамилия) здесь и далее приводится в несклоняемой форме, принятой в джангароведении.

Ил. 1. *Баатр Манджиев с учениками в Доме-музее Ээлян Овла (пос. Ики-Бухус). Фото Н. В. Петрова*

Fig. 1. *Baatr Mandzhiev with his students in the Eelyan Ovla House Museum (Iki-Bukhus). Photo by N. V. Petrov*

Ил. 2. *Дорджи Нандышев у себя дома. Фото Н. В. Петрова*

Fig. 2. *Dorji Nandyshev at home. Photo by N. V. Petrov*

Ил. 3. *Баатр Лиджи-Горяев в студии Руслана Дэ в Элисте. Фото Н. В. Петрова*

Fig. 3. *Baatr Lidzhi-Goryaev in Ruslan De's studio in Elista. Photo by N. V. Petrov*

Ил. 4. *Владимир Каруев у себя дома. Фото Н. В. Петрова*

Fig. 4. *Vladimir Karuev at home. Photo by N. V. Petrov*

Ил. 5. *Андрей Очир-Гаряев в Доме культуры (г. Лагань). Фото Н. В. Петрова*

Fig. 5. *Andrei Ochir-Garyaev in the House of Culture (Lagan). Photo by N. V. Petrov*

Джангарчи в Калмыкии: от старой школы к постсоветской модели

Эпос «Джангар», восходящий к центральноазиатской эпической общности, прошел сложный путь развития от архаических форм к классическому героическому эпосу. Циклы и сюжеты «Джангара» исследователи связывают с историей, а образ эпической Бумбайской державы — с эпохой раннего кочевого объединения монголов времен Чингисхана, государственной консолидации дербен-ойратов, возникновения Джунгарского и Калмыцкого ханств (XV–XVIII вв.) и схваток калмыков с тюркоязычными противниками в войнах XVII–XVIII вв. [Кичиков 2008; Санчиров 2004]. Истоки создания отдельных песен эпопеи, насыщенных архаическими мотивами и изобилующих демоническими персонажами, как считается, восходят к более раннему периоду, когда все ойраты представляли единый народ (середина XV — конец XVI в.). Завершающая фаза в развитии «Джангара» как «циклизованного воинского эпоса» приходится на XVII в. и произошла уже на Волге после перекочевки ойрат-калмыков из Джунгарии на Волгу [Неклюдов 2019: 243].

Песни «Джангара» передавались устно, а само освоение искусства исполнения начиналось, как правило, с раннего детства. Джангарчи выбирали талантливых учеников, которым передавали свое искусство. На раннем этапе ученики заучивали и усваивали традиционные общие схемы, сюжетную канву, составные части текста, изобразительные приемы

и средства, мелодию и манеру исполнения. К подростковому возрасту будущий сказитель уже перенимал репертуар своего учителя. Поначалу ученик исполнял «Джангар» в кругу своих сверстников, а на заключительном этапе проходил своего рода экзамен перед авторитетными знатоками и ценителями эпоса. Прошедший публичное испытание певец получал благословение от своего учителя, право называться джангарчи и заниматься профессиональной сказительской деятельностью.

Джангарчи во все времена были плотно связаны с государственными институтами: связи сказителей с ойратской и калмыцкой правящей аристократией были особенно прочными вплоть до начала XX в.: высшая знать покровительствовала искусству народных джангарчи и выступала в роли меценатов.

Ранние рукописи «Джангара» на старокалмыцкой письменности *тодо бичик*, датируемые серединой XIX в., не содержат каких-либо сведений о сказителях, от которых был зафиксирован текст. Известно, что в то время всюду еще имелись хорошие сказители, а «Джангар» исполнялся в течение нескольких дней в обычной для этого обстановке: вечерами в присутствии многочисленных слушателей [Небольсин 1852: 185].

Если в конце XIX в. в калмыцком обществе еще поддерживался интерес к исполнительскому творчеству талантливых джангарчи, то в начале XX в. этот интерес затих. Немаловажную роль в этом сыграл процесс аккультурации, вызвавший необходимость перехода калмыков-номадов с кочевого на оседлый образ жизни и повлекший коренные изменения в социальной и хозяйственной структурах общества, что привело к исчезновению многих аспектов традиционного кочевого образа жизни.

Важным событием стало открытие в 1908 г. профессором восточного факультета Санкт-Петербургского императорского университета В. Л. Котвичем и студентом Номто Очировым калмыцкого джангарчи Ээлян Овла и его репертуара — цикла из десяти глав-песен. Со второй половины XX в. цикл Ээлян Овла становится основным, репрезентативным для калмыцкой эпической традиции; развивается традиция школы этого известного сказителя, затем ее наследуют современные джангарчи[4].

Во времена Гражданской войны, в 1920-е годы тысячи калмыков в странах Европы находились в вынужденной эмиграции; рассеянные по разным странам, они тем не менее стремились сохранить свою идентичность, национальные традиции и культуру. Известно о публикациях отдельных глав-песен[5] «Джангара» в периодических изданиях калмыцкой эмиграции, встречается упоминание и об исполнении эпоса «Джангар» в эмигрантской среде [Кольдонга 2018: 121].

[4] Книжные тексты калмыцкого рапсода (опубликованные в России в начале XX в.) получили широкое распространение в монгольском мире и способствовали актуализации и новому расцвету традиций «Джангара» в том числе в среде ойратов Синьцзяна и Монголии [Неклюдов 2019: 244].

[5] В джангароведении понятия *песня* и *глава* взаимозаменяемы (в калмыцком языке эпическая песня обозначаются термином *бөлг* ‘глава’).

В советский период интерес к эпическому творчеству возрастает. Эпический сказитель и эпосы вовлекаются в государственный политико-идеологический дискурс. Начиная с середины 1930-х годов при поддержке государственной власти в СССР эпос становится одним из символов эпохи. Политическая и идеологическая конъюнктура рассматривала эпос как подлинно народное произведение (см. в связи с рассуждениями о народности и аутентичности случай с казахом Джамбулом Джабаевым, которого предъявляли советской публике как народного акына, при этом многие «переводные» песни, публиковавшиеся на русском языке под его именем, были сочинены советскими литераторами [Богданов и др. 2013]). Статус сказителя повышается, а лучшим из них, таким как Дава Шавалиев, Анджука Козаев, Мукебюн Басангов, дают престижное членство в Союзе писателей. Постановлением Совета народных комиссаров СССР в 1940 г. инициируется и отмечается во всесоюзном масштабе 500-летний юбилей «Джангара», в праздновании которого принимают участие представители всех союзных и автономных республик страны. В ознаменование юбилея проводится VIII Пленум правления Союза писателей СССР, в периодической печати страны выходят посвященные «Джангару» статьи и очерки [Санжеев 1940; Кирпотин 1940; Поппе 1940], эпос и его фрагменты издаются на калмыцком, русском и других языках народов СССР — грузинском, казахском, украинском (см.: [Алексеева, Баянова 2014: 13–14, 18–19]).

Серьезный урон традиционной калмыцкой культуре был нанесен в годы депортации и ссылки народа (1943–1957). «Депортация 1943–1944 годов нанесла страшный удар по всей культуре калмыцкого народа, в том числе — по его эпическим традициям, почти уничтожив самые условия их существования и продолжения» [Неклюдов 2019: 217]. Однако воспоминания современников свидетельствуют, что в Сибири калмыки тайно собирались послушать «Джангар», если в их среде были джангарчи.

После реабилитации и восстановления калмыцкой автономии интерес к эпическому наследию калмыков снова возрастает. Изучение «Джангара» по инициативе джангароведа А. Ш. Кичикова с 1960-х годов было включено в программы общеобразовательных школ республики и Калмыцкого государственного университета. В 1960–1980-е годы в Калмыкии еще имелись талантливые сказители. Аудиозаписи полевых материалов, собранные учеными из Калмыцкого научно-исследовательского института языка, литературы и истории, содержат исполнение как отдельных известных глав «Джангара», так и их фрагментов. В 1966 г. А. Ш. Кичиков и Н. Б. Сангаджиева записали от сказителя Насанки Балдырова ранее не фиксировавшуюся песню, усвоенную им от странствующего певца Йотуна Манджи [Кичиков 1992: 200–201][6].

[6] «О поединке Джангаровых богатырей с Догшин-Мангна-ханом». Сюжет песни контаминирован из некоторых эпизодов известной песни Ээлян Овла «О Мангна-хане» и песни раннего бага-цохуровского цикла «О Хара-Кинясе».

Известные джангарчи этого периода — прямые последователи Ээлян Овла и приверженцы его школы: Насанка Балдыров (1888–1971), Муушка Дорджиев (1889–1982), Телтя Лиджиев (1906–1970), Церен Адучиев (1919–1990), Николай Оргаев (1920–1996), Няямн Джукаев (1921–1997), Улюмджи Бадмаев (1928–2008), Канур Лиджиев (1922–1984), Михаил Манджиев (1879–1974) и др. Почти все они придерживались канона и пели в той же манере, что и Ээлян Овла. Так, Телтя Лиджиев в зрелые годы полностью знал цикл Ээлян Овла и всегда исполнял песни «Джангара» в том порядке, в каком он их выучил от сказителя-предшественника. Муушка Дорджиев знал варианты ко всем песням из репертуара Ээлян Овла, к двум песням Мукебюна Басангова и к двум песням ранних записей XIX в.

Обучение джангарчи проходило внутри семьи и рода, где складывалась определенная линия передачи знания и преемственности сказителей. Например, Окон Шараев с семи лет обучался у Ээлян Овла искусству исполнения героических песен из его репертуара, позже он передал свое эпическое знание Окону Бадмаеву, а последний — Телтя Лиджиеву. Улюмджи Бадмаев первые знания в области эпоса получил в раннем детстве от своего дяди Мангута Шовгорова, жившего в соседнем селе. Няямн Джукаев, будучи племянником известного джангарчи Давы Шавалиева, усвоил репертуар дяди.

Государство в 1960–1980-е годы отвело джангарчи важную роль в секторе культурно-просветительской деятельности: они участвовали в концертах, конкурсах, выступали в сельских клубах, на телевидении и радио, перед учащимися местных школ, на празднествах. Проводились конкурсы джангарчи; сказители получали многочисленные грамоты и медали от Министерства культуры Калмыкии. Так, в 1980-е годы Няямн Джукаев удостоился почетного звания «Заслуженный деятель культуры Калмыцкой АССР». Работая трактористами, в животноводстве, разнорабочими, на рыбном промысле, в свободное время джангарчи занимались творчеством, усваивали тексты, выступали перед аудиторией.

В 1990 г. решением ЦК КПСС на всесоюзном уровне отмечался 550-летний юбилей эпоса «Джангар». К нему было приурочено проведение Дней литературы и искусства Калмыцкой АССР в Москве и мероприятий по линии Союза писателей СССР, Академии наук СССР. В рамках развития контактов советских нацменьшинств с гражданами других государств в юбилейные дни республику впервые посетили делегации калмыков-эмигрантов из Европы и США, ойраты Монгольской Народной Республики и Китая. В международной научной конференции «“Джангар” и проблемы эпического творчества» (1990, Калмыцкий институт общественных наук АН СССР, Элиста) приняли участие ведущие отечественные и зарубежные ученые. В это время фокус всеобщего внимания обращается к сказителям-джангарчи: они выступают на различных площадках, участвуют в теле- и радиопередачах.

Юбилей «Джангара» послужил своего рода катализатором национального возрождения и совпал с принятием в 1990 г. декларации о государствен-

ном суверенитете автономных республик, дававшей полномочия для реализации программ в сфере национальной и религиозной политики. 23 сентября 1996 г. был издан указ президента РК К. Н. Илюмжинова «О государственной поддержке изучения и освоения калмыцкого народного эпоса “Джангар”», правительством республики 21 апреля 1997 г. была утверждена республиканская целевая программа «Джангар» по сохранению и популяризации памятника (сроки реализации — 1997–2001 гг.) и создан республиканский совет по принятию мер в этой области. С целью возрождения традиций, обычаев и национальных видов спорта на протяжение ряда лет проводилась республиканская Джангариада (1997–2003, 2005, 2007, 2009, 2012); в настоящее время Джангариада как праздник калмыцкой культуры и спорта организуется калмыцким землячеством в Москве (2018, 2020, 2022). В 2022 г. «Джангар» был включен в Антологию народной культуры как объект нематериального культурного наследия народов Российской Федерации, а также в список из ста книг, рекомендованных Министерством образования и науки РФ школьникам для самостоятельного чтения.

Важной наградой, легитимирующей социальный статус сказителя, является почетное звание «Народный джангарчи». Впервые оно было учреждено в канун 500-летнего юбилея «Джангара». По архивным данным, в 1940 г. правление Союза советских писателей Калмыкии ходатайствовало перед Советом народных комиссаров Калмыцкой АССР о присвоении этого звания за выдающиеся заслуги перед калмыцким народом в области популяризации эпоса «Джангар» Мукебюну Басангову, Джугульджану Джанахаеву и Даве Шавалиеву; звание было присвоено им в дни юбилейных торжеств[7]. В 1990 г. звания «Народный джангарчи КАССР» удостоился сказитель Владимир Каруев. Почетное звание «Народный джангарчи Республики Калмыкия» было институционально закреплено в законе, принятом Народным Хуралом РК в 2015 г. Оно «присваивается выдающимся исполнителям народного эпоса “Джангар” за особые заслуги в сохранении и развитии калмыцкого фольклора, способствующим своим творчеством обогащению духовной жизни народа, получившим широкое признание общественности и профессионального сообщества» [Закон 2015]. Учреждены соответствующие званию медаль и удостоверение. В 2017 г. этим званием был удостоен Андрей Очир-Гаряев, а в 2021 г. — Баатр Манджиев.

В постсоветский период исполнение «Джангара» оказывается широко востребованным в сфере культуры республики. Выступления сказителей организуют Министерство культуры РК, Республиканский Дом народного творчества (РДНТ), районные отделы культуры и ДК:

> Выступаю там, куда пригласят. Аудитории разные. «Гимн тюльпана» был — кетченеровский (т. е. в пос. Кетченер. — *Н. П., Ц. С.*) праздник, — туда приглашали. В Элисту, когда востоковеды приезжают, туда приглашают. И Министерство культуры приглашает, и районное ДК, отдел культуры [НДБ].

[7] Национальный архив Республики Калмыкия. Ф. Р-131. Оп. 1. Д. 785.

С 2005 г. в РДНТ при поддержке Министерства культуры РФ в Калмыкии проводится международный фестиваль сказителей «Эпосы народов мира на земле потомков Джангара» (2005, 2007, 2009, 2011, 2013, 2015, 2017, 2022). Основные цели проекта — сохранение института сказительства, популяризация традиционной культуры народов России, укрепление межнационального и международного сотрудничества в этом направлении. В фестивале участвуют сказители, ученые-фольклористы и работники сферы культуры из различных регионов Российской Федерации, ближнего и дальнего зарубежья. Для джангарчи участие в фестивале является стимулом для совершенствования исполнительского мастерства, способствует творческому общению со сказителями из других регионов.

В поле концертной деятельности джангарчи представляют свой район либо республику в целом на конкурсах и фестивалях, проводящихся в России (например, в Якутии и Карелии) и за рубежом (в Кыргызстане, Монголии, Китае). Так, джангарчи Владимира Каруева приглашают выступить во Франции, Мексике, Монголии, Китае и др. В составе самодеятельных и профессиональных коллективов «Джангар», «Эрдм», «Лотос» джангарчи Баатр Манджиев представлял Калмыкию на международных фестивалях фольклора, проходивших во Франции, Голландии, Испании, Китае, Монголии. Через «Джангар» (как культурное достояние, общенациональный символ) и творчество сказителей республиканские власти презентуют Калмыкию стране и миру на престижных форумах, фестивалях и выставках: Международном экономическом форуме в Санкт-Петербурге (2024), выставке «Россия» на ВДНХ в Москве (2024) и т. д.

Особенно важно для калмыцких сказителей их признание в Монголии. В 2017 г. Владимир Каруев, Андрей Очир-Гаряев, Баатр Лиджи-Горяев, Дорджи Нандышев, Баатр Манджиев снялись в масштабном международном проекте Национального телевидения Монголии (MNB) «“Джангар” — Великая Небесная Колесница», презентовавшем творчество джангарчи Монголии, Калмыкии и Синьцзяна. Владимир Каруев известен за рубежом (в Европе и Азии) под именем Окна Цаган Зам (см. примеч. 2), но особо значим его статус в Монголии. В 2011 г. джангарчи удостоился высшей награды Монголии — ордена Полярной Звезды, которым его наградил во время визита в Калмыкию президент Монголии Цахиагийн Элбергдоржд. Президент (2017–2021) Халтмаайгин Баттулга несколько раз приглашал сказителя для бесед и советов. На одной из встреч президент пригласил сказителя принять участие в статусном телевизионном проекте «Сто знаменитых монголов мира». Сегодня Каруев является единственным калмыком, удостоившимся чести участвовать в этом проекте.

Сама характеристика человека как джангарчи, исполнителя «Джангара», воспринимается как знак признания его мастерства и, следовательно, особого статуса:

> Когда кто-то говорит: «Баатр — джангарчи», то я ощущаю в их словах, что [если] я исполняю «Джангар», это повышает мой авторитет в его глазах [ЛБС].

Авторитет в обществе и восприятие окружающими джангарчи как мудреца, хранителя духовного наследия предков, советника представителей правящих элит (как это было ранее) дает возможность сказителям интегрироваться в политические процессы и в некоторой степени влиять на них. Так, Владимир Каруев был советником президента РК Кирсана Илюмжинова по вопросам национальной идеологии; с 2019 г. он является советником главы Калмыкии Б. С. Хасикова.

Повышению авторитета калмыцких сказителей, а также дальнейшему творческому развитию и усвоению новых песней «Джангара» способствует признание их заслуг республиканскими и федеральными властями. За вклад в сохранение национальной культуры, калмыцкого языка и эпической традиции ряд джангарчи удостоились государственных наград: Владимиру Каруеву присвоены звание «Почетный гражданин Республики Калмыкия» (2022) и республиканская премия «Олна төлә» («Общественное признание», 2022); Баатр Манджиев является лауреатом премии Правительства РФ «Душа России», он заслуженный работник Республики Калмыкия; Кутлан Мукабенов имеет звание «Заслуженный артист Республики Калмыкия»; Дмитрий Шараев и Баатр Лиджи-Горяев — лауреаты премии «Олна төлә» (2022).

> Премия «Олна төлә», она для меня более значимая, чем «Народный джангарчи». Я считаю, что я ее заслужил. Она меня стимулирует. Я считаю, что я пропагандист языка. Когда дают слово, я говорю на калмыцком языке. Калмыцкий язык не исчез еще, он жив, есть носители, это важно. Мы должны подать пример. Если не мы, тогда кто? [ЛБС].

В рамках всероссийского проекта «Цвет нации» (цикл документальных фильмов, посвященный ярким представителям разных народов России) в 2022 г. был снят фильм о джангарчи Дорджи Нандышеве (режиссер Андрей Гаранин).

Изучение «Джангара» включено в обязательную государственную программу. В целях популяризации эпоса в среде молодежи с 2000-х годов Министерством образования РК проводится республиканская олимпиада школьников по предметам региональной компетенции, куда включены две секции по «Джангару»: секция исполнителей и секция исследователей. С сентября 2024 г. в республике начал работу образовательный проект «Центр изучения героического эпоса “Джангар” для школьников», реализуемый АНО «Центр социальных инициатив “Лотос Калмыкия”» — победителем конкурса субсидий некоммерческим неправительственным организациям, участвующим в развитии институтов гражданского общества на территории РК. Преподавателями центра являются специалисты-джангароведы, а мастер-классы школьникам дают известные джангарчи — Баатр Манджиев, Дмитрий Шараев, Кутлан Мукабенов, Очир Тербатаев.

Определенным стимулом для поддержания и развития сказительской традиции в Калмыкии является также следующее: в последнее десяти-

летие в публичном поле республики высказываются опасения о том, что заявка на включение «Джангара» в список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО будет подана от Китая либо совместно от Китая и Монголии, где проживают ойраты, которым также известен этот эпос. Калмыцкая сторона настаивает на том, что «Джангар» по праву должен быть признан наследием как Китая и Монголии, так и калмыков России. Опасения гражданских и общественных активистов небезосновательны: для мирового сообщества неочевиден приоритет России как основной территории, на которой «Джангар» был открыт, бытует и изучается. Однако Россией не была ратифицирована конвенция ЮНЕСКО (культурной организации ООН) о нематериальном наследии. В настоящее время в Списке нематериального культурного наследия человечества, нуждающегося в срочной охране со стороны международного сообщества, Россия представлена всего двумя позициями — «Культурное пространство и устное творчество семейских [староверов Забайкалья]» и «Якутский героический эпос олонхо».

Таким образом, современное сказительство в Калмыкии в XXI в. становится элементом презентации региона и репрезентации калмыцкой идентичности на региональной, российской и мировой сценах (ср. [Bendix 1997: 20]).

Обретение сказительского дара: мифологическая инициация

Несмотря на превалирование рациональных практик обучения сказительству, современные джангарчи могут рассказывать о получении сказительского дара путем мифологической инициации. Тюрко-монгольские и сибирские эпосы «предполагают наличие духов сказаний и эпических героев, которым, как считается, и принадлежит эпос. Они регламентируют как получение дара, так и правила исполнения эпоса, поведение сказителя и аудитории» [Петров 2023: 102]. В традиции поддерживались представления о сверхъестественной природе сказительского дара: «У сказителей сохранились шаманские убеждения о существовании незримых властителей поэзии и искусства. Они верят в свое избранничество и имеют собственных духов-покровителей» [Путилов 1997: 61]. Духи-покровители могут являться неофитам во снах в различных образах (животных, старцев, божеств, героев-богатырей, предков). Одному из наших рассказчиков — будущему сказителю Владимиру Каруеву — во сне явился белобородый старец:

> Снится сон, как будто огромное количество людей. Я стою, исполняю эпос, а не могу разглядеть лица, но мне так комфортно, так хорошо. И вдруг когда я завершаю, из толпы выходит белый дедушка, весь седой, со слезами на глазах он несет в граненом стакане водку, и почему-то я пью водку, просыпаюсь. Затем следующий сон. Это, значит, какие-то небоскребы... Небоскребы, в небо упирающиеся, какие-то театры. ‹...› И опять там произошла встреча с

> дедушкой. Спросил: «Ты кто?» Говорит: «Откуда ты, кто такой?». Я говорю: «Я из Калмыкии, — на калмыцком ему объясняю. — Би хальмг, Хальмгас ирүв (Я калмык, из Калмыкии приехал. — *Пер. Ц. Б. Селеевой*)». Он говорит: «А, да-да. Да-да-да, вспомнил, когда ты учился в девятом классе, я тебя раз видел, а сейчас признал тебя. Тогда помню». И он мне дает две вещи и говорит: «Никому не показывай». Тихо уходя, что-то он говорит [КВО].

Второй сон приснился В. О. Каруеву в 30 лет, на тот момент он закончил инженерно-строительный институт и работал прорабом-инженером. Первый же сон он увидел в возрасте 16 лет, когда он почувствовал тягу к освоению эпоса:

> А у нас как раз программа родной литературы ‹...› Я взахлеб буквально три песни, значит, заучил. Ага, пришел в класс: «Эрднин экн цагт / Эн олн бурхдын... (Это было в драгоценное начальное время, / Когда вера бурханов... — *Пер. Ц. Б. Селеевой*)», а учительница говорит: «Садись, пять, молодец». ‹...› Я так подумал, что я с 16 лет должен был исполнять [КВО].

Полученные Каруевым во сне от старца-покровителя дары (водка и «две ценные вещи») — символические знаки избранничества и предназначения стать джангарчи. Типологические параллели к сюжету сна обнаруживаются у народов Средней Азии. Так, согласно казахскому преданию, тот, кто станет акыном, узнаёт об этом из сна, в котором является неизвестный старик или знаменитый акын; у киргизских сказителей идея избранничества связана с особенной ролью Манаса и его соратников [Путилов 1997: 61], которые во сне всыпают в рот сказителю зерна проса (каждое зерно воспринимается как сказание[8]), после чего сказитель начинает исполнять «Джангар».

Молодому джангарчи Очиру Тербатаеву, когда тот еще знакомился с эпосом, приснился сон, в котором он получил советы и наставления от Джангара и джангарчи прошлого:

> Мне приснился сам Джангар, я знал, что это Джангар, но я его не видел: я сидел вот так вот на коленях — вот так вот, справа от меня сидели какие-то люди в калмыцкой одежде, в бешметах, но я почему-то понял, что это джангарчи. Все было залито белым светом, и они мне говорят: «Не поднимай голову, не поднимай голову», — я даже не помню, на каком языке они это говорили, я просто... как-то воспринималось: «Не поднимай голову». Вот, и передо мной точно кто-то был, кто-то большой и весь из белого света, и вот мне говорил: «Ты так делай, вот ты так не делай, вот ты так делай, так делай», — а мне было так страшно, что я все забыл, что мне говорили, но почему-то у меня было ощущение, что

[8] «Зерна были джомоками-сказаниями. Он много их всыпал в меня», — говорит сказитель. После болезни он начинает рассказывать эпос для себя, а затем «при большом стечении народа» [Кыдырбаева 1984: 113–114]

> я — это Бор Мангна — там есть коневод. Я не знаю, почему. ‹...› А джангарчи — я запомнил только одно лицо, и почему-то мне показалось вот: есть книжка про джангарчи Николая Биткеева, да, и там есть такая то ли это фотография, то ли это портрет, нарисованный карандашом, непонятно, — джангарчи Бадмин Менкенасун. Почему-то мне показалось, что он сидел прям справа от меня и говорит: «Ты так не делай, ты голову не поднимай, смотри!» [ТОС].

В традиции сказители считаются избранниками божеств и духов, а пробуждение сказительского дара связывается с контактами с духами во сне. «Никто не в силах объяснить, откуда этот дар, как входит он в человека, почему так мучает и радует его, каким образом обнаруживается и властно требует реализации» [Путилов 1997: 51]. О пограничном состоянии и одержимости в период «инициации» рассказывает и современный джангарчи:

> Когда начал учить, вот тогда началась бессонница, еще что-то, всякие проблемы, вот такие вот, личного характера, и в личной жизни тоже все не ладилось вот. Начал я учить: из-за текста я не мог спать и все остальное, не мог ни о чем думать: надо мне уроки вести, допустим, танцы преподавать, а я думаю о «Джангаре» [ТОС].

Избранник осознаёт неизбежность стать певцом-сказителем и начинает учиться, стремясь овладеть сказительским мастерством. «Сказительские нарративы, использующие сценарную схему “призвание”, могут легитимизировать его становление как сказителя в результате длительного обучения» [Петров 2023: 107]. При этом он может опасаться, что духи-покровители подвергнут его тяжким испытаниям. Сценарий обретения неофитом сказительского дара в целом сходен с шаманской традицией, когда духи являются человеку и призывают его стать шаманом: «В момент призывания духи предков сходят и давят шаманской силой на будущего шамана, который обычно заболевает, терпит физические и душевные мучения» [Потапов 1991: 57].

Обучение сказительству и преемственность традиций

Дихотомия К. В. Чистова, выделившего два типа коммуникации (контактный и технический), позволила ему отделить аутентичный фольклор от нефольклора (литературы) [Чистов 2005]. Эти типы отличаются друг от друга механизмом осуществления коммуникации. Коммуникация контактного (или естественного) типа осуществляется при помощи естественных средств (звучащее слово, мимика, жест и др.) в условиях живого контакта исполнителя и слушателя и состоит из актов исполнения, восприятия, запоминания и т. д. В совокупности они образуют механизм традиции — превращение индивидуального творческого акта в коллективный. В условиях коммуникации технического типа происходит переход от первичной знаковой системы (речь) ко вторичной (письменность), в

процессе которого гасятся все внетекстовые элементы, утрачивается возможность живого варьирования текста. С фиксацией происходит окостенение текста, но вместе с тем и его сохранение. В современной традиции, говоря словами Чистова, наблюдаются ослабление, а иногда и утрата роли контактной коммуникации и усиление роли технической. Будучи основным источником, книга (или аудиозапись) позволяет поддержать традицию современных джангарчи.

В интервью джангарчи рассказывают и о первом, и о втором типе коммуникации. Старшее поколение сказителей в разговорах об особой атмосфере ориентируется на авторитет «стариков», которые знали язык и до которых надо «дотягиваться»:

> Я в пять-шесть лет услышал «Джангар». И старики тогда были, которые интересовались этим, настоящие старики, которые пережили Сибирь, которые не были грамотные, но прекрасно знали свой язык, легенды, сказания, они могли составить на эти темы разговоры. ‹...› Вот мы жили, мы захватили то прекрасное время. Хотя учились при лампах, но были удивительные представители старшего поколения [КВО].

> Мы вот со стариками ездили, мы же всегда слушали их, стариков, — они пели «Джангар», а мы как-то придерживались, что нам до них, конечно, далеко, но со временем надо нам подтягиваться ‹...› Сейчас их нету-то. Вот... Адучиев Церен был. И потом уже мы пошли, вот с ним вместе выезжали, слушали [МБК].

Вероятно, рассуждения К. В. Чистова не всегда релевантны для понимания того, как происходит приобщение к эпосу у современных джангарчи. Выбирая себе «голос», или релевантную модель исполнения через медиатор (аудиозапись), они эмоционально взаимодействуют со сказителем прошлого. Знакомство с эпосом происходит не только через прослушивание исполнения известных сказителей на аудиозаписях, но и через школьную программу – уроки родной литературы, в рамках которой изучается эпос (7–9-й классы), а также через участие в конкурсах, посвященных «Джангару». Сначала сказитель выучивает/усваивает отрывок эпоса и несколько раз исполняет его в рамках сценического перформанса, при этом важными оказываются родственные связи исполнителя и сказителя, на которого тот ориентируется, выбирая эпос для исполнения:

> Когда учился в шестом классе, был конкурс «Җаңһрин ачнр» республиканский, переводится «Потомки Джангара», «Внуки Джангара». От Яшалтинского района мы участвовали. Я тогда учился в селе Эсто-Алтай. ‹...› Вот, и ставили сценку, всем понравилось, мы заняли третье место. Но и помимо этого в рамках этого конкурса был еще отдельно конкурс исполнения «Джангара». Мама меня подготовила тогда, я выучил небольшой отрывок джангарчи Джукаева Няямна. Он внучатый племянник по материнской линии Давы Шавалиева и его ученик. А дело в том,

> что он был с моим дедушкой по материнской линии — они были друзья. Вот, он часто приезжал, и мама один раз его записала на магнитофон, и вот этот отрывок я выучил. Приехал, его исполнил, правда, никакое место мне не дали [ТОС].

В определенный момент к будущему сказителю приходит желание не только слушать, но и петь эпические песни (сначала в одиночестве, а потом на публике, согласно модели М. Пэрри и А. Лорда):

> А потом, значит, прошло время, и «Джангар», он как-то притягивал, что ли, обращал внимание... Я исполнял с детства, исполнял отрывки, но это в одиночестве, в одиночку [КВО].

> Потом где-то на протяжении года-двух на свадьбах у родственников я пел этот свой отрывок, а потом уже забросил. Когда появились только телефоны с музыкой, первая запись, которая у меня была, это запись Давы Шавалиева и Ээлян Овла. Запись Ээлян Овла — ее плохо разобрать, и она не слышна была, но все равно мне надо, чтобы она была на телефоне, и все! И вот она кочевала с одного телефона на другой, на другой, на другой, и до сих пор на телефоне. Я не знаю, просто захотелось учить [ТОС].

Увлечению эпосом может способствовать сближение со сказителем старшего поколения. С Андреем Очир-Гаряевым это произошло в довольно зрелом возрасте, в 50 лет, во время неоднократных бесед с земляком, сказителем Саккой Басанговым, уговаривавшим его обучиться «Джангару». Сказитель делился собственным опытом, рассказывая о том, что раньше выходили в поле, отойдя друг от друга на расстояние 50 метров, каждый пел свою песню, а некоторые во время пения приклонялись к земле, и как будто земля им подсказывала, как исполнять [ОАБ].

Пробуждение интереса к познанию «Джангара» в зрелом возрасте связано с осмыслением своей этнической идентичности. Для 20-летнего Баатра Лиджи-Горяева интерес к родному языку и его сохранению стали в свое время стимулами заняться постижением «древнего языка» эпоса:

> А потом уже в 20-летнем возрасте, когда пришел из армии. У меня просто была такая обида за язык. Я уже понимал, что мой народ, он теряет язык. Я не думал тогда о «Джангаре» абсолютно. Я думал о языке, что мы теряем язык. И вот эта обида меня подвигла заняться более углубленно языком. Но, естественно, а любой человек, когда он занимается проблемой языка, он в первую очередь будет изучать фольклор, то есть сказки, пословицы. И, естественно, он в конце концов приходит к «Джангару», потому что сразу к «Джангару» тяжело, потому что это настолько древний язык, это сложно. Его там два-три раза прочитать, «Джангар», этого недостаточно. «Джангар» надо изучать. ‹...› И поэтому начал я заниматься этой проблемой языка, и я потихоньку пришел к «Джангару». Именно просто читать. Ни с той целью, чтобы там стать [сказителем]. У меня таких мыслей не было. Просто углу-

> бить знания своего языка, я пришел к «Джангару». Я его читал. Было очень непонятно. И потихоньку его изучал, изучал [ЛБС].

Следуя совету авторитетного педагога К. Д. Убушиевой, Баатр Манджиев посчитал своим личным долгом стать продолжателем традиции выдающегося джангарчи Ээлян Овла, к роду которого он принадлежал [МБК]. Дорджи Нандышев, осознав историческую и культурную ценность «Джангара» для калмыцкого народа, стал изучать эпос и пришел к выводу, что для его исполнения надо «дорасти» ментально, духовно и личностно:

> Человек должен осознать, что ему Бог дал больше всех возможностей исполнять «Джангар». ‹...› Мне говорят — чтобы стать джангарчи, надо увидеть сон. Я говорю — у меня такого нет, я просто петь начал. Но то, что я даже мелодию позабытую вспомнил, то, что дается мне легко тексты учить. Это уже меня подталкивает. Дает толчки. К тому, чтобы я исполнял. Потребность нужна. Определенные обстоятельства нужны — заучивать большие тексты, знать родной язык. Самому иметь личные черты характера, чтобы исполнять «Джангар» [НДБ].

В практики калмыцких сказителей книга входит с начала XX в. Вначале она играет определенную роль пополнении сказительского репертуара, а к концу XX в. контактный способ усвоения эпоса меняется на технический. Вместе с переформатированием канала трансмиссии текстов, когда на смену живой традиции передачи «из уст в уста» приходит фиксированный книжный источник, происходят закономерные изменения в самой эпической традиции. Идея фиксированного текста, по мнению А. Лорда, означает приход поколения «сказителей», которые воспроизводят песню, а не воссоздают ее [Лорд 1994: 156], хотя, как показывают наши материалы, это дискуссионно: книга, аудиозапись, видеозапись эпоса — полноценный агент взаимодействия, необходимый при передаче традиции в эпоху технического типа коммуникации. Это позволяет скорректировать тезис Френсиса Ли Атли о том, что фольклористы теряют объект своего исследования, если не занимаются только передающейся из уст в уста традицией [Utley 1961: 204].

Репертуар современных сказителей-джангарчи практически полностью восходит к книжному источнику. Например, Баатр Лиджи-Горяев на этапе обучения сначала усвоил отрывок, исполняемый сказителем Няямном Джукаевым (калм. Джукан Няямн), но затем решил выучить главу эпоса полностью и занялся ее поисками по книжным источникам:

> В конце концов мне попалась книга «“Джангар”, Дава Шавалиев», автор Василий Церенов[9]. И в этой книге, я почитал эту книгу. Там были опубликованы все главы из репертуара Давы Шавалиева. ‹...› И здесь была глава, которую я сейчас исполняю [ЛБС].

[9] На самом деле книга называется «Джангарчи Дава Шавалиев». — *Примеч. ред.*

Однако во время обучения тексты могут корректироваться и адаптироваться джангарчи, поэтому содержат некоторые расхождения с книжным оригиналом:

> Вот там в книжном тексте, конечно, есть нюансы, которые иногда приходится переставлять местами ‹...›, которые надо добавлять туда в книжное... иногда карандашом, ручкой поправляешь [МБК].

Современные сказители усваивают текст из книжного источника, но приемы и техники обучения остаются прежними, к примеру, заучивание текста не полностью, а смысловыми блоками:

> Учил отрывками. Отрывками прочитал и выучил, потом следующий. А потом оно как-то само. Там же общие места есть, которые повторяются, и как-то легко, совсем легко [НДБ].

Певец не заучивает цельный текст, а запоминает последовательность событий и усваивает «общие места» — «богатырский пир», «снаряжение коня и богатыря», «богатырский поединок» и т. п.:

> Начал учить я эту версию неправильно: я начал просто брать и учить, и все. Потом взял маленькую главу, в которой есть такие типические места, как «герой собирается в путь», как «бег скакуна», вот, определенные сцены битв, вот, и уже потихонечку-потихонечку из этого мне стало уже легче учить [ТОС].

Процесс усвоения текста неотделим от исполнения, он осуществляется параллельно, когда в процессе обучения начинающий сказитель воспроизводит фрагменты услышанного. Манера исполнения усваивается путем подражания. Раньше для этого необходимо было присутствовать на «сеансах сказительства». Современные джангарчи, прежде чем определиться с исполнительской манерой, прослушивают и изучают многочисленные записи сказителей прошлого:

> Я начал слушать непосредственно записи уже. Я слушал исполнение Давы Шавалиева, Джукан Няямн джангарчи [ЛБС].

> Я слушал всех: Оргаева, старики, которые раньше были. Я их слушал. Там еще были Няямн Джукаев, Церен Адучиев [ОАБ].

По манере исполнения и напеву можно распознать принадлежность сказителя к той или иной местной традиции или «школе». Современные джангарчи владеют разными стилями исполнения, но определенно существуют приверженцы «школ» двух выдающихся сказителей прошлого — Ээлян Овла и Давы Шавалиева.

Аудио- и видеозаписи исполнения эпоса сказителей прошлого размещены в широком доступе, что позволяет начинающим певцам пробовать различные стили и направления. Джангарчи свойственна индивидуальная манера, несмотря на общий стиль. Аккомпанементом служит игра на

домбре, однако инструментальное сопровождение необязательно. В современной традиции наблюдается смешение стилей и репертуаров: например, Андрей Очир-Гаряев исполняет песни из репертуара Ээлян Овла в стиле Давы Шавалиева.

В манере Ээлян Овла из ики-бухусовского рода исполняют эпос джангарчи, относящиеся к этнической группе дербетов. Владимир Каруев (бага-дервюд, из рода ики-бухус, баатут), Баатр Манджиев (бага-дервюд, из рода ики-бухус, баатут), Дорджи Нандышев (бага-дервюд, из рода зёд) и Кутлан Мукабенов (бага-дервюд, из рода ики-бухус). Как известно, Ээлян Овла исполнял эпос напевно, речитативом, без инструментального сопровождения. Его классический стиль усвоил Владимир Каруев. Баатр Манджиев видоизменил манеру знаменитого джангарчи — он ускорил темп исполнения и дал домбровое сопровождение. Дорджи Нандышев придерживается напевной манеры Ээлян Овла, мелодию он перенял от матери, усвоившей ее у джангарчи из их рода:

> Я сначала пел без домбры. Но Евдокия Эрендженовна[10] говорит, что настоящий джангарчи должен исполнять только под аккомпанемент. И вот пришлось мне. Мать моя исполняла, хорошая домбристка была. Братья все исполняли, а я даже не брал, знал мелодию «Джангара». И вот в 50 лет я начал вспоминать эту мелодию. И вот этот вариант нашего рода зёд начал исполнять. А я исполняю именно так, раз так исполняла моя мать, я исполняю. ‹...› В нашем роду зёдовском был исполнитель, мама запомнила, как он исполнял, и воспроизвела [НДБ].

Исполнительскую традицию Давы Шавалиева из ики-цохуровского рода продолжают джангарчи Андрей Очир-Гаряев (торгуд, из рода багацаатн), Баатр Лиджи-Горяев (торгуд, из рода эркетен, хо-меркит), Дмитрий Шараев (торгуд, из рода ики-цоохр, дерямн), Очир Тербатаев (торгуд, из рода эркетен). Этот стиль отличается музыкальностью, слитностью мелодии и содержания текста. Сохранилась аудиозапись Давы Шавалиева, по которой современные джангарчи учатся, усваивая манеру пения. Например, Баатр Лиджи-Горяев выучил главу из репертуара Шавалиева, перенял его стиль и манеру:

> Мне просто понравился стиль Шавалиева. Именно вот Шавалиев, и его племянник Джукан Няямн тоже исполнял. Мне понравился вот этот стиль. Я не знаю почему, но мне понравился, речитатив там этот, язык прям этот. Допустим, шавалиевский стиль, очень тяжело его играть под аккомпанемент, хотя я сам играю на домбре, там нет размера. В конце концов я начал пробовать. ‹...› Дело в том, что тот же Дава Шавалиев, его учитель был Чапура Бадм. И вот когда Шавалиев взял текст у Чапура Бадм, а мелодию взял еще у кого-то, — он мог тоже исполнять. Я взял смелость и исполнил так. Самое главное — я текст оставил

[10] Фольклорист, доктор филологических наук Е. Э. Хабунова.

> прежним. И мы должны придерживаться строго тексту. Самое главное, что текста придержался. Хотя я, когда исполняю «Джангар», все говорят — это шавалиевский стиль [ЛБС].

Молодой джангарчи Очир Тербатаев вначале самостоятельно обучался горловому пению, но, прослушав старые записи эпоса, пришел к убеждению, что исполнять его следует в традиционном стиле (не горловым пением, а речитативом). В приведенном ниже фрагменте интервью интересно и то, что запоминание происходит благодаря мелодии, напеву, а не книжному тексту:

> Прослушав разные записи, пришел к выводу, что надо исполнять в традиционном стиле, вот так, своим голосом, неважно как. Хотя я стеснялся, хотел бросить, потом опять начинал, опять хотел бросить, опять начинал, но тем не менее все равно, суть ведь... Это всего лишь напев мелодии, она нужна; во-первых, исполнителю хорошо: по мелодии учить легко, особенно вот эти типические места, ты запоминаешь, где ты берешь начало мелодии, где у тебя середина, вторая часть, допустим, и третья часть, если это трехчастная мелодия или двухчастная мелодия, во-первых. Во-вторых, слушателю легко воспринимать через напев. А суть все равно в словах, в тексте, вот [ТОС].

Во время интервью Очир Тербатаев продемонстрировал нам владение различными исполнительскими манерами и поделился своими наблюдениями о том, что стиль Ээлян Овла наиболее популярен и имеет мелодические варианты у продолжателей традиции (Канура Лиджиева, Церена Адучиева и др). Преимущество данного стиля заключается в том, что эпический текст легко ложится на мелодию и ясно воспроизводится. При этом Тербатаеву импонирует стиль и репертуар Давы Шавалиева, а сейчас этим стилем он пробует исполнять пролог бага-цохуровского цикла.

Развитие и совершенствование навыков джангарчи не ограничивается этапом обучения, оно продолжается всю творческую жизнь и обусловлено его стремлением перенимать опыт других сказителей, улучшать техники исполнения, пополнять и расширять собственный репертуар. Вначале в арсенале джангарчи лишь небольшая глава или ее фрагменты, со временем репертуар расширяется до нескольких глав.

Как считается, чтобы стать хорошим сказителем, необходимы определенные личные качества и условия — нужно иметь в роду сказителей, обладать хорошей памятью для усвоения больших объемов текста, свободно владеть родным языком, иметь правильный настрой, уметь талантливо донести свое творчество до аудитории:

> Память, знание языка и, главное, интерес. Относиться к этому серьезно. Видимо, какие-то духовные качества располагают к этому. ‹...› Нужны такие качества, чтобы ты нес это людям [НДБ].

Творческая жизнь современных джангарчи не ограничивается исполнением эпоса. Они прекрасные знатоки истории, языка и фольклора, народных игр, обычаев и традиций, увлекаются живописью и прикладным искусством, коневодством, спортом. На их формирование оказывало и до сих пор оказывают влияние творчество других сказителей, консультации с учеными и специалистами, чтение исторической, эпосоведческой и джангароведческой литературы, а также непосредственно чтение эпоса:

> Читаем, конечно, всё читаем. И вот Ээлян Овла двенадцать песен, и вот книга Баснга Мукебюна. Все эти они прочитаны, они все прочитаны, как без этого, конечно. Конечно, не скажу, что я их там исполняю, что-то там более глубоко, чтобы познать, надо все прочитать. Есть такая поговорка калмыцкая: «Медснәс эс меддг олн, үзснәс эс үзсн олн (Того, что мы знаем, меньше, чем того, что мы не знаем, и того, что мы видели, меньше того, чего мы не видели. — *Пер. Ц. Б. Селеевой*)», — так моя мама говорила. ‹...› Особенно если язык познать, надо и те «Джангары» прочитать, и все эти [ЛБС].

Здесь следует вспомнить высказывание Сюзанны Стюарт об «артефактизации» аспектов культуры, связанной с тем, что исследования всегда подогревали интерес общества к этим аспектам [Stewart 1991].

Исполнительский акт и перформанс

В давние времена устраивались специальные сеансы исполнения эпоса с приглашением сказителя и заинтересованной публики, истинных ценителей эпического творчества. Исполнительский акт предполагал строгую временну́ю и календарную регламентацию. Петь эпос рекомендовалось в темное время суток, предпочтительнее в зимнее время (ср.: «Сеанс начался вечером, видимо, по старой традиции, и носил характер какого-то культового акта» [Котвич 2004: 406]). По поверью, дневное исполнение может отнять память у сказителя и вызвать недовольство духов. Следовало исполнить все сказание до конца, поэтому сеанс мог длиться с вечера до поздней ночи, а порой несколько вечеров. Существовал и запрет на исполнение всех песен репертуара за один сеанс. Считалось, что нарушение правил может привести к внезапной смерти джангарчи [Хабунова 2005: 212].

Исполнение «Джангара» имело ритуализированный характер и оказывало «значительное психоэмоциональное воздействие ‹...› на слушателей, которое можно сравнить с мелодекламацией шаманских заговоров, религиозных молитв» [Шивлянова 2010: 344]. При этом эпосу приписывались магические функции: считалось, что его исполнение может как вызвать неприятные последствия вроде внезапного вихря, так и способствовать подавлению вражеских сил, защите людей, обеспечить спокойствие и благоденствие родных кочевий.

Современные сказители наследуют традиционным: перед пением эпоса читают молитвы, произносят благопожелания, совершают ритуальные действия.

В прошлом, перед тем как исполнить «Джангар», Ээлян Овла подготавливался и осуществлял ряд действий, носящих ритуальный характер: «Раньше, чем начинать петь, полоскает рот водой, делает трехкратное знамение рукой и читает молитву: “Ом мани бадме хум” и говорит, что поет святому ламе или нойону — владельцу народа. Только по исполнении всего этого приступает к пению с важностью и серьезностью, каковые необходимо соблюдать при пении такой священной песни» [Бичеев 2018: 151]. Аналогичный ритуал омовения рта совершает современный джангарчи Дорджи Нандышев, объясняя это тем, что «Джангар» — чистое, священное произведение, и исполнять его следует чистым. Акт исполнения у современных джангарчи предваряется облачением в национальный костюм: «“Джангар”, я считаю, обязаны только в национальной одежде исполнять» [НДБ]; «Без костюма как-то не так идет» [ОАБ]. Очир Тербатаев перед пением эпоса мысленно произносит буддийскую молитву [ТОС]. Баатр Манджиев рассказывал, что синьцзян-ойратские джангарчи совершают ритуал поклонения калмыцкому сказителю Ээлян Овла и просят у него разрешения исполнить «Джангар» [МБК]. Владимир Каруев произносит старинную заклинательную формулу, которую перенял от предков:

> Бабка говорила, что отец ее, перед тем как сказки рассказывать или что-то такое из древности, произносил следующее «Туулин экн тург цаһан, товчлгдсн билг цаһан, эн эзндән эңкр цаһан, эн насндан мартдгшго цаһан (Основа сказаний — это драгоценная мудрость, хозяину особо дорого и любимо, в этой жизни не забудется. — *Пер. Ц. Б. Селеевой*)», то есть как бы даешь благодарность, что оно никогда не забудется, это сокровище, — и после этого выступаешь... [КВО].

Исполнительские практики джангарчи в современной ситуации претерпели существенные трансформации, так как сказительский сеанс принимает формат сценического выступления; действие происходит в городе, в концертном или фестивальном пространстве. Выступлению джангарчи на концертах и фестивалях организаторы отводят всего три-семь минут, что крайне мало и создает неудобства, поскольку, как было сказано выше, начав исполнять главу, следует ее завершить. Сказители негодуют, если на сцене им не получается допеть фрагмент до конца: «Джангар накажет». Чтобы соблюсти предписание, обусловленное сакральной функцией эпоса, они прибегают к разные приемам — от допевания главы, начатой на сцене, дома до произнесения охранительных или покаянных формул:

> У меня критерии, может, слишком жесткие, но мать говорила, что если начал петь главу и до конца не допоешь, это грех, и поэтому я старался главу полностью исполнять. Но в наших реалиях на сцену вышел, и дают три минуты. В таком случае я прошу дать знать, когда уже надо завершить выступление. Но иногда я говорю: «Пусть Небо отпустит мне грех, что я не допел “Джангар”» [НДБ].

Пропевая эпос, сказители коммуницируют не только с духами — хозяевами сказаний, но и с предками, при этом могут жаловаться на отсутствие контакта с аудиторией по причине утраты калмыками родного языка:

> Сейчас же просто поешь «Джангар» — я несу доклад предкам, то есть у меня практически контакта нет со зрителями, потому что зрители не понимают, во-первых, но просто интересуются. ‹...› Ну вот, у нас беда такая, у нас потеря языка. Она создает проблемы. Монголы, конечно, они реагируют правильно. А вот препятствие, буквально стена — это вот незнание языка. ‹...› Тогда [раньше, когда сказители прошлого исполняли эпос перед аудиторией] был такой, значит, взаимообмен энергетический такой. Можно сказать, трансовое состояние такое [КВО].

Восприятие аудиторией эпического текста осложняется еще и тем, что он изложен высоким стилем, а язык эпоса изобилуют архаической лексикой:

> А моя проблема в чем, в том, что я пою чисто экзотически. Проблема в том, что и сам язык сложный, который где-то подзабыт. И сама аудитория, которая не понимает, — в этом основная проблема [ЛБС].

Но языковой барьер в некоторых случаях не является проблемой, когда есть заинтересованность и вовлеченность в творческий акт сказителя публики, получающей эмоциональное и эстетическое наслаждение:

> Вот в парижском городском театре 1200 мест. За два месяца не остается билетов, и это вызывало какое-то такое внутреннее смущение, удивление, как так: французы и «Джангар». Ведь слушают час, полтора, не шелохнувшись. Я, значит, потом как-то спросил, я говорю: «А почему вот так вот, я не знаю?» Они говорят: «Там какие-то эмоции, конечно, жаль, что мы слов не знаем, но там есть какая-то энергия, эмоция и все прочее» [КВО].

> Как-то на фестивале «Эпосы мира» один из Кавказа, он подошел и сказал, что ему очень понравилось. Ему очень понравилось мое исполнение. Я слушаю песню другой нации, и мне тоже бывает интересно. Непонимающая аудитория — она получает эстетическое удовлетворение [ЛБС].

Интерес к сказителю и восприятие его публикой зависит и от его харизмы. Такой харизмой, силой влияния на аудиторию обладает, по его собственным словам, Владимир Каруев: когда он поет, люди замирают и увлеченно слушают, даже не зная языка. Сам джангарчи трактует харизму как обладание определенными качествами, привлекающими людей, — достойным поведением, смелостью, артистичностью; кроме того, для него харизма — это сильная энергия, которой можно «воспламенить» аудиторию:

> Чтобы выйти на сцену, надо иметь сильную энергию, а вот на самом деле надо такую, чтобы как раз вот с публикой согласовы-

> вать или провести там взаимообмен, допустим. Тут должна быть определенная харизма и энергетическая подготовка такая, но я ее словами эпоса нагнетаю. Я прихожу во внутреннее такое возбуждение, у меня возникают какие-то чувства, которые мне дают наполниться, которые, видимо, чувствуют зрители [КВО].

Горловое пение как попытка привлечь слушателя

В традиции народов Сибири и Центральной Азии эпические сказания исполнялись горловым пением — особым способом звукоизвлечения, применявшимся, в частности, при шаманском камлании и чтении буддийских молитв. Искусство горлового пения сохранилось у тибетцев и некоторых племен североамериканских индейцев. На Алтае, в Туве и Монголии горловое пение считается престижным искусством, оно активно развивается и пользуется большой популярностью. Тува признана мировым центром горлового пения, а в Кызыле функционирует международный научный центр «Хоомей», где изучают это искусство. В европейской части России горловое пение известно также башкирам и калмыкам.

В сказительскую традицию калмыков горловое пение привнес джангарчи Владимир Каруев в конце 1980-х — начале 1990-х годов. Оно пользуется большой популярностью у зрительской аудитории и среди молодых исполнителей. Так, Баатр Манджиев, Кутлан Мукабенов и Дмитрий Шараев переняли технику горлового пения у Владимира Каруева.

> К горловому пению пришли... ну, вот с Димой Шараевым, друг мой сейчас, с тех времен дружим с ним. Учились мы в музучилище вдвоем ‹...› Вот, мы поступили и вот Володя Каруев... Вышла песня калмыцкая народная, «Ээжин дун» называется, «Песня о матери». И там присутствовало горловое пение. И мы начали повторять, начали там мучить, мучили, мучили, как-то оно у нас, что-то получалось вроде бы. Потом еще одна песня у него вышла, хиты прям стали. Хит, наверное, монгольского народа, наверное. И вот мы потихонечку что-то пыхтели, пыхтели [смеется] вдвоем, и что-то вроде получалось. Но потом я ездил до дяди Володи [Каруева], тоже он показывал. Так, в основном записи слушали мы, тувинцев, алтайцев, монголов. Но у них тоже есть... как сказать... разные извлечения звуков [МКН].

Исполнялся ли раньше «Джангар» горловым пением — вопрос дискуссионный. Те, кто придерживаются мнения, что калмыцкому эпосу не свойственно горловое пение, ратуют за традиционную манеру исполнения, аргументируя это сохранившимися записями джангарчи прошлого и воспоминаниями стариков:

> Хотя вот относительно, что все-таки горловым пением он не исполнялся. ‹...› «Джангар», именно «Джангар»... я допускаю, что песни исполнялись там. А «Джангар», я говорю, горловым пением не исполнялся и не должен исполняться [ЛБС].

У ойратов Синьцзяна горловое пение сохранилось рудиментарно, им лишь предваряют исполнение эпоса. В среде синьцзян-ойратских джангарчи бытует мнение, что в давние времена старые опытные джангарчи исполняли эпос именно в такой манере [Тайа 2005: 248]. Известно, что Владимир Каруев обучился обертонному гортанному пению у тувинских и монгольских сказителей. Джангарчи убежден, что горловое пение бытовало в древней традиции ойратов, а калмыками со временем было утрачено:

> Мы настолько, значит, отдалились, забыли многое. Даже, знаете, стили горлового пения — они называются по-калмыцки или объясняется по-калмыцки, на калмыцком языке, «хәркрә». Вот удивительные исполнители тувинцы. Надо им сказать огромное спасибо, потому что они донесли, можно сказать, вот основы всего... Но в Горном Алтае, Западной Монголии исполняют эпосы с горловым пением [КВО].

В горловом пении существует множество стилей и вариаций. Одной из особенностей горлового исполнения является пение одновременно на два голоса. Владимир Каруев во время интервью продемонстрировал нам стили *хәркрә* и *хөөмә* и пояснил:

> И вот по поводу хәркрә очень много версий. Там шум водопада, там ветер и все прочее. А в калмыцком «хәркрә» — это рев самца-верблюда, «буурин хәркрә». Кырыгыра, кырыгыра[11] — это так называемая хәркрә. А второе, значит, хөөмәд, көөмә. «Көөмә» — есть такое в калмыцко-русском словаре, «көөмә» — это часть гортани. «Хоолын, күзүнә хөөмә (горловая, шейная гортань. — *Пер. Ц. Б. Селеевой*» называют. Потом если «хөөм, хө гисн» — это два, значит, «хөөм, хө мөслх» — это два слоя, два звука. Два звука — вот это «хө мөслҗ», «хойр мөслҗ» — «наложили звук» [КВО].

Между тем горловое пение влилось в традицию калмыцких джангарчи и стало одним из способов демонстрации сказительского искусства. По мнению исполнителя-джангарчи Кутлана Мукабенова, оно очень востребовано слушателями как экзотическое, и интерес молодого поколения к эпосу связан именно с этой техникой:

> Ну, как приглашают, в основном из-за экзотики, горловое пение в основном. Там что я пою, главное, горловое. Если гости приехали из России, из Москвы, из Питера, тогда зовут именно, чтобы для гостей спеть. ‹...› Горловое пение на первом месте идет. Ну а где-нибудь поешь в Европе, там люди аж заслушиваются, слушают, как будто понимают. Как будто в транс входят там. ‹...› А вот сейчас, мне кажется, дети пытаются «Джангар» петь из-за того, что горловое присутствует в «Джангаре», то есть поют горловым пением, поэтому у некоторых интерес [МКН].

[11] Извлечение певцом-*хөөмчи* звука, который напоминает рев верблюда-самца.

Что значит «Джангар» для современных сказителей?

Исследуя сказительские практики, мы заинтересовались, как сами джангарчи осмысляют и понимают «Джангар». Калмыцкий эпос принято толковать как мифологическое предание о первопредках и поэтическую летопись народа, в которой воспеваются героические события прошлого, а деяния эпических героев воспринимаются квазиисторическими:

> С современной позиции это, конечно, вымысел. Но это такой вымысел, что непонятно, где границы вымысла, а где реальности. Вот, допустим, семидесятиоднометровый меч он вытащил или уши коня — вот такой длины. Это все преувеличение, но это, видимо, дает понимание того, что тогда были большие люди. Это требует больших эмоций. Я не отношусь к этому как к сказке. Я отношусь к этому как к художественному вымыслу, но это реальность. Я воспринимаю как реальность. Те же богатыри, те же слабости у них, так же плачут они, тоже где-то боится он, простые человеческие качества. И набирается сил он и побеждает. Даже конь советует ему. Это вымысел, но он сильно воодушевляет. Они убирают барьеры все, и человек бессмертен становится [НДБ].

Во время исполнения сказитель мысленно погружаются в эпическую эпоху и визуализируют ее (эффект кинокадра), словно эпические события проходят перед их глазами. Дорджи Нандышев почерпнул для себя в эпосе правила воспитания мужчины и мужского характера [НДБ], Баатр Лиджи-Горяев видит в нем источник познания исконного калмыцкого языка [ЛБС]. Владимир Каруев воспринимает «Джангар» как небесное шаманское послание — мистическое произведение, в котором заложены код нации, нравственно-этический и поведенческий кодекс, руководство по государственному обустройству и кладезь народной мудрости — представлений об устройстве Вселенной и земного мира, о героическом духе и войнах:

> И вот нашему калмыцкому народу очень повезло, потому что нам именно адресно посылали эпосы. Эпосы — это удивительные произведения, нравственно-моральные очень целостные произведения, руководство, где объясняется, как строить государство, как огромное количество людей — они должны в мире и согласии жить ‹...›. Эпос, он живет, эпос, он руководит, эпос является кладезью мудрости... И в камланиях шаманов, в контактах шаманов с небес опускались эти большие произведения. ‹...› «Манас» — это война джунгар, это уже земные произведения, а эпос «Джангар» — он относится к тем «небесным посланиям». ‹...› Говоря о «Джангаре», надо сказать о космосе, о мире и о пространствах, о том, что человек — это часть этой вселенной ‹...› Но «Джангар» — это о войнах, «Джангар» — это вообще это какое-то волшебное, мистическое, удивительное произведение, которое несет что-то позитивное [КВО].

> Что может быть священнее «Джангара»? Это могут быть разве что буддийские молитвы. Как бы он ни был пронизан буддийскими наслоениями, но корни тенгрианские, шаманские. Буддизм проповедует не убивать, а в «Джангаре» ты волей-неволей идешь убивать. Но там тоже есть момент: когда богатырь говорит о трех своих предсмертных желаниях, он отпускает его живым. Если у него нет обиды и желаний, его сразу убивают. Но тоже своя этика такая [НДБ].

> «Джангар» — это «Джангар», это вершина калмыцкого фольклора. Он соседствует и граничит с буддизмом, с сакральным миром и в то же время он связан с фольклором и с бытом. ‹...› У большинства, в том числе и исполнителей, мнение о том, что «Джангар» напрямую связан с тенгрианским шаманизмом. Я, напротив, считаю, нет: он связан только с буддизмом. Я сам убежденный буддист. Ну, среди исполнителей есть шаманисты [ТОС].

Рассуждая о будущем «Джангара», Очир Тербатаев выражает беспокойство по поводу угасания традиции — закономерное следствие нарративов сказителей и исследователей о забвении родных языка и культуры в калмыцком социуме. Ему мыслится, что эпос должен жить в народе и что его должны исполнять так, как это делали выдающиеся рапсоды XX в. [ТОС]. Владимир Каруев в «Джангаре» видит «корень, от которого все может разрастись» [КВО], поскольку в нем сохранился язык предков, являющийся нормой и эталоном. И он будет жив там, где знают язык, где будет искренний и живой интерес к нему:

> Считаю, «Джангар» будет там, где им интересуются искренне, где знают язык, а [если] там кто-то назвал «Джангар» «нашим» лишь бы там не было запретов, что там, допустим, ЮНЕСКО или там Китай, что «это наше», а другим нельзя исполнять, если до этого дойдет, то это, конечно, печально. «Джангар» должен быть доступен там именно, где этим интересуются и где понимают его. Поэтому не надо печалиться, если там интересуются, это даже хорошо, а нам надо просто знать язык, чтобы понимать «Джангар». Наша задача — знать язык [КВО].

Он убежден — что бы ни происходило, надо сохранять свою самобытность, обычаи и традиции и свято хранить заветы предков, каналами связи с которыми являются «Джангар» и фольклор в целом:

> А потом вдруг мне пришло, что это не людям надо петь. Ты должен держать доклад перед предками. Восхваляя Джангар[а], радуешь его, что до сих пор ты несешь это, не забываешь. Это как дети перед родителями. ‹...› Я вот все время говорю: все, что так называемое фольклор, — это же ведь огромное богатство, накопленное в разных народах. Это как «герəсн үг» (завещанное слово, завещание. — *Пер. Ц. Б. Селеевой*) это, значит, это как пожелания, заветы ‹...› чтобы с ними общаться, нам надо обращаться к устному народному творчеству, к этим уникальным памятни-

кам. И через них как бы находишь общий язык с предками, через них как бы соприкасаешься с ними [КВО].

Заключение

Анализ сказительских практик современных джангарчи показывает наличие ряда сакральных аспектов, составляющих суть феномена сказительства и влияющих на легитимацию их статуса в социуме: сказительский дар обретается через «наитие» и своего рода шаманскую инициацию; творчество сказителя санкционируется свыше, через «небесный допуск». В практиках обучения джангарчи «новой формации» превалируют рациональные подходы. Приобщение к эпосу происходит внутри семьи и рода в живой фольклорной среде. Интерес к «Джангару» связан с осмыслением этнической идентичности, интересом к родному языку, намерением стать продолжателем традиции выдающегося сказителя своего рода. Знания современных джангарчи основаны на опыте сказителей прошлого.

Обнаруживается формальное разделение искусства джангарчи на две «школы» — Ээлян Овла и Давы Шавалиева. Тождество сказителей одной «школы» проявляется в репертуарных схождениях и единстве исполнительской манеры. Современные возможности позволяют начинающим певцам самостоятельно пробовать различные стили и направления. Стимул к творческому развитию зависит от исполнительского опыта и общения с маститыми сказителями. Манера исполнения эпоса усваивается путем прослушивания, изучения творчества сказителей прошлого и современных «лидеров сказительского мнения», таких как Владимир Каруев, и подражания им. Джангарчи свойственна как индивидуальная манера при сохранении общего стиля, так и смешение различных стилей и репертуаров. В определенное время в традицию калмыцких джангарчи влилась манера горлового пения, став новой в исполнении «Джангара» техникой и одним из способов демонстрации исполнительского мастерства.

В постсоветское время деятельность джангарчи инкорпорирована в государственные стратегии и практики национальной культурной политики. Бенефициарами выступают Министерство культуры РК и связанные с ним организации. Джангарчи задействованы в поле концертной деятельности, конкурсах и фестивалях, презентуя культуру и искусство Калмыкии стране и миру. Авторитет джангарчи в социуме является высоким, а в отдельных случаях сказителям удается интегрироваться в политические процессы и влиять на них, став советниками глав регионов или государств. Социальный статус джангарчи поддерживается, в частности, проводимыми с середины XX в. многочисленными фестивалями и конкурсами сказителей, школьными уроками и кружками эпосоведения, презентацией эпоса за границей, признанием заслуг сказителей республиканскими и федеральными властями, которые присваивают им почетные звания и награды, достойным денежным вознаграждением исполнительского труда. Все это закрепляло профессиональный престиж джангарчи и привело к взлету сказительских практик в 1990–2020-е годы.

Сами джангарчи (которые в интервью чаще называют себя «исполнителями», а не «сказителями») рассказывают о том, что свой дар они получили в результате сновидения либо через обучение у другого сказителя, через прослушивание аудиозаписей и изучение опубликованных текстов. Кроме того, джангарчи в курсе современных работ по эпосоведению, свое мастерство они проверяют, обращаясь к профессиональным фольклористам.

Важным оказывается сохранение оформления исполнительского акта (сказители произносят молитвенные формулы, соблюдают ритуальные предписания, исполняют эпос в национальной одежде, стараются допеть фрагмент до конца).

Джангарчи воспринимают «Джангар» как погружение в эпическую эпоху, визуализируя события, словно кинокадры. Они видят в эпосе источник воспитания мужского характера, познания исконного калмыцкого языка и народной мудрости. Для них «Джангар» — мистическое шаманское послание, содержащее код нации, нравственный и поведенческий кодекс, а также руководство по государственному устройству.

Таким образом, в Калмыкии традиция и практики сказительства, связанные с обретением, хранением, трансляцией и презентацией эпического знания и исполнительских навыков, к XXI в. под воздействием культурных, социальных и политических процессов приспособились к современной культуре и вписались в нее. Похожие процессы происходят не только на постсоветском пространстве, где исполнение эпоса оказывается важным событием, а сказители — значимыми акторами для становления государственной идеологии и локальной идентичности [Петров 2023: 110; Stanyukovich 2013]. Как отмечают фольклористы Ч. Бриггс и Р. Бауман, обращение к определенным жанрам при производстве дискурса существенно, так как акторы (в нашем случае сказители) молчаливо или явно утверждают, что они обладают авторитетом, необходимым для его реконтекстуализации в современности. Кроме того, путем установления связей с традиционными и важными для культуры жанрами происходит традиционализация дискурса, что является мощной стратегией создания авторитета и позволяет сказителям играть роль на идеологической, культурной и лингвистической арене [Briggs, Bauman 1992].

Список информантов

КВО — Каруев Владимир Оконович (Окна Цаган Зам), 68 лет, дербет, из рода ики-бухус, баатут, род. в с. Червленое Волгоградской обл. во время возвращения калмыков из ссылки в Сибири. В 1984 г. окончил Московский инженерно-строительный институт им В. В. Куйбышева. Имеет звание народного джангарчи. С 2019 г. советник главы РК. Зап. в Элисте 15.05.2023.

ЛБС — Лиджи-Горяев Баатр Сангаджиевич, 58 лет, торгут, из рода эркетен, хомеркит, род. в пос. Комсомольский Черноземельского р-на Калмыцкой АССР. Зап. в Элисте 14.05.2023.

МБК — Манджиев Баатр Каруевич, 63 года, дербет, из рода ики-бухус, баатут, род. в пос. Ики-Бухус Малодербетовского р-на Калмыцкой АССР. В 1984 г. окончил Элистинское музыкальное училище по классу калмыцких народных инструмен-

тов. Педагог дополнительного. образования, методист по народному творчеству РДНТ. Имеет звание народного джангарчи. Зап. в пос. Ики-Бухус Малодербетовского р-на РК 12.02.2023.

МКН — Мукабенов Кутлан Николаевич, 39 лет, дербет, из рода ики-бухус, род. в пос. Ики-Бухус Малодербетовского р-на Калмыцкой АССР. Окончил Элистинское музыкальное училище по классу калмыцких народных инструментов. Артист, солист-вокалист академического ансамбля песни и танца «Тюльпан». Зап. в Элисте 14.05.2023.

НДБ — Нандышев Дорджи Бадмаевич, 68 лет, дербет, из рода зед, авгнр арвн, род. в с. Громославка Ворошиловского р-на Волгоградской обл. Окончил химико-биологический факультет Калмыцкого государственного университета. Педагог дополнительного образования, мастер-прикладник. Зап. в пос. Кетченеры Кетченеровского р-на РК 13.05.2023.

ОАБ — Очир-Гаряев Андрей Бадлагаевич, 77 лет, торгут, из рода баг-цаатн, род. в Сибири, пенсионер. Имеет звание народного джангарчи. Зап. в г. Лагань Лаганского р-на РК 19.05.2023.

ТОС — Тербатаев Очир Саналович, 31 год., торгут, из рода эркетен, род. в пос. Тавн-Гашун Яшкульского р-на РК. В 2014 г. окончил Калмыцкий государственный университет по специальности «калмыцкая филология». На момент записи и. о. директора Центра по развитию калмыцкого языка. Зап. в Элисте 17.05.2023.

Источники

Алексеева, Баянова 2014 — «Джангар» и джангароведение: Библиография / Сост. П. Э. Алексеева, А. Т. Баянова. 3-е изд., испр. и доп. Элиста: КИГИ РАН, 2014.

Закон 2015 — Закон Республики Калмыкия от 20 ноября 2015 года № 151-V-З «О внесении изменений в закон Республики Калмыкия “О государственных наградах Республики Калмыкия”» // Электронный фонд правовых и нормативно-технических документов. URL: https://docs.cntd.ru/document/453112101.

Кирпотин 1940 — *Кирпотин В.* Поэтические особенности «Джангара» // Литературная газета. 1940. 21 июля.

Поппе 1940 — *Поппе Н.* «Джангар» и героический эпос монгольских народов // Ленинский путь. 1940. 6 сент.

Санжеев 1940 — *Санжеев Г.* Творения народа // Известия. 1940. 22 окт.

Литература

Бичеев 2018 — *Бичеев Б. А.* О записи песен «Джангара» (Отчет Н. О. Очирова) // Монголоведение = Монгол судлал. 2018. № 4 (15). С. 143–162.

Богданов и др. 2013 — Джамбул Джабаев: Приключения казахского акына в советской стране: Статьи и материалы / Под ред. К. Богданова, Р. Николози, Ю. Мурашова. М.: Нов. лит. обозрение, 2013.

Кичиков 1992 — *Кичиков А. Ш.* Героический эпос «Джангар»: Сравнительно-типологическое исследование памятника. М.: Изд. фирма «Вост. лит.», 1992.

Кичиков 2008 — *Кичиков А. Ш.* Исторические предпосылки возникновения эпоса «Джангар» // Учитель, ученый, просветитель: Профессор А. Ш. Кичиков / [Ред. совет: Г. М. Борликов и др.]. Элиста: Изд-во Калмыцкого ун-та, 2008. С. 109–115.

Козин 1940 — *Козин С. А.* Джангариада: Героическая поэма калмыков: Введение в изучение памятника и перевод торгутской его версии. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1940.

Кольдонга 2018 — *Кольдонга С.* «Жить свободно по своим обычаям...»: Духовное наследие калмыцкой эмиграции / Сост., вступ. ст., коммент. Б. А. Бичеева. Элиста: КалмНЦ РАН, 2018.

Корякина 2022 — *Корякина А. Ф.* Особенности современного сказительства: авторские произведения в стиле олонхо // Эпосоведение. 2022. № 5 (25). С. 95–103. https://doi.org/10.25587/f6163-8450-6401-l.

Котвич 2004 — *Котвич В. Л.* Джангариада и джангарчи Овла Эляев // «Джангар»: Материалы и исследования / Вступ. ст., сост., примеч. В. З. Церенова. М.: [б. и.], 2004. С. 401–407.

Кыдырбаева 1984 — *Кыдырбаева Р. З.* Сказительское мастерство манасчи. Фрунзе: Илим, 1984.

Лорд 1994 — *Лорд А. Б.* Сказитель / Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Клейнера, Г. А. Левинтона; Послесл. Б. Н. Путилова; Статьи А. И. Зайцева, Ю. А. Клейнера. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1994.

Макаров 2018 — *Макаров С. С.* К прагматике героического эпоса на современном этапе: якутские олонхо // Т. 3. № 4. Studia Litterarum. 2018. С. 260–275. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2018-3-4-260-275.

Небольсин 1852 — Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса, составленные Павлом Небольсиным. СПб.: Тип. Карла Крайя, 1852.

Неклюдов 2019 — *Неклюдов С. Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019.

Петров 2020 — *Петров Н. В.* «После традиции»: «осколки» русского эпоса // «Осколки» в традиции: Коллективная монография / Сост. Е. Е. Левкиевская, Н. В. Петров, О. Б. Христофорова. М.: Неолит, 2020. С. 122–133.

Петров 2023 — *Петров Н. В.* Эпические сказители: сценарии обретения мастерства // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2023. № 4. С. 100–116. https://doi.org/10.28995/2686-72492023-4-100-116.

Потапов 1991 — *Потапов Л. Н.* Алтайский шаманизм. Л.: Наука, Ленингр. отд-е, 1991.

Протодьяконова 2023 — *Протодьяконова Е. Н.* Современная ситуация и пути сохранения эпической традиции народа Саха // XVI олоҥхо Ыһыаҕа Өймөкөөҥҥө: Айыы санаа айана: Өрөспүүбүлүкэтээҕи билим-методическэй кэмпириэнсийэ матырыйаллара, Уус Ньара-Томтор, 14–17 марта 2023 г. / Редкол.: А. Н. Жирков (эппиэттиир ред.) [уо. д. а]; Науч. ред. В. В. Илларионов; Бэчээккэ бэлэмнээтилэр Л. Н. Герасимова, Р. В. Корякина. Дьокуускай: Лидер, 2023. С. 116–125.

Путилов 1997 — *Путилов Б. Н.* Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1997.

Садалова 2020 — *Садалова Т. М.* Алтайское эпическое наследие в системе сказительского искусства евразийских народов // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Сер. Эпосоведение. 2020. № 1(17). С. 70–79. https://doi.org/10.25587/SVFU.2020.17.58367.

Санчиров 2004 — *Санчиров В. П.* Ойраты в эпоху сложения эпоса «Джангар» // «Джангар» и проблемы эпического творчества: Материалы Междунар. науч. конф. (22–24 августа 1990 г.) / [Ред. кол.: Н. Ц. Биткеев и др.]. Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 427–436.

Тайа 2005 — *Тайа Д.* Мелодия синьцзянских джангарчи и музыкальное сопровождение эпоса // Исследователь монгольских языков (К юбилею Б. Х. Тодаевой) / [Под ред. Н. Г. Очировой]. Элиста: АПП «Джангар», 2005. С. 247–248.

Хабунова 2005 — *Хабунова Е. Э.* Калмыцкий эпос «Джангар»: к проблеме его ритуального наполнения // Исследователь монгольских языков (К юбилею Б. Х. Тодаевой) / [Под ред. Н. Г. Очировой]. Элиста: АПП «Джангар», 2005. С. 212–218.

Чистов 2005 — *Чистов К. В.* Специфика фольклора в свете теории информации // Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция: Сб. ст. М.: ОГИ, 2005. С. 26–43.

Шивлянова 2010 — *Шивлянова В. К.* Музыкальная культура // Калмыки / Отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 2010. С. 342–351.

Bendix 1997 — *Bendix R.* In search of authenticity: The formation of folklore studies. Madison, Wis.: Univ. of Wisconsin Press, 1997.

Briggs, Bauman 1992 — *Briggs C. L., Bauman R.* Genre, intertextuality, and social power // Journal of Linguistic Anthropology. Vol. 2. No. 2. 1992. P. 131–172.

Dundes 2007 — The devolutionary premise in folklore theory // The meaning of folklore: The analytical essays of Alan Dundes / Ed. by S. J. Bronner. Logan, Utah: Utah State Univ. Press, 2007. P. 164–176.

Stanyukovich 2013 — *Stanyukovich M.* Epic as a means to control memory and emotions of gods and humans: Ritual implications of Hudhud among the Yattuka and Tuwali Ifugao // Songs of memory in islands of Southeast Asia / Ed. by N. Revel. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013. P. 167–197.

Stewart 1991 — *Stewart S.* Notes on distressed genres // Journal of American Folklore. Vol. 104. 1991. P. 5–31.

Utley 1961 — *Utley F.* L. Folk literature: An operational definition // The Journal of American Folklore. Vol. 74. No. 293. 1961. P. 193–206.

References

Bendix, R. (1997). *In search of authenticity: The formation of folklore studies*. Univ. of Wisconsin Press.

Bicheev, B. A. (2018). O zapisi pesen "Dzhangara" (Otchet N. O. Ochirova) [A recording of the *Jangar* epic songs (a report by N. O. Ochirov)]. *Mongolovedenie = Mongol sudlal, 2018* (4, no. 15), 143–162. (In Russian).

Bogdanov, K., Nikolozi [= Nicolosi], R., & Murashov, Iu. (Eds.). *Dzhambul Dzhabaev: Prikliucheniia kazakhskogo akyna v sovetskoi strane: Stat'i i materialy* [Dzhambul Dzhabaev: Adventures of a Kazakh akyn in the Soviet country: Articles and materials]. Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

Briggs, C. L., & Bauman, R. (1992). Genre, intertextuality, and social power. *Journal of Linguistic Anthropology, 2*(2), 131–172.

Chistov, K. V. (2005). Spetsifika fol'klora v svete teorii informatsii [Specificity of folklore in the light of information theory]. In K. V. Chistov. *Fol'klor. Tekst. Traditsiia: Sbornik statei* (pp. 26–43). OGI. (In Russian).

Dundes, A. (2007). The devolutionary premise in folklore theory. In S. J. Bronner (Ed.). *The meaning of folklore: The analytical essays of Alan Dundes* (pp. 164–176). Utah State Univ. Press.

Khabunova, E. E. (2005). Kalmytskii epos "Dzhangar": k probleme ego ritual'nogo napolneniia [The Kalmyk epic *Jangar*: to the problem of its ritual content]. In N. G. Ochirova (Ed.). *Issledovatel' mongol'skikh iazykov (K iubileiu B. Kh. Todaevoi)* (pp. 212–218). APP "Dzhangar". (In Russian).

Kichikov, A. Sh. (1992). *Geroicheskii epos "Dzhangar": Sravnitel'no-tipologicheskoe issledovanie pamiatnika* [Heroic epic *Jangar*: Comparative-typological study of the monument] Izdatel'skaia firma "Vostochnaia literatura". (In Russian).

Kichikov, A. Sh. (2008). Istoricheskie predposylki vozniknoveniia eposa "Dzhangar" [Historical prerequisites for the emergence of the *Jangar* epic]. In G. M. Borlikov et al (Eds.). *Uchitel', uchenyi, prosvetitel': Professor A. Sh. Kichikov* (pp. 109–115). Izdatel'stvo Kalmytskogo universiteta. (In Russian).

Kol'donga, S. (2018) *"Zhit' svobodno po svoim obychaiam...": Dukhovnoe nasledie kalmytskoi emigratsii* ["To live freely according to one's own customs...": The spiritual heritage of Kalmyk emigration] (B. A. Bicheev, Ed., Intro., & Notes). KalmNTs RAN. (In Russian).

Koriakina, A. F. (2022). Osobennosti sovremennogo skazitel'stva: avtorskie proizvedeniia v stile olonkho [Features of modern storytelling: author's works in the olonkho style]. *Eposovedenie, 2022*(5, no. 25), 95–103. https://doi.org/10.25587/f6163-8450-6401-l. (In Russian).

Kotvich, V. L. (2004). Dzhangariada i dzhangarchi Ovla Eliaev [*Jangariad* and the *jangarchi* Ovla Eliaev]. In V. Z. Tserenov (Ed., Intro., & Notes). *Dzhangar: Materialy i issledovaniia* (pp. 401–407) (n. e.). (In Russian).

Kozin, S. A. (1940). *Dzhangariada: Geroicheskaia poema kalmykov: Vvedenie v izuchenie pamiatnika i perevod torgutskoi ego versii* [*Jangariad*: Heroic poem of the Kalmyks: Introduction to the study of the monument and translation of its Torgut version]. Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).

Kydyrbaeva, R. Z. (1984). *Skazitel'skoe masterstvo manaschi* [Storyteller's skill of a *manaschi*]. Ilim. (In Russian).

Lord, A. B. (1960). *The singer of tales.* Harvard Univ. Press.

Makarov, S. S. (2018). K pragmatike geroicheskogo eposa na sovremennom etape: iakutskie olonkho [Contemporary pragmatics of the epic tale: Yakut epos *Olonkho*]. *Studia Litterarum, 3*(4), 260–275. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2018-3-4-260-275. (In Russian).

[Nebol'sin, P.] (1852). *Ocherki byta kalmykov Khoshoutovskogo ulusa, sostavlennye Pavlom Nebol'sinym* [Sketches of everyday life of the Kalmyks of the Khoshoutovsky ulus, by Pavel Nebol'sin]. Tipografiia Karla Kraiia. (In Russian).

Nekliudov, S. Yu. (2019). *Fol'klornyi landshaft Mongolii: Epos knizhnyi i ustnyi* [The folkloric landscape of Mongolia: Book and oral epic]. Indrik. (In Russian).

Petrov, N. V. (2020). "Posle traditsii": "oskolki" russkogo eposa ["After tradition": "shards" of the Russian epic]. In E. E. Levkievskaia, N. V. Petrov, & O. B. Khristoforova (Eds.). *"Oskolki" v traditsii: Kollektivnaia monografiia* (pp. 122–133). Neolit. (In Russian).

Petrov, N. V. (2023). Epicheskie skaziteli: stsenarii obreteniia masterstva [Singers of epic tales. Scenarios of gaining mastery]. *Vestnik RGGU, Ser. Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia, 2003*(4), 100–116. https://doi.org/10.28995/2686-7249-2023-4-100-116. (In Russian).

Potapov, L. N. (1991). *Altaiskii shamanism* [Altai shamanism]. Nauka, Leningradskoe otdelenie. (In Russian).

Protod'iakonova, E. N. (2023). Sovremennaia situatsiia i puti sokhraneniia epicheskoi traditsii naroda Sakha [Modern situation and ways of preserving the epic tradition of the Sakha people]. In A. N. Zhirkov, V. V. Illarionov, L. N. Gerasimova, & R. V. Koriakina (Eds.). *XVI олоҥкho Үһуаҕа Өіmөкөөҥҥө: Aiyy sanaa aiana: Өrөspүүbүlүketeeҥi bilim-metodicheskei kempiriensiie matyryiaallara (Uus N'ara-Tomtor, 14–17 marta 2023 g.)* (pp. 116–125). Lider. https://doi.org/10.28995/2686-72492023-4-100-116. (In Russian).

Putilov, B. N. (1997). *Epicheskoe skazitel'stvo: Tipologiia i etnicheskaia spetsifika* [Epic storytelling: Typology and ethnic specificity]. Izdatel'skaia firma "Vostochnaia literatura" RAN. (In Russian).

Sadalova, T. M. (2020). Altaiskoe epicheskoe nasledie v sisteme skazitel'skogo iskusstva evraziiskikh narodov [The Altai epic heritage in the system of storytelling of the Eurasian peoples]. *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova, Ser. Eposovedenie, 2020*(1, no. 17), 70–79. https://doi.org/10.25587/SVFU.2020.17.58367. (In Russian).

Sanchirov, V. P. (2004). Oiraty v epokhu slozheniia eposa "Dzhangar" [Oirats in the epoch of *Jangar* epic creation]. In N. Ts. Bitkeev, & E. B. Ovalov (Ed.). *"Dzhangar" i problemy*

epicheskogo tvorchestva: materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (22–24 avgusta 1990 g.) (pp. 427–436). APP "Dzhangar". (In Russian).

Shivlianova, V. K. (2010). Muzykal'naia kul'tura [Musical culture]. In E. P. Bakaeva, & N. L. Zhukovskaia (Eds.). *Kalmyki* (pp. 342–351). Nauka. (In Russian).

Stanyukovich, M. (2013). Epic as a means to control memory and emotions of gods and humans: Ritual implications of Hudhud among the Yattuka and Tuwali Ifugao. In N. Revel (Ed.). *Songs of Memory in Islands of Southeast Asia* (pp. 167–197). Cambridge Scholars Publishing.

Stewart, S. (1991). Notes on distressed genres. *Journal of American Folklore*, *104*, 5–31.

Taiia, D. (2005). Melodiia sin'tszianskikh dzhangarchi i muzykal'noe soprovozhdenie eposa [The melody of Xinjiang *jangarchi* and the musical accompaniment of the epic]. In N. G. Ochirova (Ed.). *Issledovatel' mongol'skikh iazykov: K iubileiu B. Kh. Todaevoi* (pp. 247–248). APP "Dzhangar". (In Russian).

Utley, F. L. (1961). Folk literature: An operational definition. *The Journal of American Folklore, 74*(293), 193–206.

Информация об авторах

Никита Викторович Петров
кандидат филологических наук
заведующий Лабораторией теоретической фольклористики, Школа актуальных гуманитарных исследований, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82, стр. 1
доцент, Центр типологии и семиотики фольклора, Российский государственный гуманитарный университет
Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6
✉ *nik.vik.petrov@gmail.com*

Цаган Бадмаевна Селеева
кандидат филологических наук
старший научный сотрудник, Лаборатория теоретической фольклористики, Школа актуальных гуманитарных исследований, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82, стр. 1
✉ *tsagana007@mail.ru*

Information about the authors

Nikita Viktorovich Petrov
Cand. Sci. (Philology)
Head of the Center for Theoretical Folklore Studies, School for Advanced Studies in the Humanities, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82, Bld. 1
Assistant Professor, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities
Russia, 125047, Moscow, Miusskaya Sq., 6
✉ *nik.vik.petrov@gmail.com*

Tsagan Badmaevna Seleeva
Cand. Sci. (Philology)
Senior Researcher, Center for Theoretical Folklore Studies, School for Advanced Studies in the Humanities, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82, Bld. 1
✉ *tsagana007@mail.ru*

М. В. Кундозерова

https://orcid.org/0000-0001-5423-8709
✉ *maria.vlasova@mail.ru*
Институт языка, литературы и истории
Карельского научного центра РАН
(Россия, Петрозаводск)

Современное рунопение в Карелии и Финляндии

Аннотация. В статье рассматривается современное состояние традиции рунопения в Карелии и Финляндии. На материале полуструктурированных интервью 2024 г. с восемью исполнителями эпических рун и с учетом личных наблюдений и результатов экспедиционных выездов автора в разные районы Республики Карелия в 2007–2023 гг. изучена совокупность сказительских практик рунопевцев XXI в. Сегодня карельские эпические руны не бытуют в народной среде, однако продолжают жить в сценическом формате. Прослеживается традиция передачи навыков исполнительского искусства от старшего младшему (от матери — ребенку), от учителя/мастера — ученику. Эпический репертуар исполнителей восходит, кроме «Калевалы», также к текстам научных сборников, архивным записям и к дискам, созданным на их основе. Отмечается существенное отличие в развитии современного рунопения в Карелии и Финляндии в пользу последней. Особого значения государства в развитии современного рунопения выявить не удалось.

Ключевые слова: рунопение, рунопевец, современное состояние, Карелия, Финляндия, эпос, «Калевала», государство, сказительство, исполнительские практики

Благодарности. Статья подготовлена в рамках плановой темы НИР Карельского научного центра РАН.

Для цитирования: *Кундозерова М. В.* Современное рунопение в Карелии и Финляндии // Шаги/Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 130–153.

Поступило 11 июля 2024 г.; принято 23 декабря 2024 г.

© М. В. КУНДОЗЕРОВА

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-130-153

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 1. 2025
Articles

M. V. Kundozerova
https://orcid.org/0000-0001-5423-8709
✉ *maria.vlasova@mail.ru*
Institute of Linguistics, Literature and History
of the Karelian Research Centre
of the Russian Academy of Sciences
(Russia, Petrozavodsk)

Modern runosinging in Karelia and Finland

Abstract. The article examines the current state of the runosinging tradition in Karelia and Finland. The objectives of the study include examining issues of performers' motivation, strategies for selecting and memorizing material, the nature of the repertoire, the features and difficulties of the modern performance, the involvement of the state in performance practices, and the connections between the old and the new traditions of runosinging. Based on the material of semi-structured interviews in 2024 with eight performers of epic runes, and taking into account personal observations and the results of the author's expedition trips to different districts of the Republic of Karelia in 2007–2023, the totality of storytelling practices of 21st century runosingers was studied. Today, Karelian epic runes do not exist among the people, but they continue to live in the stage format. There is a tradition of transferring performing arts skills from the older to the younger (from mother to child), from a teacher/master to a student. The epic repertoire of the performers goes back, in addition to the "Kalevala", also to the texts of scholarly collections, archival recordings and discs created on their basis. There is a significant difference in the development of modern runosinging in Karelia and Finland in favor of the latter. It was not possible to identify any special role of the state in the development of modern runosinging.

Keywords: runosinging, runosinger, current state, Karelia, Finland, epic, "Kalevala", state, storytelling, performing practices

Acknowlegements. The article was prepared as part of the planned research topic of the Karelian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences.

To cite this article: Kundozerova, M. V. (2025). Modern runosinging in Karelia and Finland. *Shagi / Steps*, *11*(1), 130–153. (In Russian).

Received July 11, 2024; accepted December 23, 2024

© M. V. KUNDOZEROVA

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-130-153

Эпические песни карельского народа наряду с другими фольклорными произведениями рунической, или так называемой калевальской метрики, сегодня именуются исторически сложившимся термином *руны*, а традиция их исполнения — *рунопением*. Эта традиция, бытовавшая практически у всех прибалтийско-финских народов, довольно давняя. Возникновение размера, которым исполнялись руны, относится исследователями к I тыс. н. э. [Siikala 2012: 440–441]. На основе рун, записанных в XIX в. на территории Карелии, Финляндии и Ингерманландии, был создан всемирно известный литературный эпос «Калевала», являющийся доминантой развития финского литературного языка и становления финской нации и государства. Автор «Калевалы» Элиас Лённрот особо выделял роль карельских сказителей. Именно от них в деревнях Беломорской (северной) Карелии были записаны основные, самые архаические сюжеты, легшие в основу великой поэмы.

О том, что в глухих деревнях соседнего региона — Карелии — поют старинные руны о временах сотворения мира, просвещенным умам Великого княжества Финляндского стало известно в начале XIX в. от карельских коробейников [Kundozerova 2022: 7]. С тех пор благодаря многочисленным экспедициям, которые продлились вплоть до 1920 г., финляндскими собирателями были выявлены сотни карельских рунопевцев и записаны тысячи текстов рун разных жанров в естественной среде бытования, когда они передавались изустно из поколения в поколение. С закрытием государственной границы в 1920-е годы эстафетную палочку по сбору народной поэзии подхватили карельские собиратели, и с разной степенью интенсивности сбор фольклора продолжается по сегодняшний день. Однако процент рунических произведений в экспедиционных коллекциях последних лет очень мал, а количество записанных эпических произведений стремится к нулю. Это объясняется в первую очередь уходом рунопевческого поколения и прерыванием традиции передачи знаний внутри определенного коллектива (семьи, артели и т. д.). Одним из основных переломных моментов в этом процессе стала Великая Отечественная война. Как отмечала карельская исследовательница А. С. Степанова на материале Южной Карелии, в послевоенное время количество записанных эпических рун, равно как и число выявленных исполнителей (в том числе рунопевцев), резко падает [Степанова 1989: 69–70]. Период 1970–1980-х годов был, пожалуй, последним временным отрезком, когда карельские эпические (и близкие к ним лиро-эпические) произведения можно было услышать и записать в народной среде целиком, не фрагментарно.

Мой личный экспедиционный опыт, а также опыт моих коллег[1] показывает, что сегодня карельские эпические руны не бытуют в народной среде. Однако они продолжают жить в сценическом формате: руны можно услышать со сцены в исполнении фольклорных коллективов и отдельных арти-

[1] Мои карельские коллеги-фольклористы В. П. Миронова и Л. И. Иванова, выезжающие в поле с 1990-х годов, в личной беседе не смогли припомнить ни одного случая записи эпического произведения.

стов как в Карелии, так и в Финляндии. В свете теории финляндского исследователя Лаури Хонко [Honko 1990] можно сказать, что эпические руны в данный момент своего развития живут «вторую жизнь», которую маркируют кроме прочего культурно-политическое использование фольклора, коммерциализация фольклора и поддержка исполнителей фольклора[2].

Мое исследование, промежуточные итоги которого представлены в данной статье, посвящено анализу современных практик рунопения в Республике Карелия и Финляндии. Среди задач исследования — изучение мотивации исполнителей, стратегий подбора и заучивания материала, характера репертуара, особенностей и трудностей современного исполнения, вовлеченности государства в исполнительские практики, связей между старой и новой традицией сказительства. Материалом послужили результаты полуструктурированных интервью 2024 г. с восемью исполнителями рун, среди которых есть и сказители «из народа», и профессиональные артисты, и представители научного сообщества. При проведении интервью я использовала вопросник по изучению сказительского искусства (17 основных и несколько дополнительных вопросов), который был составлен и опробован в 2023 г. в Калмыкии моими коллегами Н. В. Петровым, Я. И. Павлиди и Ц. Б. Селеевой. Учитывая карельскую специфику, я внесла небольшие коррективы в вопросник: «сказителя» заменила на «рунопевца», «сказительство» — на «рунопение», а также добавила вопрос о влиянии проведенного в Карелии в 2021 г. Года карельских рун на мотивацию исполнителей. Опрос информантов из Финляндии проходил на финском или карельском языке, поэтому вопросник был переведен мной на эти языки. Исследование опирается также на мои личные наблюдения и результаты экспедиционных выездов в разные районы Республики Карелия в 2007–2023 гг.

Феномен современного рунопения XXI в. в Карелии практически не изучен и не осмыслен, что отчасти связано с регрессивной логикой в исследовательской среде. Эта логика, критика которой содержится в статье Алана Дандеса [2003], обусловлена представлениями о том, что традиция «забывается», ухудшается, фрагментируется; в случае с эпическими рунами тексты традиции иногда подменяются текстом из эпоса «Калевала», теряют свою подлинность и, значит, становятся хуже, и поэтому не заслуживают изучения. Как отмечает Н. В. Петров, «...если мы примем за точку отсчета не эволюционную парадигму, в которой разные фольклорные тексты располагаются в определенном порядке — от целых и полных до разрушенных и более поздних, — а идею о равноправном существовании

[2] Согласно теории Л. Хонко, «фольклорный процесс» (фин. *folkloreprosessi*, англ. *folklore process*) делится на две части: «первая жизнь» фольклора (*folkloren ensimmäinen elämä*, *first life of folklore*) и «вторая жизнь» фольклора (*folkloren toinen elämä*, *second life of folklore*). В обеих частях автор выделяет разные этапы: в первой жизни — 12 этапов, во второй — 10. Основными маркерами «первой жизни» являются открытие традиционного фольклора извне, сбор, архивирование, сохранение и научный анализ фольклора, сотрудничество между научным сообществом и традиционными общинами.

всех модификаций, то надо рассматривать в одном ряду и поздние записи, и сценические варианты исполнения эпоса в XXI в.» [Петров 2020: 131].

В отечественной фольклористике и этномузыковедении работы последних лет, так или иначе касающиеся рунопения, основываются на архивных материалах прошлого столетия [Кундозерова 2023; Миронова 2022; 2023; Иванова 2021; Швецова 2022]. Начиная с 2015 г. карельскими фольклористами была реализована серия проектов. В результате одного из них в сети Интернет появился электронный ресурс «Сказители Карелии: электронная энциклопедия»[3]. Ресурс содержит информацию не только о карелоязычных, но и о русских сказителях Карелии: биографические данные и фотоматериалы по каждому исполнителю, особенности его репертуара, образцы фольклорных произведений (рукописные, печатные, звуковые) [Миронова 2017]. В рамках изучения рунической поэзии Кестеньгского края в 2022 г. была создана научная коллекция «Карельские руны»[4] на базе открытого корпуса вепсского и карельского языков «ВепКар» (99 текстов и сопряженный с ними Указатель сюжетов, тем и мотивов) [Кундозерова 2022].

Карельские руны как объект нематериального культурного достояния и способы их популяризации на примере мероприятий Года карельских рун рассматриваются в статье [Иванова, Миронова 2023]. Среди прочего авторы отмечают, что «большое внимание уделяется знакомству публики со звучащими рунами», а «современные коллективы включают руны в свой репертуар» [Там же: 16]. В качестве примера приводится студенческий ансамбль «Истоки» (руководитель С. Ю. Николаева) Петрозаводской государственной консерватории им. А. К. Глазунова. Новое звучание, по словам авторов, руны получают в творчестве петрозаводского рэп-исполнителя Андрея Горшкова [Там же]. Современного исполнения карельских рун в Карелии и Финляндии касается М. А. Мочалова. Ее статья посвящена паттернам поведения различных акторов процесса сохранения и (вос)производства объектов фольклорного наследия на материале традиции рунопения и ее «некой репрезентации» [Мочалова 2022: 65] — поэмы Э. Лённрота «Калевала». В качестве одной из «практик производства и сохранения наследия разными акторами» [Там же: 66] автор рассматривает два кейса исполнения рун — в Карелии карелоязычным рэпером и в Финляндии руководителем «Академии рунопения» (имена не называются, интервью проводилось в 2018–2019 гг.) в свете того, каким образом в творчестве исполнителей соотносятся народная традиция рунопения и «Калевала». Так, рэпер опирается на текст «Калевалы» в переводе на ливвиковское наречие карельского языка, тогда как финский исполнитель четко проводит грань между «Калевалой» как авторским произведением и народной традицией рунопения, возрождением которой и занимается «Академия рунопения» [Там же: 69–71].

Современному рунопению в Финляндии уделено внимание в двух работах финских исследователей. В монографии Пекки Хутту-Хилтунена,

[3] URL: https://illh.ru/KC2.
[4] URL: http://dictorpus.krc.karelia.ru/ru/corpus/collection/2.

руководителя той самой «Академии рунопения», выявляются музыкальные особенности, культурная подоплека и культурное значение рунопения Западной Беломорской Карелии, а также произошедшие в них в XX в. изменения. Рассуждая о судьбе карельского рунопения в XXI в., автор пишет, что «рунопение не прервется, по крайней мере без следа» [Huttu-Hiltunen 2008: 432], и считает, что после нынешних рунопевцев (с которыми ему довелось познакомиться в 1990–2000-е гг. в Карелии) появятся «новые исполнители, выучившие свои песни у них или им подобных» [Ibid.: 432]. При этом новый подъем рунопения, о чем пишет Хутту-Хилтунен, произошел отнюдь не в Карелии, а в Финляндии. Частично это связано «с поднятием престижа народной музыки, которое началось уже в 60-е гг. XX в.» [Ibid.: 432 (со ссылкой на: Asplund 2006: 507)]. Рунопение всегда занимало важное место в образовательной программе Отделения народной музыки Академии им. Сибелиуса с самого момента его основания в 1983 г. [Huttu-Hiltunen 2008: 432, v. 66]. Благодаря этому в Финляндии выросло целое поколение современных рунопевцев с профильным музыкальным образованием.

Путем опроса более двух десятков представителей этого сообщества (интервью 2011–2015 гг.), а также с помощью контент-анализа прессы, интернет-блогов, ТВ-программ и пр. финская исследовательница Хейди Хаапоя выявила в своей диссертации [Haapoja 2017] связи между прошлыми и современными рунопевцами и их текстами на четырех уровнях: личностном, национальном, перформативном и на уровне культурного посредничества. Говоря о перформативном уровне, Хаапоя отмечает, что отсылки к прошлым текстам/исполнениям, о которых мы можем судить лишь по архивным записям, производятся (в свете теории Ч. Бриггса и Р. Баумана [Briggs, Bauman 1992]) с использованием определенных «аутентичных» общих особенностей/признаков, которые применяются либо для максимизации, либо для минимизации интертекстуального разрыва, т. е. дистанции между архивным текстом и его современным исполнением на сцене [Haapoja 2017: 159]. Так, современные рунопевцы Финляндии стремятся не только сократить этот разрыв (путем точного воспроизведения музыкальных, метрических и ритмических особенностей текста, способа, времени и контекста его исполнения), но иногда, наоборот, увеличить его за счет творческой переработки текста, сценической импровизации [Ibid.: 150–186].

Таким образом, совокупность сказительских практик современных карельских рунопевцев XXI в. в Карелии и Финляндии не становилась предметом специального исследования. Особую актуальность тема приобретает в свете изучения феномена «постсказительства» (термин Н. В. Петрова [2023: 110]) на примере эпических традиций разных народов. В данной статье предлагается рассмотреть современное состояние традиции рунопения в Карелии и Финляндии. Сначала я кратко представлю восемь информантов-рунопевцев, их репертуар и сказительские стратегии, а затем обобщу полученные данные, частично — в сопоставительном «карело-финском» аспекте.

Сказители «из народа»

Двое сказителей «из народа» были выявлены мной в рамках экспедиционной деятельности. Первая — Зинаида Евлампиевна Устюгова [Инф. 1], 76 лет, пенсионерка, проживала[5] в пос. Софпорог Лоухского района Республики Карелия, карелка, родом из деревни Зашеек того же района. Зинаида Евлампиевна была многолетней участницей местного фольклорного коллектива «Sateenkaari», в репертуаре которого были и народные песни, в том числе руны, и авторские произведения на карельском и финском языках. До пенсии она работала на почте оператором связи и начальником отделения. Пением начала увлекаться в молодости. Репертуар перенимала от односельчанок, старших подруг и знакомых. Наряду с поздними лирическими песнями исполняла цикл свадебных рун, лирическую руну «Если б милый появился», а также две эпические руны, текст которых был взят ею из «Калевалы» в переводе на собственно карельское наречие карельского языка [Lönnrot 2015][6]. Эпические произведения как пела, так и декламировала. Зинаида Евлампиевна принимала участие в районных и республиканских концертах и фестивалях, в конкурсах художественной самодеятельности, свои выступления начинала именно с исполнения рун; занималась с детьми в местной школе. В интервью отмечала, что объявленный и проведенный государством Год карельских рун оказал на нее положительное влияние, добавил ей мотивации к исполнению рун.

Второй — Вассилей (ныне Вилле) Рохкимайнен [Инф. 2], 88 лет, пенсионер, проживает в г. Оулу (Финляндия), карел, родом из деревни Кушеванда (ныне Лоухский район Республики Карелия), по образованию электромонтер. В 1941 г., в самом начале Великой Отечественной войны, Кушеванда была оккупирована финнами. Уходя в 1944 г., финны увели с собой местное население, в том числе семью Вассилея. Ему было на тот момент девять лет. Свой песенный репертуар Вассилей усвоил от матери (которая славилась как хорошая причитальщица, но исполняла и руны), от прежних односельчан и от Юсси Хуовинена (1924–2017) — «последнего карельского рунопевца Финляндии», с которым ему довелось дружить какое-то время. В репертуаре Вассилея эпическая руна о рождении ветра, балладная руна «Морские женихи», лирическая песня-пролог, представляющая собой компиляцию стихов из «Калевалы», а также фрагменты

[5] Во время написания статьи пришла весть о смерти Зинаиды Евлампиевны Устюговой (18 марта 2024 г. на 78-м году жизни), единственного известного мне носителя традиционного руничесого фольклора в Карелии. Незадолго до смерти Зинаида Евлампиевна приняла участие в республиканском онлайн-конкурсе «Читаем руны "Калевалы"», организованном кафедрой прибалтийско-финской филологии Института филологии Петрозаводского государственного университета, Научной библиотекой Петрозаводского государственного университета и Министерством национальной и региональной политики Республики Карелия. Она одержала в конкурсе свою последнюю победу (см.: [Видео 2024]).

[6] Сама «Калевала» написана Э. Лённротом на финском языке. В 2009 г. переведена на ливвиковское наречие карельского языка (переводчик З. Т. Дубинина), в 2015 г. — на собственно карельское наречие (переводчик Р. П. Ремшуева).

Зинаида Устюгова исполняет руну для онлайн-конкурса. Пос. Софпорог, 2024 г. Скриншот видеоролика со страницы «МБУ "ЦБС Лоухского муниципального района"» в соцсети «ВКонтакте»

Zinaida Ustyugova performing a runo for an online competition. Sofporog settlement, 2024. Screenshot of video clip from the page of the MBU "Centralized Library System of Loukhsky Municipal District" (social network "VKontakte")

URL: https://vk.com/club218654812?z=video-218654812_456239064%2Fa733c7db2d11fe51d3%2Fpl_post_-218654812_674

Вассилей Рохкимайнен выступает в образе коробейника. Оулу, Финляндия, 2023 г. Фото Самппы Рохкимайнена

Vassilei Rohkimainen as a peddler. Oulu, Finland, 2023.

Photo by Samppa Rohkimainen

эпических, свадебных и заговорных рун. Вассилей принимает участие в небольших праздниках карельской культуры, организуемых общественными организациями карелов в Финляндии. Он исполняет руны в образе карельского коробейника с настоящим родовым реквизитом — коробом с товарами, оставшимся ему в наследство от деда-торговца. Таким образом он акцентирует внимание на том факте, что первые карельские руны были документально зафиксированы в 1820 г. в Финляндии Сакари Топелиусом-старшим от коробейников — торговцев-разносчиков из Карелии. Это событие имело далеко идущие последствия: узнав из сборника Сакари Топелиуса-старшего о том, что в российской Карелии живут искус-

ные эпические сказители, Элиас Лённрот направился туда. Результат его поездок хорошо известен — сотни народных вариантов рун и созданная преимущественно на их основе знаменитая поэма «Калевала», благодаря которой поэтический талант карельского народа был скрупулезно исследован, зафиксирован и признан во всем мире.

Профессиональные артисты

Основной костяк современных рунопевцев в Карелии, так же как и в Финляндии, составляют профессиональные артисты. На данный момент мне удалось выявить в Карелии четырех исполнителей рун, чье творчество так или иначе коррелирует с полученным ими музыкальным или артистическим образованием. Среди них Игорь Владимирович Соловьев [Инф. 3] — русский, кандидат искусствоведения, доцент, выпускник и ныне заведующий кафедрой музыки финно-угорских народов Петрозаводской государственной консерватории им. А. К. Глазунова; выпускники этой кафедры, этномузыковеды Юлия Сергеевна Толмачева [Инф. 4] — карелка, преподаватель музыкальной школы в пгт Пряжа Пряжинского района Республики Карелия, и Радис Генадиевич Гайниятов [Инф. 5] — удмурт, концертмейстер карельского народного хора «Oma pajo» при Центре народного творчества и культурных инициатив Республики Карелия, а также Андрей Викторович Горшков [Инф. 6] — карел, заслуженный артист Республики Карелия, по образованию артист театра драмы и кино, артист Национального театра Карелии, он же известный карельский рэпер Ондрей.

Для начала необходимо отметить, что упомянутая кафедра музыки финно-угорских народов Петрозаводской государственной консерватории им. А. К. Глазунова является единственным в Карелии учебным местом, где жанры традиционного устного народного творчества изучаются на теоретическом и практическом уровнях: в рамках фольклорного коллектива «Истоки», действующего при кафедре, студенты исполняют многие уже не бытующие жанры фольклора финно-угорских народов, в том числе карельские руны, причитания, ёйги[7]. Овладение этими довольно специфичными для современных студентов жанрами происходит по их личному выбору и желанию. Специального курса по изучению карельских рун (равно как причитаний и ёйг) нет, преподаватели кафедры не владеют карельским языком, занятий по языку в образовательной программе кафедры нет[8]. Главную роль в том, что среди студентов и выпускников теперь есть рунопевцы, сыграла вовлеченность преподавателей в процесс изучения и исполнения рун. Так, по признанию С. Ю. Николаевой, соучредителя и доцента кафедры, ее ошеломило совместное выступление ка-

[7] Ёйга — музыкальный жанр народной лирики, бытовавший на севере Карелии, песня-импровизация. Основной темой карельских ёйг были «дела и заботы» холостых парней — их любовные приключения, выбор невесты [Лавонен и др. 1993: 11].

[8] Из устной беседы с соучредителем и доцентом кафедры музыки финно-угорских народов Петрозаводской государственной консерватории им. А. К. Глазунова Светланой Юрьевной Николаевой (21 февраля 2024 г.).

рела Юсси Хуовинена и современного рунопевца финна Тайто Хоффрена[9] на сцене фестиваля «Соммело» в 2009 г. в г. Кухмо (Финляндия). Пример этого дуэта, когда молодой рунопевец с музыкальным образованием подхватил и продолжил пение старшего традиционного исполнителя[10], который сидел на сцене в инвалидном кресле, глубоко тронул зрителей. Это была наглядная демонстрация того, что рунопевческая традиция продолжает жить, пусть и в несколько ином формате. Вдохновленная этим и другими выступлениями финских рунопевцев (например, в 2015 г. на фестивале в Литве), С. Ю. Николаева старается «разбудить интерес» студентов к рунопению, помогает им почувствовать «ответственность за традицию»[11].

Фигура Юсси Хуовинена как «последнего карельского рунопевца Финляндии» привлекла к себе внимание исследователей; его творчество изучено [Vester, Vester-Mäkinen 2004], а песни выпущены на диске [Vienan 2004]. Именно этот диск попал в руки Игоря Владимировича Соловьева, нынешнего руководителя кафедры. С этого диска он взял руну о рождении ветра, которую Юсси исполняет под собственный аккомпанемент кантеле, заучил ее слово в слово и на протяжении уже пяти лет исполняет в неизменном виде под наигрыш кантеле. Репертуаром Юсси Хуовинена заинтересовался и ученик Игоря Соловьева — Радис Гайниятов. Сейчас Радис исполняет руну-зачин «О рождении слова» из репертуара Юсси Хуовинена. Эта руна была использована для реконструкции торжественного мужского рунопения вдвоем[12]. Для участия в эксперименте был приглашен студент той же кафедры (ныне уже выпускник) Константин Паршуков, наставником которого выступил Радис Гайниятов. Таким образом, в стенах консерватории сложилась преемственность в исполнении рун. Однако исполнение руны (слово в слово, как звучит на диске) лишено одного из главных признаков фольклорного произведения — импровизации, что с сожалением отмечают и сами информанты. Незнание карельского языка не позволяет запоминать большие тексты и импровизировать на словесном уровне. Выступая перед национальной — карельской, вепсской, финской — аудиторией, представители консерватории испытывают бóльшую ответственность («больше готовлюсь перед выступлением» [Инф. 5]), переживают за фонетические особенности своего произношения («дрожу как осиновый лист» [Инф. 3]). При этом они отмечают возможность импровизации на мелодическом уровне, т. е. варьирования мелодии («...один раз спели вот так, второй раз — немного по-другому» [Инф. 5]). По словам Игоря Соловьева, «...чем больше мы создаем вариативное пространство, тем больше это показывает степень мастерства рунопевца. Одного слова недостаточно, здесь надо уметь [петь] с разной интонацией, связывать с ритмикой, опеванием и уметь чет-

[9] 18 октября 2024 г. пришла весть о смерти Тайто Хоффрена на 51-м году жизни.

[10] См. совместное исполнение руны Юсси Хуовиненом и Тайто Хоффреном (URL: https://www.youtube.com/watch?v=Pq9TDfcTr0o).

[11] Из устной беседы с С. Ю. Николаевой (см. сноску 8).

[12] В 2023 г. в рамках лекции автора этой статьи о торжественном мужском рунопении вдвоем была представлена реконструкция этого пения (URL: https://www.youtube.com/watch?v=zFVzIN8oc90).

ко сбалансировать, чтобы не потеряться в этих вариациях» [Инф. 3]. Таким образом, музыканты могут компенсировать невозможность словесной импровизации вариативностью мелодии. Игорь Владимирович и Радис Генадиевич дохода за исполнение рун не имеют, выступают, как правило, на небольших мероприятиях, посвященных карельской культуре или эпосу «Калевала»[13] в Петрозаводске.

Другая выпускница кафедры — Юлия Сергеевна Толмачева — родом из Южной Карелии, г. Олонца, обратилась к изучению рунического репертуара местной сказительницы Парасковьи Прокопьевны Ивановой (1889–1966) из с. Ведлозеро. Запись руны на самый популярный южнокарельский сюжет «Сватовство в Хийтоле» в исполнении Ивановой была опубликована на диске, изданном по совместному проекту Института языка, литературы и истории (ИЯЛИ) КарНЦ РАН и фонда «Juminkeko» [Евсеев 2010]. С этого диска Юлия Сергеевна разучивала исполнение руны, фрагмент которой теперь представляет на своих выступлениях. Основной ее аудиторией являются школьники и туристы Пряжинского района. Исполнение руны местной сказительницы вплетено в программу тура по деревне Киндасово Пряжинского рйона — «самой веселой деревне России»[14]. По словам Ю. С. Толмачевой, программа пользуется популярностью у туристов, и исполнение руны как часть туристического продукта приносит доход. Этот же фрагмент руны со сцены исполняет и ее сын Даниил Мухорин (19 лет), который проживает в Петрозаводске. Даниил выучил фрагмент с диска под наставничеством своей матери и иногда замещает ее на выступлениях[15]. Так, в начале февраля 2024 г. «киндасовцы» были приглашены для участия в выставке «Моя Россия» (ВДНХ, Москва). Юлия Толмачева поехать не смогла, поэтому в поездку отправился ее сын Даниил, который при необходимости мог исполнить фрагмент руны вместо нее.

---

[13] 28 февраля в России и Финляндии традиционно проводится День «Калевалы».

[14] См. группу в соцсети «ВКонтакте» (URL: https://vk.com/kindasovo.karelija, пост от 19 апреля 2022 г.).

[15] О типологически схожей ситуации замены — «экстренного замещения» одного исполнителя другим — см. в статье М. В. Станюкович в этом номере журнала.

Интересно отметить, как происходил процесс постепенного замещения опытных рунопевцев менее талантливыми исполнителями в контексте песенных праздников, проводимых в Приладожье в конце XIX — начале XX в. На волне карелианизма в 1896 г. в Сортавале был впервые проведен песенный праздник, на который были приглашены рунопевцы, причитальщицы и кантелисты из карельских деревень (позже праздники проходили в Хельсинки в 1900 г. и вновь в Сортавале в 1906 г.). Благодаря этой инициативе многие зрители смогли познакомиться с живой традицией рунопения, а сами рунопевцы — убедиться, что их творчество востребовано, а участие в выступлениях может приносить доход. Это, в свою очередь, стимулировало мужчин, которые ранее не имели славы искусных исполнителей, научиться петь руны и путешествовать по собственной инициативе, чтобы показать свои умения [Haavio 1943: 202–222]. Самым известным из таких певцов стал Иивана Онойла из Суйстамо, который был «открыт» только в 1906 г. на песенном празднике. К обществу настоящих мастеров примыкали личности, гонимые жаждой путешествий и заработка. Свои навыки они получили не по наследству, а кое-как обучились им с определенной целью [Enäjärvi-Haavio 1949: 117].

Еще один профессиональный артист — Андрей Викторович Горшков — в амплуа карельского рэпера Ондрея исполняет произведение под названием «Руна “Калевалы”». Эта композиция вошла в его «первый в мире рэп-альбом на карельском языке» «Karelication» в 2016 г. Текст произведения был взят из «Калевалы» (сюжет о том, как Вяйнямёйнен изготовил кантеле и играл на нем) в переводе на ливвиковское наречие карельского языка. По признанию самого исполнителя, это был творческий эксперимент, суть которого состояла в том, чтобы «взять древний текст, немножко подужать его и поместить в современный формат» [Инф. 6]. Эксперимент получился удачный, именно это произведение с музыкального альбома оказалось самым востребованным и его просят исполнять на мероприятиях, связанных с карельской культурой. Андрей Горшков считает себя настоящим рунопевцем, исполнение руны называет своим призванием и в связи с артистической деятельностью имеет от этого доход.

Андрей Горшков в сценическом образе рунопевца (2017) и обложка его карелоязычного рэп-альбома (2016). Фото из личного архива Андрея Горшкова

Andrey Gorshkov in the stage image of a runosinger (2017) and the cover of his Karelian-language rap album (2016). Photo from Andrey Gorshkov's personal archive

Таким образом, в Карелии в профессиональной артистической среде наметился интерес к исполнению рунической поэзии карелов. Пока что это лишь единичные случаи. В репертуаре исполнителей, как правило, лишь одно руническое произведение (небольшое по объему либо его фрагмент), которое без импровизаций исполняется на мероприятиях, приуроченных к карельской культуре либо в рамках ознакомления туристов с местными традициями. Миссия этих выступлений — популяризация карельского наследия, демонстрация живучести традиции путем ее имплементации в новые форматы, например рэп-лирики. Доход от исполнения рун является опосредованным — руны вплетаются в канву

мероприятия, как правило в начальную его часть, либо поются наряду с другими фольклорными произведениями в рамках экскурсионной программы с целью знакомства туристов с местной культурой и звучанием карельского языка. О государственной поддержке исполнения рун и о работе с госучреждениями (школами, детскими садами) отчетливо говорил лишь Андрей Горшков, которого благодаря его профессиональным навыкам приглашают быть участником и ведущим различных мероприятий, проводимых Министерством по национальной и региональной политике Республики Карелия (далее Миннац РК).

Рассмотренные кейсы артистов показывают тенденцию к профессионализации рунопения. Исполнители рун могут получать плату за пение, как ранее это делали их предшественники в XIX — начале XX в.: собиратели могли платить рунопевцам непосредственно деньгами (например, И. К. Инха в 1894 г. заплатил девушке Марии в Кестеньге за пение [Инха 2019: 194]) или, чтобы разговорить исполнителя, предлагать ему выпивку — редкий и ценный товар [Инха 2019: 55–56]; некоторым наиболее талантливым рунопевцам Финское литературное общество платило пенсию, например, Миихкали Перттунену — сто марок в год [Niemi 1921: 4]. Плату за пение получали и бродячие рунопевцы, например Иивана Ойнола и Тимо Липится [Virtanen 1968: 11], во время коммерческих песенных туров (kaupallinen laulumatka) по Финляндии, возникших как следствие песенных праздников в Сортавале и Хельсинки в конце XIX — начале XX в. Экономический аспект традиции рунопения, как видим, продолжает существовать в наши дни и служить мотивацией для исполнителей.

Год карельских рун и его плоды — новые рунопевцы

Одним из наиболее важных событий в культурной жизни Республики Карелия последних лет был Год карельских рун, объявленный в 2021 г. Совместная инициатива общественников и научных деятелей была поддержана руководством республики, ответственность за проведение Года была возложена на Миннац РК. Программа года содержала 42 пункта, среди которых было проведение семинаров, выставок, тематических вечеров, викторин, праздничных мероприятий[16]. Известные ковидные ограничения внесли определенные коррективы, не все пункты программы были реализованы, но в целом успех этой инициативы, особенно с точки зрения рассматриваемой нами темы, очевиден — Год карельских рун открыл новых мастеров слова и песни, создал контекст (концерты, конкурсы исполнительского искусства), в котором исполнители нашли единомышленников и почувствовали сопричастность к возрождению традиции рунопения, а у исследователей появились новые объекты для изучения.

Так, моим информантом стала Валентина Васильевна Либерцова [Инф. 7], карелка, родом из пос. Ильинский Олонецкого района, пенсионерка. Валентина Васильевна много лет работала в школе учителем рус-

[16] Программа включена в [Распоряжение 2020].

ского языка и литературы и в рамках школьной программы занималась с детьми изучением «Калевалы». Большим событием для нее стал выход перевода «Калевалы» на ее родное ливвиковское наречие карельского языка в 2009 г. [Lönnrot 2009], который она внимательно изучила, подтянув таким образом и свое знание языка. Год карельских рун Валентина Васильевна встретила во всеоружии: она свободно ориентировалась в тексте «Калевалы», имела опыт составления поздравительных речей в калевальской метрике, улучшила знание карельского языка. Все это вкупе с изучением материалов о собственно народной традиции рунопения, в обилии появившихся в 2020–2021 гг., — научных (монографий [Кундозерова 2020], сборников [Лавонен 2020], статей[17], публичных лекций[18]) и научно-популярных (посты в специально созданной группе в соцсети «ВКонтакте»[19], этнокалендари [Рунола 2020; Миронова и др. 2020]), сподвигло ее на написание собственных рунических текстов и исполнение их в стиле рунопевческой традиции — пением. На конкурсе исполнителей рун, проведенном Миннацем РК в Год карельских рун, Валентина Васильевна стала лауреатом II степени в номинации «Сольное исполнительство»[20].

В репертуаре Валентины Либерцовой пять рунических произведений: колыбельная и три лирических руны собственного сочинения, а также лирическая руна «Если б милый появился» в ее авторском переводе на ливвиковское наречие карельского языка. Все свои произведения Валентина Васильевна исполняет на один напев, который услышала на выступлении карельского народного хора «Oma pajo» (хор исполнял карельскую руну о рождении кантеле). Рунопевцем себя не считает, скорее «сочинителем текстов в калевальской метрике» [Инф. 7]. Как отмечает Валентина Васильевна, ее «выступления единичны, никто их не планирует, специально не приглашает и особо не ценит» [Инф. 7]. Одной из своих задач она видит просветительскую функцию в своем родном районе, демонстрацию способа исполнения карельской руны.

Интерес к эпическому наследию подхватила младшая дочь Валентины Антонина Владимировна Россиева, учительница школы в пос. Ильинский. Вместе со школьным театром они продолжают традицию ильинской школы инсценировать древние карельские обряды. В 2023 г. для участия в республиканском конкурсе «Карельская сказка» был создан мю-

[17] См. подборку статей на тему карельских рун в «Ученых записках Петрозаводского государственного университета» (Т. 43. № 7. 2021: статьи В. П. Мироновой, Л. И. Ивановой и М. В. Кундозеровой, рецензия А. П. Конкка на книгу М. В. Кундозеровой).

[18] См. лекцию автора этой статьи «Топелиус & Тимонен: 200 лет со дня встречи», приуроченную ко Дню карельских рун (2020) (URL: https://vk.com/video-79741361_456239066).

[19] Ссылка на группу в соцсети «ВКонтакте»: https://vk.com/desyatiletieyazykovkarelia. Ранее группа называлась «Год карельских рун», сейчас — «Десятилетие языков коренных народов в Карелии», но все материалы Года карельских рун в ней сохранились.

[20] См. видео концерта на закрытии Года карельских рун (2021) (URL: https://vk.com/video/@etnodomrk?q=закрытие&z=video-30461892_456239711).

зикл «Kaššali» («Кошель») в калевальском размере (сценарий А. В. Россиевой, перевод на карельский язык В. В. Либерцовой). По инициативе Антонины Владимировны учительскому сообществу было предложено в качестве формы рефлексии, обязательной для уроков по ФГОС, брать не иностранные хокку, синквейны и пр., а карельские руны. По словам В. В. Либерцовой, «...дети сочиняют удивительные вещи, в том числе и к урокам математики, окружающего мира, русского языка — здесь, разумеется, по-русски! Да еще и напевают правильно. Вот это и есть один из аспектов жизни эпического наследия в XXI в.» [Инф. 7].

Профессиональное рунопение в Финляндии

В Финляндии в г. Кухмо с 2010 г. действует Академия рунопения (Runolaulu-Akatemia). Ее основателем стал культурный фонд «Juminkeko», действующий с 1985 г. В сфере его внимания — сохранение культурного наследия, связанного с «Калевалой», и налаживание культурного обмена с Карелией [Nieminen 2023: 122–129]. Академия рунопения занимается исследованиями народной музыки, и в особенности рунопевческой традицией прибалто-финнов. Руководителем Академии является Пекка Хутту-Хилтунен, совмещающий ипостаси исследователя и рунопевца. В качестве рунопевца он также ответил на вопросы анкеты.

Пекка Хутту-Хилтунен исполняет руну на острове Кижи. 2017 г. Фото из личного архива П. Хутту-Хилтунена

Pekka Huttu-Hiltunen performing a runo on Kizhi Island. 2017. Photo from P. Huttu-Hiltunen's personal archive

Интерес к изучению рунопения пришел к Пекке в 1995 г., когда он, будучи ректором музыкального училища г. Кухмо, готовил программу празднования Дня «Калевалы» и пригласил для выступления Юсси Хуовинена, о котором прочитал в газете:

> Это случилось на празднике «Калевалы» во время выступления Юсси. Когда он пел... и пел... я постепенно осознал, что он поет традицию, возраст которой тысячи лет! Я как будто увидел перед глазами длинную цепочку предков, которые стояли у Юсси за спиной во время его пения! [Инф. 8].

Затем последовало первое интервью с Юсси Хуовиненом. В 1996 г. Пекка поступил в докторантуру Академии им. Сибелиуса в Хельсинки, а в 1998 г. возглавил первый проект по изучению народной музыки. Целью проекта было изучить рунопение: провести интервью/опрос рунопевцев и научиться с их помощью петь руны. Из наиболее значимых певцов Пекка упоминает Юсси Хуовинена (Финляндия), Сантру Ремшуеву, Марию Феодорову, Анни Денисову и Марину Вдовицину (Карелия). В поездках по Карелии Пекке удалось познакомиться со многими исполнителями, которые стали для него связующим звеном с традицией прошлого: они слышали рунопение в более ранние десятилетия. В 2009 г. Пекка защитил диссертацию (PhD) на тему «Западнобеломорско-карельское рунопение в XX в.». Он считает рунопение своим призванием, признает себя настоящим рунопевцем и сегодня является одним из самых известных и авторитетных исполнителей рун. Его стиль пения основан на традиции Беломорской (северной) Карелии. Пекка умеет исполнять длинные эпические руны (продолжительностью до 20 минут), импровизируя во время выступления (генетическая близость языка Беломорской Карелии — собственно карельского наречия карельского языка — и финского языка позволяют довольно легко оперировать текстами и словами). В последнее время Пекка сократил количество своих выступлений, он выступает лишь на небольших специальных мероприятиях по личному приглашению. Доходов от выступлений не имеет. Все вознаграждения и плату за обучение рунопению он переводит на счет Академии рунопения. Пекка имеет множество соратников, учеников и последователей. Каждое лето он преподает рунопение на летней школе для музыкантов в г. Кухмо. Он организовал многочисленные курсы по рунопению[21] в рамках ежегодного музыкального фестиваля «Соммело» и вне его (например, для студентов училищ). На кафедре музыки финно-угорских народов Петрозаводской консерватории Пекку Хутту-Хилтунена считают авторитетом в области рунопения, его опыт и профессионализм высоко ценят, приглашают в совместные экспедиции. Таким образом, на уровне высшего музыкального образования карельская культура сквозь призму деятельности финского исследователя и рунопевца возвращается на родину.

[21] В 2007 г. во время Летней международной школы фольклористов (Folklore Fellows' Summer School) автору статьи тоже довелось принимать участие в занятии по рунопению, проводимом Пеккой Хутту-Хилтуненом. В 2023 г. в деревне. Хайколя Калевальского района от Михаила Артемовича Степанова нами была записана небольшая эпическая руна о рождении кантеле (запись хранится в Фонограммархиве ИЯЛИ КарНЦ РАН, № 4279), которую исполнитель, по его словам, много лет назад разучил на курсах по рунопению под руководством Хутту-Хилтунена. М. А. Степанов, сын народного писателя Карелии Ортьё Степанова, из-за плохого самочувствия не смог принять участие в нашем опросе, хотя теоретически тоже может считаться рунопевцем.

Образ рунопевца: прошлое и современность

Интересные результаты приносит анализ ответов на вопрос об образе рунопевца, об отличиях между рунопевцами прошлого и современности. От того, насколько романтизированной является позиция информанта по отношению к рунопевцу прошлого, зависят его размышления о своей правомочности называть себя настоящим рунопевцем.

Большинство информантов склонны романтизировать образ рунопевца прошлого. Приведем некий собирательный образ из их ответов. Это старый муж с бородой, «созерцающий мудрец, воспаривший над действительностью материального мира» [Инф. 3]; деревенский житель, необразованный, живущий в среде, где песни черпаются из жизни и передаются из поколения в поколение; он поет свои песни по памяти, которая у него отменная; у него богатый репертуар; он владеет импровизацией; он должен «очень много знать, а для этого нужно быть очень-очень талантливым» [Инф. 1]. Настоящих рунопевцев больше нет, потому что «все, кто могли (т. е. владели словом. — *М. К.*), ушли в мир иной» (mahtajat on mänty tuonilmasih [Инф. 2]).

Соответственно, для того чтобы быть рунопевцем, надо знать язык (хотя бы в той степени, чтобы понимать, о чем поешь, и иметь возможность импровизировать), культуру, знать много рун, законы эпического жанра и стихосложения, иметь особый менталитет. Надо знать и наследие прошлого, и быть разносторонне образованным и одаренным человеком.

Современный же рунопевец учит руны из опубликованных изданий — из «Калевалы», из научных сборников текстов, из архивных фонограмм-записей или изданных на их основе дисков, содержащих звучащие образцы рунопения; он не жил в традиционной среде и поэтому не знаком с настоящей культурой рунопения и с эпическими сюжетами.

Для информантов, недостаточно хорошо владеющих карельским языком, важной частью образа рунопевца прошлого становится знание карельского, тогда как современный рунопевец языка не знает и, соответственно, не может импровизировать на словесном уровне, исполняет, как правило, какое-нибудь одно произведение и на одну мелодию.

Информанты, которые придерживаются описанного романтизированного взгляда на образ рунопевца, себя настоящими рунопевцами не считают. А те, кто подобные воззрения преодолел (в нашем опросе это Андрей Горшков и Пекка Хутту-Хилтунен), на вопрос, являются ли они настоящими рунопевцами, отвечают утвердительно. Приведу пример из беседы с Андреем Горшковым:

> *Интервьюер*: Считаешь ли ты себя настоящим рунопевцем?
>
> *Инф. 6*: Конечно! Ну, опять же, это разговор о том, что кого́ считать? Если человек исполняет руны, то он рунопевец. То, что я исполняю руны в современном ключе, — это да.
>
> *Интервьюер*: Есть такое мнение, что раньше были дедушки с бородой, которые сидели и пели песни. Вот они — настоящие рунопевцы. А мы выучили всего одну руну, мы — ненастоящие рунопевцы.

> *Инф. 6*: Если придерживаться этой позиции, то мы руны загоним в музей, и они живыми никогда не будут.

О том, что любой желающий исполнитель рун имеет право именоваться рунопевцем, довольно убедительно говорит Пекка Хутту-Хилтунен:

> Романтическое представление о том, что рунопевец какой-то совсем особенный, — неверное. Рунопевцем может стать каждый, кто хочет выучить рунический размер / напев и петь им истории, новые или старые. Рунопению можно обучиться самостоятельно, на курсах или в учебных заведениях. Все эти способы стать рунопевцем верны и применимы в современном мире [Инф. 8].

Надо ли быть карелом для того, чтобы называть себя настоящим рунопевцем, — вопрос не праздный. Участниками нашего опроса были люди разных национальностей — карельской, русской, финской и удмуртской. Лишь удмурт Радис Гайниятов считает, что рунопевец должен быть карелом. Причем сам он, не зная карельского языка, настолько виртуозно овладел фонетикой того наречия, на котором поет руну, что отличить его от карела (даже специалисту по карельскому языку и рунам, т. е. автору статьи) не представляется возможным. Другие информанты более лояльны в этом вопросе. К примеру, карел Андрей Горшков считает, что рунопевцем может стать человек любой национальности.

В сущности же вопрос национальной принадлежности традиции рунопения является одним из самых острых в повестке культурной и научной жизни Финляндии и Карелии уже много лет, со времен выхода эпоса «Калевала» в середине XIX в. Эта великая поэма, имеющая в Финляндии статус национального ф и н с к о г о эпоса, была по большей части написана на основе текстов, собранных у рунопевцев в российской Карелии (хотя при составлении были использованы также материалы, записанные Элиасом Лённротом — автором поэмы — и его соратниками в Финляндии и Ингерманландии). Проблемы культурной апроприации до сих пор широко обсуждаются финской общественностью, в последнее время особенно в связи с ростом карельского самосознания некоторой части населения Финляндии. Финские ученые активно обсуждают в интернет-пространстве этические вопросы, связанные с современным исполнительством, например, могут ли представители одной национальности петь песни представителей другой национальности. Обсуждения касаются и традиции рунопения, и традиции причитывания (о последней недавно вышла научная статья [Silvonen, Kallio 2023]). Но если традиция причитывания была распространена только у православных карелов (к слову, финны в большинстве своем протестанты), то традиция рунопения имела довольно широкое распространение — она бытовала почти у всех прибалтийско-финских народов. Карелы отличились тем, что именно у них были зафиксированы наиболее архаические сюжеты, даже складывавшиеся в небольшие циклы. Именно прибалтийско-финский фон традиции рунопения сегодня подчеркивается финскими исследователями; это, на мой взгляд, довольно

удачно, чтобы уходить от споров, является ли традиция рунопения, а вместе с ней и «Калевала», карельским или финским[22] достоянием. Относительно «Калевалы» говорится также, что это не столько карельский, финский либо же карело-финский или даже прибалтийско-финский, сколько европейский эпос [Majander 2019]. Этим подчеркивается влияние европейских идей на Элиаса Лённрота, когда он создавал свой бессмертный труд, и, соответственно, нивелируется право голоса карельского и любого другого народа. Карельской общественности, ревностно следящей за любыми попытками «отобрать» у них «Калевалу» в качестве «народного карело-финского эпоса», этот тезис еще предстоит осмыслить.

Заключение

Изучение современного бытования традиции эпического рунопения в Карелии и Финляндии позволяет сделать следующие выводы.

1. Традиционная модель передачи эпических знаний из поколения в поколение, от исполнителя к исполнителю в народной среде оказалась прерванной ориентировочно в середине XX в. В ходе экспедиционной деятельности мне удалось выявить лишь двух сказителей «из народа». В их репертуаре руны эпического характера уходят корнями в текст «Калевалы». Репертуар профессиональных артистов восходит, кроме «Калевалы», также к текстам научных сборников, архивным записям и дискам, созданным на их основе. При этом прослеживается традиция передачи навыков исполнительского искусства от старшего младшему (от матери — ребенку), от учителя / мастера — ученику.

2. В репертуаре исполнителей в Карелии, как правило, лишь одно руническое произведение (небольшое по объему либо его фрагмент), которое без импровизаций исполняется на мероприятиях, связанных с карельской культурой, либо в рамках программы по ознакомлению туристов с местными традициями. Цель этих выступлений — популяризация карельского наследия.

3. Умение исполнять руны приносит лишь опосредованный доход за счет включения их в программу выступлений наряду с другими жанрами фольклора. В Финляндии доходы идут в пользу Академии рунопения, на поддержание ее работы. Исполнение рун информанты считают своим призванием. Путем обращения к эпическому жанру исполнители приобретают символический авторитет, а вместе с этим, как отмечали Ч. Бриггс и Р. Бауман, социальную власть и силу [Briggs, Bauman 1992: 150].

4. Развитие современного рунопения в Карелии и Финляндии разительным образом отличается. В Финляндии действует специализированная Академия рунопения, существующая на проектное финансирование. Ее руководителем является человек с высшим музыкальным образованием, современный рунопевец, защитивший диссертацию по карельскому

[22] Тут уместно вспомнить, что в трудах представителей историко-географического метода «финской школы» доказывалось зарождение рун в Западной Финляндии.

рунопению, имеющий авторитет по обе стороны границы (именно его в качестве авторитетного рунопевца называли мне многие собеседники в Карелии). По признанию Пекки Хутту-Хилтунена, руководителя академии, он знает в Финляндии «многие десятки рунопевцев. В их числе как профессиональные обученные музыканты, так и любители» [Инф. 8]. В Карелии же специальных курсов по рунопению нет. На кафедре музыки финно-угорских народов Петрозаводской государственной консерватории им. А. К. Глазунова студенты осваивают исполнение рун по собственному желанию, и такие примеры единичны. Среди педагогов в республике есть те, кто знает карельский язык и язык карельских рун (и гипотетически словесную импровизацию), и те, кто владеет музыкальной грамотой и игрой на музыкальных инструментах, в частности на кантеле. Объединение обеих сторон может положить начало созданию курсов по рунопению и способствовать более масштабному возрождению уходящей фольклорной традиции. Ситуация с современным рунопением в Карелии также ярко характеризуется тем, как наши информанты реагировали на просьбу назвать других живущих ныне исполнителей рун в республике. После нее следовала долгая и тяжелая пауза, и не все смогли назвать хоть кого-то. Вспоминали Игоря Соловьева, Радиса Гайниятова, Андрея Горшкова, а также некоторые фольклорные коллективы, в репертуаре которых в том или ином виде есть карельская руна, — народный хор «Oma pajo», ансамбли «Vesläžed», «Тойве», «Кантеле», «Перегудки». Как видим, поименный круг замыкается на наших информантах.

5. Особого значения государства в развитии современного рунопения выявить не удалось. Положительную роль сыграло проведение в Карелии Года карельских рун в 2021 г.: о его влиянии четко высказывались Зинаида Устюгова, Андрей Горшков и Валентина Либерцова. Возможно, мы еще будем иметь дело с отложенными позитивными последствиями этого мероприятия, проведенного на государственном уровне.

Список информантов

Инф. 1 — Устюгова Зинаида Евлампиевна (1947–2024). Интервью на русском и карельском языках от 1 и 3 февраля 2024 г.

Инф. 2 — Рохкимайнен Вассилей (ныне Вилле), 1935 г. р. Интервью на финском и карельском языках от 29 января и 7 февраля 2024 г.

Инф. 3 — Соловьев Игорь Владимирович, 1971 г. р. Интервью на русском языке от 12 февраля 2024 г.

Инф. 4 — Толмачева Юлия Сергеевна, 1979 г. р. Интервью на русском языке от 4 февраля 2024 г.

Инф. 5 — Гайниятов Радис Генадиевич, 1997 г. р. Интервью на русском языке от 1 и 7 февраля 2024 г.

Инф. 6 — Горшков Андрей Викторович, 1987 г. р. Интервью на русском языке от 26 января 2024 г.

Инф. 7 — Либерцова Валентина Васильевна, 1957 г. р. Интервью и письменные ответы на вопросы на русском языке от 15 февраля 2024 г.

Инф. 8 — Хутту-Хилтунен Пекка, 1954 г. р. Письменные ответы на вопросы на финском языке от 7 февраля 2024 г.

Источники

Видео 2024 — Видео от МБУ «ЦБС Лоухского муниципального района» // Vk.com. 2024. [Апрель]. URL: https://vk.com/video-218654812_456239064.

Евсеев 2010 — В. Я. Евсеев. Полевые записи фольклориста = Viktor Jevsejev. Folkloristi kentällä: CD. Петрозаводск: Ин-т яз., лит. и истории КарНЦ РАН; [Финляндия]: Juminkeko, 2010.

Инха 2019 — *Инха И. К.* В краю калевальских песен: тропой Лённрота по Беломорской Карелии: очерк о земле Беломорской Карелии / [Пер. Р. Коломайнена, А. Мишина и др.]. Петрозаводск: Периодика; Кухмо: Юминкеко, 2019.

Лавонен 2020 — Песенный фольклор кестеньгских карел = Kiestingin kanšanlauluja. 2-е изд., испр. / Сост. Н. А. Лавонен; Науч. ред. А. С. Степанова; Отв. ред. 2-го изд. М. В. Кундозерова. Петрозаводск: Periodika, 2020.

Лавонен и др. 1993 — Карельские ёйги / Изд. подгот. Н. А. Лавонен, А. С. Степанова, К. Х. Раутио. Петрозаводск: [Карел. науч. центр РАН], 1993.

Миронова и др. 2020 — Карельские сказители: Год карельских рун: [Календарь, 2021] / [Подгот. В. П. Миронова, Л. И. Иванова, М. В. Кундозерова]. Петрозаводск: Петропресс, 2020.

Распоряжение 2020 — Распоряжение от 23 декабря 2020 года № 966р-П // Официальный интернет-портал Республики Карелия. URL: https://gov.karelia.ru/upload/iblock/8a4/966r_P.pdf.

Рунола 2020 — Рунола: Календарь по мотивам карельских рун: [2021] / [Подбор текстов и пер. М. Кундозерова; Худ. Д. Дмитриев; Куратор проекта Т. Бердашева]. Петрозаводск: Белколесье, 2020.

Lönnrot 2009 — *Lönnrot E.* Kalevala: karjalankieline Kalevala-eepossu / Kiänd. Z. Dubinina. Helsinki: Karjalan Kielen Seura, 2009.

Lönnrot 2015 — *Lönnrot E.* Kal'evala: vienankarjalakši / Kiäntäjä R. Remšujeva; Kuv. V. Dobrinin. Helsinki: Karjalan Šivissyššeura, 2015.

Majander 2019 — *Majander A.* Hämmentävä venäläisväite: Elias Lönnrot palkattiin viemään Kalevala karjalaisilta ja nyt se pitää antaa takaisin // Helsingin Sanomat. 2019. 28 helmikuuta. URL: https://www.hs.fi/kulttuuri/art-2000006016911.html.

Nieminen 2023 — *Nieminen M.* Minun Kalevalani. Mikä? Miksi? Mistä? Milloin? Kenen? Keskusteluja eepoksesta. Juminkeko, 2023.

Vienan 2004 — Vienan kansan lauluja. Jussi Huovinen: CD-äänilevy. Kuhmo: Juminkeko, 2004.

Литература

Дандес 2003 — *Дандес А.* Регрессивный принцип в теории фольклора // Дандес А. Фольклор: семиотика и / или психоанализ: Сб. ст. / Пер. с англ.; Сост. А. С. Архипова. М.: Вост. лит., 2003. С. 57–71.

Иванова 2021 — *Иванова Л. И.* Беломорская Карелия в биографиях карельских сказителей XIX века // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. Т. 43. № 7. 2021. С. 97–106. https://doi.org/10.15393/ uchz.art.2021.672.

Иванова, Миронова 2023 — *Иванова Л. И., Миронова В. П.* Карельские руны как объект нематериального культурного достояния: традиционные и современные формы популяризации жанра // Традиционная культура. Т. 24. № 3. 2023. С. 11–22. https://doi.org/10.26158/TK.2023.24.3.001.

Кундозерова 2020 — *Кундозерова М. В.* Концепт мироздания в карельских рунах. Петрозаводск: Кундозерова М. В., 2020.

Кундозерова 2022 — *Кундозерова М. В.* База данных «Карельские руны»: идея создания, концепция, перспективы // Альманах североевропейских и балтийских исследований. Вып. 7. 2022. С. 233–240. URL: https://nbsr.petrsu.ru/journal/article.php?id=2386&ysclid=m23m8hehjn623486020. https://doi.org/10.15393/j103.art.2022.2386.

Кундозерова 2023 — *Кундозерова М. В.* Сюжетно-мотивный состав рун Матвея Коргуева в контексте карельской эпической поэзии // Studia Litterarum. Т. 8. № 3. 2023. С. 232–255. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2023-8-3-232-255.

Миронова 2017 — *Миронова В. П.* Карельские рунопевцы: к вопросу о создании электронного ресурса // Кижский вестник. Вып. 17 / [Науч. ред. А. В. Пигин, И. В. Мельников]. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2017. С. 229–234.

Миронова 2022 — *Миронова В.* Номинация жениха и невесты в карельских свадебных рунах // Linguistica Uralica. Vol. 58. No. 1. 2022. P. 27–34. https://dx.doi.org/10.3176/lu.2022.1.03.

Миронова 2023 — *Миронова В. П.* Фольклорный образ Петра I в контексте карельской эпической традиции // Эпосоведение. 2023. № 1. С. 5–13. https://doi.org/10.25587/SVFU.2023.89.35.001.

Мочалова 2022 — *Мочалова М. А.* Эпическая поэма «Калевала» и традиция рунопения в дискурсе наследия и практиках его сохранения // Уральский исторический вестник. 2022. № 3 (76). С. 65–73. https://doi.org/10.30759/1728-9718-2022-3(76)-65-73.

Петров 2020 — *Петров Н. В.* После «традиции»: осколки русского эпоса // «Осколки» в традиции / Сост., ред. Е. Е. Левкиевская, Н. В. Петров, О. Б. Христофорова. М.: Неолит, 2020. С. 122–135.

Петров 2023 — *Петров Н. В.* Эпические сказители: сценарии обретения мастерства // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2023. № 4. С. 100–116. https://doi.org/10.28995/2686-7249-2023-4-100-116.

Степанова 1989 — *Степанова А. С.* Эпические песни Южной Карелии // Фольклористика Карелии / [Науч. ред. Н. А. Криничная, Э. С. Киуру]. Петрозаводск: [б. и.], 1989. С. 48–81.

Швецова 2022 — *Швецова В. А.* Традиционные музыкально-фольклорные жанры свадьбы северных карелов: обрядовый контекст и структурные особенности: Дис. ... канд. искусствоведения / Гос. ин-т искусствознания. М., 2022.

Asplund 2006 — *Asplund A.* Kansanmusiikin paluu // Kansanmusiikki / Toim. A. Asplund, P. Hoppu, H. Laitinen, T. Leisiö, H. Saha, S. Westerholm. Helsinki: Werner Söderström, 2006. (Suomen musiikin historia; [8]). S. 506–523.

Briggs, Bauman 1992 — *Briggs Ch., Bauman R.* Genre, intertextuality, and social power // Journal of Linguistic Anthropology. Vol. 2. No. 2. 1992. P. 131–172.

Enäjärvi-Haavio 1949 — *Enäjärvi-Haavio E.* Pankame käsi kätehen: Suomalaisten kansanrunojen esittämistavoista. Porvoo: Werner Söderström, 1949.

Haapoja 2017 — *Haapoja H.* Ennen saatuja sanoja: Menneisyys, nykyisyys ja kalevalamittainen runolaulu nykykansanmusiikin kentällä: Akateeminen väitöskirja / Helsingin yliopisto. Helsinki, 2017.

Haavio 1943 — *Haavio M.* Viimeiset runonlaulajat. Porvoo: Werner Söderström, 1943.

Honko 1990 — *Honko L.* Folkloreprosessi // Sananjalka. № 32. 1990. S. 93–122.

Huttu-Hiltunen 2008 — *Huttu-Hiltunen P.* Länsivienalainen runolaulu 1900-luvulla. Kuuden runolaulajan laulutyylin kulttuurisensitiivinen musiikkianalyysi. Kuhmo: Juminkeko, 2008.

Kundozerova 2022 — *Kundozerova M.* Epic poetry of the Karelian people: cosmogonic motifs // Studies on Cultures along the Silk Roads. Vol. 3. 2022. P. 1–23.

Niemi 1921 — *Niemi A. R.* Vienan läänin runonlaulajat ja tietäjät. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1921.

Siikala 2012 — *Siikala A.-L.* Itämerensuomalaisten mytologia. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia, 2012.

Silvonen, Kallio 2023 — *Silvonen V., Kallio K.* Tradition and ownership. Disputes about Karelian laments in Finland // Approaching Religion. Vol. 13. No. 3. 2023. P. 40–59. https://doi.org/10.30664/ar.131229.

Vester, Vester-Mäkinen 2004 — *Vester L., Vester-Mäkinen T.* Etähäll' on emoñi: Johannes (Jussi) Huovisen elämäntyö. Suomussalmi: Myllylahti, 2004.

Virtanen 1968 — *Virtanen L.* Kalevalainen laulutapa Karjalassa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1968.

References

Asplund, A. (2006). Kansanmusiikin paluu. In A. Asplund, P. Hoppu, H. Laitinen, T. Leisiö, H. Saha, & S. Westerholm (Eds.). *Kansanmusiikki* (pp. 506–523). Werner Söderström.

Briggs, Ch., & Bauman R. (1992). Genre, intertextuality, and social power. *Journal of Linguistic Anthropology, 2*(2), 131–172.

Dundes, A. (1969). The devolutionary premise in folklore theory. *Journal of the Folklore Institute, 6*(1), 5–19.

Enäjärvi-Haavio, E. (1949). *Pankame käsi kätehen: Suomalaisten kansanrunojen esittämistavoista*. Werner Söderström.

Haapoja, H. (2017). *Ennen saatuja sanoja: Menneisyys, nykyisyys ja kalevalamittainen runolaulu nykykansanmusiikin kentällä* (Dissertation, University of Helsinki).

Haavio, M. (1943). *Viimeiset runonlaulajat*. Werner Söderström.

Honko, L. (1990). Folkloreprosessi. *Sananjalka, 32*, 93–122.

Huttu-Hiltunen, P. (2008). *Länsivienalainen runolaulu 1900-luvulla. Kuuden runolaulajan laulutyylin kulttuurisensitiivinen musiikkianalyysi*. Juminkeko.

Ivanova, L. I. (2021). Belomorskaia Kareliia v biografiiakh karel'skikh skazitelei XIX veka [The White Sea Karelia through the biographies of the nineteenth-century Karelian taletellers]. *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta, 43*(7), 97–106. https://doi.org/10.15393/ uchz.art.2021.672. (In Russian).

Ivanova, L. I., & Mironova, V. P. (2023). Karel'skie runy kak ob"ekt nematerial'nogo kul'turnogo dostoianiia: traditsionnye i sovremennye formy populiarizatsii zhanra [Karelian rune songs as intangible cultural heritage: Traditional and modern forms of popularizing the genre]. *Traditsionnaia kul'tura, 24*(3), 11–22. https://doi.org/10.26158/ TK.2023.24.3.001. (In Russian).

Kundozerova, M. V. (2020). *Kontsept mirozdaniia v karel'skikh runakh* [The concept of the universe in Karelian runes]. Kundozerova M. V. (In Russian).

Kundozerova, M. V. (2022). Baza dannykh "Karel'skie runy": ideia sozdaniia, kontseptsiia, perspektivy [Database *Karelian Runes*: Idea of creation, concept, prospects]. *Al'manakh severoevropeiskikh i baltiiskikh issledovanii, 7*, 233–240. https://nbsr.petrsu.ru/journal/ article.php?id=2386&ysclid=m23m8hehjn623486020. https://doi.org/10.15393/j103. art.2022.2386. (In Russian).

Kundozerova, M. (2022). Epic poetry of the Karelian people: cosmogonic motifs. *Studies on Cultures along the Silk Road, 3*, 1–23.

Kundozerova, M. V. (2023). Siuzhetno-motivnyi sostav run Matveia Korgueva v kontekste karel'skoi epicheskoi poezii [Plots and motifs of Matvey Korguev's runosongs in the context of Karelian epic tradition]. *Studia Litterarum, 8*(3), 232–255. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2023-8-3-232-255. (In Russian).

Mironova, V. P. (2017). Karel'skie runopevtsy: k voprosu o sozdanii elektronnogo resursa [Karelian runosingers: on the issue of creating an electronic resource]. In A. V. Pigin, & I. V. Mel'nikov (Eds.). *Kizhskii vestnik* (Vol. 17, pp. 229–234). KarNTs RAN. (In Russian).

Mironova, V. (2022). Nominatsiia zhenikha i nevesty v karel'skikh svadebnykh runakh [Naming of the bride and groom in Karelian wedding songs using the Kalevala Metre]. *Linguistica Uralica, 58*(1), 27–34. https://dx.doi.org/10.3176/lu.2022.1.03. (In Russian).

Mironova, V. P. (2023). Fol'klornyi obraz Petra I v kontekste karel'skoi epicheskoi traditsii [Folkloristic image of Peter the Great in the context of the Karelian epic tradition]. *Eposovedenie, 2023*(1), 5–13. https://doi.org/10.25587/SVFU.2023.89.35.001. (In Russian).

Mochalova, M. A. (2022). Epicheskaia poema "Kalevala" i traditsiia runopeniia v diskurse naslediia i praktikakh ego sokhraneniia [The "Kalevala" epic poem and the tradition of runosong in the heritage discourse and safeguarding practices]. *Ural'skii istoricheskii vestnik, 2022*(3, no. 76), 65–73. https://doi.org/10.30759/1728-9718-2022-3(76)-65-73. (In Russian).

Niemi, A. R. (1921). *Vienan läänin runonlaulajat ja tietäjät*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Petrov, N. V. (2020). Posle "traditsii": oskolki russkogo eposa [After 'tradition'. Shards of 'Russian' epos]. In E. E. Levkievskaya, N. V. Petrov, & O. B. Khristoforova (Eds.). "*Oskolki" v traditsii* (pp. 122–135). Neolith. (In Russian).

Petrov, N. V. (2023). Epicheskie skaziteli: stsenarii obreteniia masterstva [Singers of epic tales. Scenarios of gaining mastery]. *Vestnik RGGU. Ser. Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia, 2003*(4), 100–116. https://doi.org/10.28995/2686-7249-2023-4-100-116. (In Russian).

Shvetsova, V. A. (2022). *Traditsionnye muzykal'no-fol'klornye zhanry svad'by severnykh karelov: obriadovyi kontekst i strukturnye osobennosti* [Traditional musical and folk genres of the wedding of northern Karelians: ritual context and structural features] (Cand. Sci. (Art Studies) Diss., State Institute for Art Studies). (In Russian).

Siikala, A.-L. (2012). *Itämerensuomalaisten mytologia.* Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia.

Silvonen, V., & Kallio, K. (2023). Tradition and ownership. Disputes about Karelian laments in Finland. *Approaching Religion, 13*(3), 40–59. https://doi.org/10.30664/ar.131229.

Stepanova, A. S. (1989). Epicheskie pesni Iuzhnoi Karelii [Epic songs of South Karelia]. In N. A. Krinichnaia, & E. S. Kiuru (Eds.). *Fol'kloristika Karelii* (pp. 48–81) (n. p.). (In Russian).

Vester, L., & Vester-Mäkinen, T. (2004). *Etähäll' on emoñi: Johannes (Jussi) Huovisen elämäntyö*. Myllylahti.

Virtanen, L. (1968). *Kalevalainen laulutapa Karjalassa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Информация об авторе

Мария Владимировна Кундозерова
кандидат филологических наук
научный сотрудник, сектор фольклористики и литературоведения (с фонограммархивом), Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН
Россия, 185910, Республика Карелия, Петрозаводск, ул. Пушкинская, д. 11
✉ *maria.vlasova@mail.ru*

Information about the author

Maria Vladimirovna Kundozerova
Cand. Sci. (Philology)
Researcher, Folklore and Literary Studies Sector (with phonogram archive), Institute of Language, Literature and History, Karelian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences
Russia, 185910, Republic of Karelia, Petrozavodsk, Pushkinskaya Str., 11
✉ *maria.vlasova@mail.ru*

С. С. Макаров

http://orcid.org/0000-0002-5751-5967
✉ *others3@mail.ru*

Институт мировой литературы
им. А. М. Горького РАН
(Россия, Москва)

Современные сценарии исполнения якутского эпоса и некоторые их источники

Аннотация. Героический эпос как яркое явление якутского фольклора наряду с языком, обрядовыми традициями и некоторыми другими автохтонными феноменами стал в наши дни в Якутии предметом региональной политики в области культуры и разного рода реконструкций, в той или иной мере воспроизводящих содержательные и коммуникативные паттерны традиционного повествовательного жанра. В статье рассматриваются современные сценарии исполнения якутского эпоса в культурно-историческом аспекте. Недостаточно осмысленным представляется вопрос о месте советского опыта культурного строительства в практиках презентации фольклорной традиции народов Якутии и Сибири в целом. В исследовании обозреваются их наиболее очевидные «следы» в современных форматах исполнения якутских олонхо. Специальное внимание уделяется начальному периоду формирования официальной линии якутской советской культуры, свое место в которой получило и направление «народных» перформансов. Выявляется, что современные сценарии слушания/исполнения эпоса во многом наследуют практикам, выработанным и привнесенным в региональную культуру в советское время. В то же время в оценках сегодняшних носителей традиции, в том числе фольклорных исполнителей, текущий период «возврата» к феноменам этнической культуры осмысливается как принципиально новый и даже в чем-то противопоставленный прежнему.

Ключевые слова: героический эпос, народы Сибири, реконструкция фольклора, якутский героический эпос, фольклор на сцене

Благодарности. Исследование выполнено в ИМЛИ РАН за счет гранта Российского научного фонда (проект № 23-28-00655).

Для цитирования: *Макаров С. С.* Современные сценарии исполнения якутского эпоса и некоторые их источники // Шаги/Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 154–173.

Поступило 11 сентября 2024 г.; принято 20 января 2025 г.

© С. С. МАКАРОВ

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-154-173

S. S. Makarov

http://orcid.org/0000-0002-5751-5967
✉ *others3@mail.ru*
A. M. Gorky Institute of World Literature,
Russian Academy of Sciences
(Russia, Moscow)

Modern scenarios of Yakut epic performance and some of their sources

Abstract. The heroic epic represents a vibrant genre of Yakut folklore. Alongside the Sakha language, traditional ritual practices and other indigenous phenomena it has become a key object of the current regional cultural policy in Yakutia. This article is devoted to contemporary practices of performing the epic in the field of its historical emergence. The question of the role of the Soviet experience of cultural construction in the practices of presenting the folklore tradition of the peoples of Yakutia still remains studied insufficiently. As a preliminary formulation of this problem, this article reviews the most obvious 'traces' of these traditions in modern formats of performance of the Yakut epic. They are found at virtually all levels of public performance of the epic, from the performer's clothing and the textual material he or she chooses, to the scripts and the accepted "rules" of performing/listening to the epic. Particular attention is paid to the initial phase of the formation of official Yakut Soviet culture, during which the genre of 'folk' performances was established. It is evident that the contemporary scenarios of listening to and performing the epic largely inherit Soviet practices. Conversely, the current period of 'revitalisation' of traditional culture is conceptualized as a new and even opposing phase in the assessments of the tradition bearers and folklore performers themselves.

Keywords: heroic epic, peoples of Siberia, reconstruction of folklore, Yakut heroic epic, folklore on stage

Acknowlegements. The study was funded by the Russian Science Foundation (project no. 23-28-00655).

To cite this article: Makarov, S. S. (2025). Modern scenarios of Yakut epic performance and some of their sources. *Shagi / Steps*, *11*(1), 154–173. (In Russian).

Received September 11, 2024; accepted January 25, 2025

© S. S. MAKAROV

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-154-173

Введение

Одним из сегментов постсоветского пространства, на котором проходит разноплановая и уже достаточно длительная работа с устным этническим наследием, является Республика Саха (Якутия). Накопленный здесь в данной области опыт может быть показательным как один из примеров задействования фольклорно-этнографических данных, относящихся к прошлому, для решения новых социокультурных задач.

Как свидетельствуют лингвистические и социологические исследования, ведущим консолидирующим фактором якутской традиции остается язык [Васильева 2016: 66; Иванова 2020: 100]. Наряду с ним важными источниками культурного самоопределения якутов, безусловно, являются фольклорные представления, тексты и практики, обычно обобщаемые в категориях «национальная культура», «национальные традиции». Как и во многих этнических субъектах страны, в Якутии они включены в систему социально-политических отношений и региональной идеологии (см.: [Петров 2023]). Если в плане культурно маркированных массовых перформансов на современном этапе главенствующее место сохранил летний праздник Ысыах, то в отношении «пассивно-коллективных» повествовательных фольклорных форм (по крайней мере по частоте упоминаний) сегодня ведущие позиции занял героический эпос *олонхо*. В условиях медиатизации различных сторон жизни и возрастающего запроса на брендирование территорий героический эпос — благодаря своей синтетической природе, репрезентирующей различные «малые» по отношению к нему фольклорные формы, мифологическому содержанию, довольно сложному и вместе с тем притягательному для сегодняшних носителей традиции, а также самобытной, яркой форме исполнения — стал одним из артефактов, на которые опирается дискурс о якутской этнокультурной самобытности.

Ситуацию взаимодействия современных носителей якутской традиции с эпическим жанром можно охарактеризовать как «второе обретение» этнической культурой фольклорного феномена, который в ней ранее бытовал. Специалисты обоснованно рассматривают современные случаи обращения к эпосу в якутоязычной среде, как и к некоторым другим явлениям традиционной культуры, в рамках конструирования традиции, отмечая тем самым, что изучаемый процесс сочетает как исконные, так и несомненно новые элементы [Осипова 2011: 3]. При этом перед исследователями все чаще встает вопрос о том, в какой мере типичные сценарии современного исполнения олонхо соотносятся с традиционными фольклорными практиками (см.: [Попова 2017; Стрекаловская 2018; Кузьмина 2019] и др.).

При исследовании данного вопроса, как кажется, важно не упускать из внимания то обстоятельство, что восприятие и функционирование традиции в каждый конкретный момент обусловлены предыдущими диахроническими процессами. В приложении к рассматриваемому материалу это означает, в частности, что между традиционным сказительством

и новыми исполнительскими формами, связанными с якутским эпосом, пролегает длительный этап советской идеологической и культурной работы, затронувший в том числе фольклор «малых» национальных республик в составе СССР. Как показывают недавние работы, посвященные знаменательным проектам советской эпохи в области якутского фольклора [Романова, Никифорова 2014; Покатилова 2018], данный период, преобразовавший многие стороны жизни на Севере, в Якутии был временем насыщенной, порой противоречивой рефлексии, существенно определившей особенности оценки, изучения и презентации фольклорных традиций региона в наши дни.

Одним из путей осмысления трансформаций эпического исполнительства в новейшее время видится наблюдение за меняющимися сценариями, обставляющими его как конвенциональную практику. Применительно к якутскому фольклору именно начиная с советского периода об этих сценариях можно вести речь как о произвольном круге «правил» и установок в собственном смысле слова. В это время велись интенсивные поиски места эпического исполнительства в новой культуре в соответствии с релевантными для советской картины мира ценностными шкалами «прогрессивный — архаичный», «демократический — буржуазный». В настоящей статье, не претендуя на исчерпывающий анализ, мы попытаемся очертить значение советского опыта культурного строительства для современных практик рассказывания якутских олонхо. Эта цель определила наше преимущественное внимание к периодам становления в якутской традиции разных культурных парадигм — советской (1930-е годы) и современной (рубеж 1980–1990-х годов). Уместным, однако, будет начать наше рассмотрение с краткого этнографического экскурса в традиционную эпоху бытования жанра.

К жанровому определению олонхо

Якутский эпос, или олонхо, представляет собой довольно крупные устные поэмы, в ряде вариантов повествующие об очищении мира от демонов в начале его зарождения и об установлении в нем человеческой культуры (понимаемой в моноэтническом ключе, как это свойственно для эпосов «архаического» типа [Мелетинский 1963: 429–433]). Олонхо характеризуются основными типологическими чертами, свойственными жанру героического эпоса: определенной тематикой сюжетов, заметным объемом, смешанной речитативно-песенной формой исполнения, характерным кругом представлений о принадлежности и функциях текстов.

Сюжеты якутского эпоса, существовавшего исключительно в устной форме, сохранялись и транслировались благодаря специализированным фольклорным исполнителям — *олонхосутам*. Процесс их обучения и последующей практики вполне соотносим с общими этапами становления фольклорных исполнителей, исследованными и описанными на материале различных иных этнических традиций ([Лорд 1994: 24–42; Путилов 1997: 12–77] и др.). Немногочисленные биографии якутских сказителей

XIX–XX вв. позволяют думать, что определяющую роль в этом процессе играли факторы одаренности и личной инициативы будущего фольклорного исполнителя, многократно слушающего выступления других, обычно нескольких сказителей, и постепенно овладевающего таким образом сюжетно-композиционными и поэтическими основами устного эпоса. Элементы отношений «учитель — ученик» подчас выявляются в биографиях и воспоминаниях якутских сказителей предыдущего столетия, наиболее подробно охваченных этнографическим описанием, однако у нас нет достаточных оснований говорить о существовании в якутской традиции сказительского ученичества как развернутого и стабильного культурного института[1].

Судя по имеющимся данным, среди якутских олонхосутов численно преобладали мужчины. Само эпическое исполнительство признавалось в культуре достаточно трудным занятием, требующим высокой степени мастерства и особого вовлечения индивида. Вероятно, в один ряд со сказителями по выделенности их особой социальной роли, окруженной и почетом, и определенными обязательствами, можно поставить лишь таких традиционных специалистов, как кузнецы и шаманы.

Вполне естественно, что бытование традиции поддерживали олонхосуты различного уровня дарования. Нам достоверно неизвестно, существовали ли для них в культуре специальные классифицирующие наименования. В записях эпоса обнаруживаются описательные обозначения сказителя, подчеркивающие, как это в целом свойственно для эпической стилистики, гиперболизированные, идеальные качества традиционного исполнителя, прежде всего его талант красноречия. Для подобной характеристики используются метафорические эпитеты, отсылающие к основным профессиональным «инструментам» сказителя: языку, рту, певческому горлу и т. д.

Другой аспект характеристики олонхосута находился, если так можно выразиться, в области востребованности и, следовательно, мобильности эпического исполнителя. Неискусного, неумелого сказителя называли *дьиэ эргин ырыаһыт* — «певец, поющий вокруг юрты», Л. Н. Семенова тонко подметила, что это словосочетание намекает на неспособность сказителя «подняться» над сюжетным пространством, обозревая искусным описанием все его составные элементы [Семенова 2006: 215–216]. Вместе с тем его можно интерпретировать и как указание на низкий уровень мастерства исполнителя, сказывающего только для собственного удовольствия и способного снискать внимание лишь среди домочадцев.

Со времени первых записей и этнографических описаний (1840-е годы) и вплоть до угасания эпической среды приблизительно в середине про-

[1] Фольклорист И. В. Пухов отмечал: «Обычно искусству сказывания олонхо обучались в молодом возрасте путем многократного прослушивания лучших мастеров ‹...›. В тех случаях, когда мастер специально обучал желающего стать олонхосутом ‹...› [он] сказывал олонхо большими частями, обучающийся вслед за ним целиком повторял эти части, потом устраивалось заключительное прослушивание, после которого мастер делал ученику замечания. На этом обучение заканчивалось...» [Пухов 1962: 8].

шлого века якутский эпос предстает довольно стабильным в жанровом и тематическом отношении явлением с устойчивой поэтикой и системой образов. На протяжении двух предыдущих столетий, в особенности со второй трети XX в., олонхо фиксировалось в широком ареале на северо-востоке Сибири, практически во всех местностях, заселенных якутоязычными группами. Оно просуществовало в естественных условиях приблизительно до 1960-х годов, а в остаточных формах записывалось вплоть до конца 1990-х.

Исполнение якутского эпоса: отличительные черты современного периода

Ситуация «нового обращения» к национальному эпосу в якутской традиции развилась практически на наших глазах — ориентировочно в последние два десятилетия, хотя заметная активизация внимания к этническим традициям наблюдалась в Якутии еще с начала 1990-х годов. Рубежным событием, как отмечают многие, явилось признание якутского эпоса в 2005 г. ЮНЕСКО одним из шедевров нематериального культурного наследия человечества и целевым объектом охраны. Подобное оживление позитивного интереса к культуре якутов «извне», как видится, в этот момент стало импульсом к тому, чтобы и сами носители смогли обозреть свою традицию новым взглядом и переосмыслить восприятие ее составляющих, ведь, как известно, немаловажную роль в процессе социальной, этнической, культурной и иной самоидентификации всегда играют соотнесение «я» с образом «другого» (в особенности в постколониальной ситуации), внимание к его точке зрения, определение себя через его реакции [Corbey, Leerssen 1991: vi–viii].

Заметной чертой нового периода явилось увеличение количества самодеятельных исполнителей эпоса разных возрастов. Очевидно, это стало следствием комплекса мероприятий, предпринимаемых в республике для воссоздания традиций и повышения престижа фольклорного исполнительства (организация конкурсов исполнителей, публикации записей фольклора, учреждение именных стипендий одаренным перформерам и др.). Свою роль, возможно, сыграл и уход из жизни на рубеже XX–XXI вв. известных сказителей прошлого столетия — В. О. Каратаева, Д. А. Томской-Чайки, П. Е. Решетникова и других — и связанная с этим невольная редукция порога требований к эпическому исполнителю.

Состав нового сообщества перформеров неоднороден. Среди выступающих сегодня можно встретить и «любителей» — исполнителей, занявшихся рассказыванием олонхо самостоятельно в течение последних нескольких лет, и профессиональных актеров и филологов, также выступающих со своими программами.

Исполнение/слушание эпоса в сознании носителей якутской традиции в последнее время устойчиво ассоциируется с летним сезоном и праздником Ысыах, связанным с культами плодородия и отмечаемым в селах и городах Якутии в середине июня. С 2006 г. в республике проводится ежегодный Ысыах Олонхо — массовый открытый фестиваль, миссия

которого специально ориентирована на популяризацию и развитие региональных фольклорных исполнительских традиций. Регулярный характер и своеобразную календарную приуроченность получил и новый республиканский конкурс молодых исполнителей эпоса «Мунҕха олоҥхото» («Олонхо времени подледного лова рыбы»), проходящий в октябре-ноябре, т. е. в начале в Якутии зимнего сезона. Кроме того, в селах и городах республики регулярно проводятся и свои локальные мероприятия, посвященные эпосу: школьные чтения, сольные и групповые выступления местных фольклорных исполнителей.

Столь заметный рост внимания к автохтонной эпической традиции, активные шаги по ее популяризации воспринимаются носителями якутской культуры как новая и безусловно позитивная тенденция. Обращает на себя внимание, однако, то, что многие формальные составляющие и установки современного исполнения якутского эпоса, его перформативные сценарии наследуют практикам, созданным и распространившимся еще в советское время, рассмотрим их подробнее.

К осмыслению истоков стиля: культурные практики советского периода и современное исполнение олонхо

Как известно, фольклор как массовое явление с самого начала советского периода стал объектом записи, специального изучения и обработки [Смолицкий 1994: 8–9; Козлова 2010: 91]. Эта деятельность коснулась и периферийных республик СССР, в большинстве своем не имевших на тот момент еще развитых литератур, но обладавших богатыми, достаточно разнообразными устными традициями.

Отношение советской идеологии к фольклору в Якутии в этот начальный период можно охарактеризовать как неоднозначное, внутренне противоречивое. С одной стороны, буквально несколько лет спустя после окончания в регионе Гражданской войны[2] и окончательного установления новой власти, в 1935 г., в Якутске, как и в ряде центров других национальных республик, был организован Институт языка и культуры[3] — первый в Якутии научно-исследовательский институт, одним из основных направлений которого стало систематическое собирание и изучение фольклора местных народов. С другой стороны, в печати и, вероятно, в школьном обучении в это время транслировалась точка зрения на традиционный фольклор как на архаичный элемент культуры, не вполне соответствующий прогрессистскому духу и идеалам нового времени. Например, мотивы, пронизанные идеологией «эксплуататорских классов», признавались так или иначе характерными для всех жанров «народного творчества»

[2] Гражданская война и связанные с ней вооруженные столкновения (так называемое повстанчество) продлились в Якутии наиболее долгое время относительно всей территории страны — с 1918 по 1930 гг. (см.: [Пестерев 2006: 9–10 и сл.]).

[3] В наши дни — Институт гуманитарных проблем и малочисленных народов Севера Сибирского отделения РАН.

якутов [Гоголев и др. 1955: 19]. Попытки следовать фольклорной топике в литературных произведениях рисковали быть оцененными «некритическим воспроизведением старины, отражающим реакционную идеологию и религиозную мистику» (см.: [Ефремов 1948: 8]). В якутской литературной критике и этнографии первой половины прошлого века периодически раздавались голоса, призывающие признать такие жанры, как эпос и исторические предания, «буржуазным», «байским»[4] фольклором, недостойным записи и изучения [Кулачиков 1930; Обсуждение 1955: 101; Harris 2017: 46].

В 1930-е же годы в Якутии, как и в других регионах страны, началась целенаправленная работа с народными исполнителями по созданию текстов «нового» демократического фольклора. Как отмечал И. В. Пухов, «...в советское время вначале записывались и издавались преимущественно песни и исторические предания. Это вполне закономерно. Старые, народные песни использовались при создании массовых революционных песен. В послереволюционные годы народ с новым интересом обращался к своему историческому прошлому» [Пухов 1962: 14]. Показательны названия текстов, собранных в это время сотрудником Дома народного творчества Якутской Автономной Советской Социалистической Республики (ЯАССР) фольклористом П. Н. Поповым: «Утвердилась счастливая жизнь» от крестьянина С. П. Герасимова, «На последнем собрании земпередела» от члена колхоза Д. Т. Элбрякова, «Прежняя жизнь» от Г. Н. Илларионова, «Сметем подлецов с лица земли» от Е. Г. Охлопкова, «О Сталине» от П. И. Давыдова и др. (сообщается в целом о порядка ста записанных вариантах) [Доклады 1940: 19–21, 71–80]. Ряд произведений «нового фольклора» (вероятно, все же принадлежащих в большей степени перу самих составителей) был опубликован еще до этого в сборнике «Кыһыл хоһоон» («Красный стих») [Ойунский и др. 1925]. В 1939 г. на Первом съезде советских писателей Якутии были приняты резолюции об усилении работы с устными исполнителями, в том числе о создании специальной фольклорной секции при правлении Союза советских писателей Якутии [Доклады 1940: 110], а также о рекомендации наиболее одаренных исполнителей из народа к принятию в Союз писателей СССР [Там же: 108], что и было претворено затем в жизнь.

Существенно, что именно в этот период и в этих условиях в Якутии начал складываться новый, не существовавший прежде в традиционной среде перформативный канон, предполагающий исполнение фольклорных или стилизованных под таковые авторских произведений с эстрады в нарядном национальном костюме, часто с использованием тех или иных элементов этнической культуры (музыкальных инструментов, предметов традиционного быта и т. д.). В этом, как видится, проявлялась ориентированность выступлений советских перформеров «на местах» на широкую инокультурную аудиторию (реальную или подразумеваемую), в

[4] От якут *баай* ‘богач, богатый’.

некотором идеальном смысле, возможно, — на фигуры Ленина и Сталина, которые, как правило, «присутствовали» на площадках в виде официальных изображений и к которым были так или иначе обращены многие публичные выступления. Конечно, при этом местные исполнительские феномены представлялись как часть искусства большой «семьи» советских народов (ср., например, конструирование и популяризацию в республиках разнообразных танцев народов СССР).

С течением времени «фольклорное» направление в якутских эстрадных выступлениях обросло определенными традициями, к 1950-м в нем появились свои знаковые фигуры. Одна из них — безусловно, признанный мастер народного музицирования, певец-импровизатор, хореограф и сказитель С. В. Зверев-Кыыл Уола, выступления которого сформировали своеобразный канон якутского советского фольклорного слова со сцены и, как правило, сопровождались традиционным предметным антуражем (по словам очевидцев, исполнитель и вне сцены предпочитал носить якутский костюм). Ему принадлежат широко транслировавшиеся в тот период песенные импровизации-*тойуки*[5] «Славлю великого Ленина» («Улуу Ленины уруйдуубун»), «Установилась благодатная жизнь» («Уйгу-быйаҥ олохтонно»), «Сказание о великой Москве» («Улуу Москва туһунан тойук»).

С. А. Зверев-Кыыл Уола. Москва (?), 1957. Веб-страница МБУ «Сельский клуб “Кустук”»

Folk performer S. V. Zverev-Kyyl Uola. Moscow (?), 1957. From the web-page of the Rural Club “Kustuk”

URL: https://kustuk.saha.muzkult.ru/media/2022/04/30/1294517157/snimok-ekrana-2020-09-07-v-15.07.36.png

Были и талантливые перформеры-женщины, также воплотившие запоминающиеся образы в новом стиле. Широкое внимание носителей традиции привлекло, например, участие первой профессиональной якутской академической певицы А. П. Лыткиной в V Всемирном фестивале моло-

[5] *Тойук* — якутская песенная импровизация различного (обычно необрядового) содержания, исполняемая в протяжной торжественной манере *джиэрэтии*.

дежи и студентов в Варшаве в 1955 г. с песнями на якутском и на языках других народов СССР и стран социалистического содружества (русском, польском). Специально для этой поездки артистке был сшит сценический костюм в национальном стиле.

Певица А. П. Лыткина в сценическом костюме для V Всемирного фестиваля молодежи и студентов в Варшаве (1955). Фото Б. Шабалдина. «Социалистическая Якутия». 1955. 10 июля

Singer A. P. Lytkina in her onstage costume for the Fifth World Festival of Youth and Students in Warsaw (1955). Photo by B. Shabaldin. Socialist Yakutia. *1955. July 10*

На тот момент это был один из первых опытов выхода элементов якутской этнической культуры на международную сцену. Впоследствии направление расширилось другими одаренными исполнителями; частыми стали выступления в жанре «советского тойука» У. Г. Нохсорова, Е. Е. Ивановой, Е. Н. Чарпыковой, М. С. Колесовой и др. Неизменным оставался основной тематический посыл песенных импровизаций — прославление партии и политики советского правительства, контрастное сравнение прежней и новой жизни, воспевание текущих достижений и памятных событий.

Может показаться удивительным, но в это же время — с середины прошлого века вплоть до конца 1980-х годов — якутский фольклор переживал значительный упадок интереса со стороны его носителей. В частности, именно в этот период произошло практически полное размывание традиционной эпической среды, подразумевающей не столько самих исполнителей, сколько определенную культуру бытования жанра — календарно-циклические практики слушания эпоса, их установки и негласный внутренний «регламент». «Прежнее поколение, владевшее мастерством устного слова, по закону природы, покидает наши ряды. А среди наших современников не найти людей, подхватывающих их песни и сказания, исполняющих их на народных собраниях. Если передают отрывки олонхо

по радио, современная молодежь не обращает на них внимания», — констатировала в ту пору печать [Өбүгэ үгэстэрин 1962: 3] (пер. с якут. наш).

Представить ситуации соприкосновения с фольклором якутской молодежи в 1960-е годы позволяет следующий фрагмент из интервью:

> *Инф.*: Можно сказать, это было время забвения [традиции]. В школе у нас не было отдельных часов по якутскому фольклору. Может быть, это тогда выглядело бы проявлением национализма какого-то, не знаю. А так по радио передавали. Олонхо в основном. Исполняли по-другому, не как сейчас. Мне кажется, это были не актеры.
>
> *Соб.:* А что же было из фольклора на концертах самодеятельности?
>
> *Инф.*: Обязательно тойук «Улуу Партиҕа айхал!» (Слава великой партии! — *С. М.*). И обязательно хомус (якутский варган. — *С. М.*). Был чабыргах — в основном высмеивались слабые работники: люди, часто опаздывающие на работу, доярки, не выполнившие план, и так далее. Призыв такой к усиленной работе был. В каждом селе должен был быть чабыргахсыт (исполнитель говорного жанра *чабыргах. — С. М.*), тойуксут.
>
> *Соб.:* Мне кажется, танцы с чороном[6] уже тогда появились?
>
> *Инф.*: Да, танец с чороном, танец северного оленя, танец охотника — использовали шкурку песца обычно в нем. И умелине умели исполняли танцы других народов — молдавский, украинский, русский, узбекский[7].

В целом в 1960–1970-е годы носители традиции были преимущественно ориентированы на новые для того времени виды массовой культурной и досуговой активности: на прослушивание радиопередач, посещение спортивных и театрально-концертных мероприятий, а главным образом кино. Слушание и исполнение текстов традиционного фольклора в этот период не было предпочитаемым занятием в массовой среде, хотя традиция в остаточном виде еще продолжала существовать. Важно отметить, что с фольклорными исполнителями в этот период активно работали исследователи-фольклористы и этномузыковеды, благодаря чему мы имеем сегодня достаточно подробное научное описание традиции. Этот факт можно рассматривать и как один из индикаторов кризиса жанра, «выпадения» его из естественной сферы бытования. Важно, что выступления исполнителей были перенесены из традиционной «живой» среды на эстраду и радио, где стали занимать определенную нишу. Жанрово-тематическая клишированность, стереотипность, в целом характерная для текстов официальной советской культуры, в этот период сформировала в массовом восприятии в Якутии несколько утрированный образ народного

[6] *Чорон* — якутский деревянный кубок для кумыса. В советское время приобрел выраженный декоративный смысл.

[7] Полевые материалы автора 2024 г.: интервью с жен., 72 года, пенсионеркой, бывшим педагогом (с. Чурапча Чурапчинского улуса Республики Саха (Якутия)).

исполнителя, повторяющегося и изрекающего фольклорным языком набор тех же штампов, что и государственная печать, радио и телевидение.

Следует отметить, впрочем, что в позднесоветское время в республике стали предприниматься шаги к восстановлению и популяризации исконных фольклорных традиций, в частности, начали проводиться республиканские конкурсы сказителей. Первый конкурс исполнителей якутского эпоса состоялся в 1982 г. в Якутске и был приурочен к 350-летию вхождения Якутии в состав Российского государства и 60-летию образования ЯАССР. В нем приняли участие такие известные на тот момент олонхосуты, как В. О. Каратаев, В. Д. Егоров, А. Т. Титаров и др. Вероятно, этот прецедент можно оценивать как часть подспудно начавшегося в тот период разворота от попыток культивации однообразного, тематического скудного «нового фольклора» к поддержке традиционных форм в том остаточном виде, в каком они еще сохранялись.

Естественно, за несколько предшествующих десятилетий не только фольклор, но и другие аспекты якутской традиции испытали на себе сильные модернизирующие влияния и фактически встали, если можно так выразиться, на новые технологические и культурные рельсы. Выросли поколения, которые уже не застали традиционную среду, но восприняли советские представления о ней. Результаты этого процесса мы наблюдаем в современных практиках, относящихся к этническим культурам народов Якутии.

Показательно, например, что по нашим наблюдениям большинство современных исполнений якутского эпоса также проходит в формате конкурсов и смотров. При этом в сегодняшних практиках слушания олонхо обращает на себя внимание стойкое стремление воспроизвести старинный предметный контекст: в нарядах участников перформанса, в элементах экстерьера площадки, в приготовляемых для мероприятия блюдах и т. д. зачастую воссоздается обстановка традиционного якутского быта условно рубежа XIX–XX вв.

Часто выступления исполнителей олонхо организуются в традиционном зимнем жилище якутов — *балагане*[8], который в последние десятилетия также стал заметным объектом реконструкции. Выступающий садится рядом с камином-*камельком* вполоборота к слушателям, которые размещаются на лавках по периметру помещения и на стульях. Если исполнение/слушание эпоса проходит не в балагане, а в помещении другого типа (например, на сцене Дома культуры), интерьер традиционного жилища часто создается символически. Слушатели обычно обращены к исполнителю, при этом они могут рассматривать детали внутренней обстановки, общаться друг с другом, делать фотографии или угощаться блюдами и напитками национальной кухни, которые часто выставляют в аудитории. В целом все это способствует появлению своеобразного time-

[8] Якутский балаган представляет собой низкое прямоугольное строение из небольших лиственничных брусьев, накладываемых на бревенчатый каркас. Балаган обмазывался смесью глины и навоза, имел двускатную пологую насыпную кровлю, небольшие ледяные или слюдяные окна, камин и земляной пол.

shift-эффекта, многоаспектному погружению слушателей в условную традиционную культурную обстановку. Как и при любом акте реконструкции, осуществляемом коллективно, специфическое удовольствие всем участникам процесса доставляет «примеривание» на себя иной идентичности — в данном случае собственной этничности, отнесенной в условно историческое прошлое. Как мы могли заметить, исполнение олонхо выступает здесь скорее как одна из частей многосоставного процесса: безусловно являясь его средоточием, оно, в отличие от традиционной ситуации, одновременно оказывается автореферентным актом, означиваемым одним фактом своего осуществления, даже безотносительно содержания конкретного исполняемого сюжета.

Современный исполнитель олонхо А. Н. Христофоров. Село Чурапча, 2023 г. Фото М. Петровой (Якутское-Саха информагентство)

Modern performer of Yakut epic A. N. Khristoforov sings Olonkho epic. Churapcha village (Yakutia), 2023. Photo by M. Petrova (Yakutian-Sakha News Agency)

У некоторых современных исполнителей олонхо есть помощники (часто это другие исполнители, поддерживающие своего коллегу). Их появление можно считать «возвратом» традиционной роли «людей, говорящих “ноо!”[9]» (*ноолуур киһи*). По своей роли они близки к модератору мероприятия. Находясь среди аудитории, помощники могут подавать реплики, ободряя выступающего, а также показывая остальным слушателям, среди которых могут быть люди малознакомые с традицией, негласные правила коммуникации со сказителем в процессе слушания олонхо.

Организаторы подобных мероприятий, как правило, просят участников приходить в национальном костюме (для исполнителей олонхо это обязательное условие). Позднейшие эксперименты и становление своеобразного канона в этом сегменте якутской культуры произошли преимущественно в 1990-е — начале 2000-х годов, хотя наряды в традиционном стиле, как отмечалось выше, шились (правда, чаще как сценический наряд)

[9] *Ноо!* — в якутском языке междометное выражение удивления, восторга.

еще в советское время. Современный мужской якутский костюм, как правило, состоит из камзола, массивного пояса с металлическими вставками, головного убора из ткани, меха или конского волоса. Женский наряд, более сложный и разнообразный, в общем виде включает в себя длинное платье свободного кроя (*халадаай*), жилет, головной убор и комплект крупных металлических (иногда берестяных) украшений. Дополнением и к женскому, и к мужскому наряду часто служит махалка из конского волоса (*дэйбиир*), использовавшаяся в летнее время для отгона насекомых. Определенное влияние на состав и конструкцию этих ансамблей, вероятно, оказали сценические наряды, в формате которых долгое время в течение советского периода существовал якутский этнический костюм. В целом набор современной национальной одежды условно воспроизводит праздничный наряд состоятельных якутов конца XIX — начала XX в.

За последние десятилетия был произведен отбор определенных предметов одежды, налажена технология их изготовления, сложились новые ситуативные контексты ношения якутского национального костюма. Если поначалу они в основном ограничивались праздником Ысыах, а для детей также тематическими мероприятиями в учебных заведениях типа Дня родного языка, то постепенно сфера использования этнического наряда расширилась. В общем виде теперь это любые торжественные ситуации — от посещения культурных мероприятий до приема гостей. Облегченный вариант национального платья сегодня используется многими женщинами в качестве нарядного делового туалета. При этом возможность выбора материалов и фасона, сложности изготовления национального костюма оставляют пространство для самовыражения, позволяя в пределах сложившегося канона демонстрировать личный статус, вкус и достаток.

В последние десятилетия сложилась практика ношения национального костюма на таких связующих индивида и локальное сообщество мероприятиях, как юбилеи. В начале праздника юбиляр и его семья, как правило, облачаются в богатые этнические наряды, а в процессе торжества переодеваются в европейские платья. Здесь, как кажется, хорошо видна «расщепленная» ценностная ориентация современной якутской культуры, с одной стороны, стремящейся быть в ногу с глобальными трендами, а с другой — желающей эксплицировать свою этническую и локальную самобытность.

На наш взгляд, все отмеченное можно рассматривать как продолжение концептуальной линии, заложенной на советском этапе существования традиции и направленной на отбор и экспонирование наиболее зрелищных (вероятно, лучше укладывающихся в представления администрирующей советской культуры) элементов этнической традиции.

Говоря о роли советского наследия в современных практиках исполнения якутского эпоса, мы должны коснуться и некоторых сугубо перформативных аспектов. Одним из них является ритмико-мелодическая структура выступлений. В процессе исполнения олонхо периодически сменяли друг друга исполняемые речитативом («стихотворные»), поющиеся и рассказываемые «прозой» отрезки, в общем виде связанные с

отдельными типами сюжетных мотивов. Введение в нарратив объемных песенных фрагментов, иллюстрирующих монологи персонажей, служило средством актуализации сюжета олонхо, а также позволяло создать дополнительный повествовательный план, важный в условиях устного рассказывания. Эта интонационная и песенно-речитативная структура текстов якутского эпоса была довольно каноничной и стабильно передавалась от одного поколения сказителей к другому. С течением времени и она, впрочем, претерпела определенные изменения.

Так, по наблюдениям этномузыкологов, знакомство олонхосутов в советское время с профессиональным музыкальным театром и с «народным» направлением в популярной музыке, активно развивавшимся в советский период, привела к изменениям и в традициях самого эпического жанра [Никифорова 1995: 14]. Наиболее заметные изменения произошли в манере исполнения собственно повествовательных и описательных фрагментов (т. е. в «речи сказителя»). Наши наблюдения над выступлениями современных эпических исполнителей В. И. Иванова, Н. Н. Григорьева, П. М. Максимова, А. Н. Христофорова, С. В. Лазаревой в сравнении с аудиозаписями олонхо начала и середины XX в. показывают, в частности, более интенсивное использование средств интонации: стремление разнообразить тон и темп повествования, форсирование фразовых ударений, выдерживание пауз — как бы в подражание «высокой» сценической речи. Музыковед А. П. Решетникова указывала на черты актерского чтения олонхо, зачастую перенимаемые в современном самодеятельном исполнительстве, такие как усиление пародийного интонирования, попытки «оживить» драматическими приемами практически каждую строку произносимого текста [Решетникова 1993: 43–44]. Вероятно, это стало следствием подражания актерскому художественному чтению и стремления сохранить связь с аудиторией, уже искушенной новыми перформативными явлениями.

Следует отметить, что современные исполнители свободно овладевают вокальными стилями эпического жанра и умело используют их при изложении традиционных или новых сюжетов. Однако многие из них не слышали и не могли слышать живых исполнений олонхо сказителями «устной» поры. Опросы и наблюдения показывают, что большинство современных перформеров начинали свою исполнительскую деятельность с освоения отдельных «малых» жанров. Например, современные олонхосуты Н. П. Тарасов, Н. Н. Григорьев и С. В. Лазарева начинали, по их собственному признанию, как певцы-тойуксуты (исполнители тойуков), А. Н. Христофоров — как декламатор якутской поэзии[10].

Как мы отмечали выше, в 1960–1970-е годы, в период спада интереса к традиционным песенным и повествовательным жанрам, мелодические основы этих фольклорных форм сохранялись в индивидуальном домашнем музицировании (пении «для себя») и, пусть в несколько преобразованном виде, в «народном» сегменте эстрадного исполнительства. Если

[10] Полевые материалы автора: экспедиции в Республику Саха (Якутия) 2018–2024 гг.

пространство первого стремительно сужалось, то вторая область, напротив, все более наращивала свой масштаб, при этом, как кажется, именно в ее границах произошла кристаллизация нового исполнительного стиля.

В 1969 г. всесоюзная фирма грамзаписи «Мелодия» издала комплект из девяти дисков-гигантов с несколько сокращенным вариантом первого литературно обработанного текста якутского эпоса «Нюргун Боотур Стремительный», еще одного значительного проекта советской эпохи, созданного на рубеже 1920–1930-х годов поэтом и филологом П. А. Ойунским, в исполнении народного артиста Якутской АССР Г. Г. Колесова. Тираж пластинок в 15 тыс. экземпляров был реализован преимущественно на территории Якутии — к тому времени бытовые проигрыватели грампластинок перестали быть редкостью даже в отдаленных селах; запись также часто транслировалась по якутскому радио. Следует полагать, что это издание оказало большое влияние на вновь формирующийся в новое время исполнительский стиль, так как его следы мы можем наблюдать сегодня на конкурсах сказителей. Нередко современные исполнители олонхо прямо указывают на пластинку как на образец, используемый в самообучении: «...его (Г. Г. Колесова. — *С. М.*) исполнение стало сейчас для нас как канон. Все поют в основном под него. Есть небольшие отличия, но стержень как будто один»[11], — отметил один наш информант.

Вместо заключения

Завершая исследование, приведем несколько замечаний общего плана.

Как мы попытались показать, многие внешние стороны современного якутского эпического исполнительства, его сценарии и словесно-мелодические паттерны наследуют образцам, впервые примененным в олонхо в советский период. Интересно, что при этом, по нашим наблюдениям, в восприятии носителей традиции и самих фольклорных исполнителей условно выделяемые текущий и предыдущий этапы бытования жанра сегодня вовсе не связываются, а скорее противопоставляются. Так, один из современных исполнителей якутских олонхо рассказал нам в интервью о том, насколько иным было восприятие «своей» традиции в Якутии в советское время:

> Во времена, когда мы учились в школе (в 1960-е годы. — *С. М.*), якутский фольклор вообще находился где-то внизу, не воспринимался всерьез. Нельзя было ни спеть тойук, ни сделать чего-то другого. Невозможно было танцевать осуохай (якутский круговой танец. — *С. М.*) — могли остановить. Говорили: «Зачем вы копаетесь в прошлом?» Поэтому наше поколение выросло в основном на песнях на русском языке. ‹...› Сейчас же олонхо вызывает интерес, не сравнить с тем, как было раньше, все развивается[12].

[11] Полевые материалы автора 2021 г.: интервью с муж., 72 года, исполнителем якутского эпоса (с. Чакыр Чурапчинского улуса Республики Саха (Якутия)).

[12] Полевые материалы автора 2021 г.: интервью с жен., 67 лет, певицей и исполнительницей якутского эпоса (с. Килэнки Чурапчинского улуса Республики Саха (Якутия)).

С опорой на другие записанные нами интервью по этой проблеме мы можем охарактеризовать данный комментарий как достаточно типичный. При этом в зону рефлексии современных носителей традиции практически не попадает то обстоятельство, что используемые ныне формы актуализации жанра, по существу, повторяют прежние советские практики (конкурсы исполнителей, «фольклорные» фестивали и смотры, драматические постановки по мотивам записей эпоса и т.д.).

Включившись в сферу функционирования олонхо и закрепившись в ней в ходе многолетних повторений, эти практики, вероятно, банализировались и стали восприниматься последующими поколениями носителей традиции как часть типичных сценариев исполнения/слушания национального эпоса. Сложившиеся практики отрывочного исполнения текстов эпоса, как правило конкурсного, задействование при этом условно этнографического предметного антуража и т. д., очевидно, не способны измениться одномоментно, подвергшись мгновенной ревизии, во всяком случае на данный момент современная традиция не готова вполне от них отказаться.

Однако этого, вероятно, и не требуется: по всей видимости, за пределами формальных сценариев обращения к фольклорному жанру остаются факторы прагматики, трудноуловимые при анализе чисто внешней процессуальности. По всей вероятности, они находятся в области вкладываемой в эпические тексты и сам процесс их исполнения семантики. Гипотетически их можно связать с изменившимся социокультурным контекстом, в который помещается традиционный повествовательный жанр. Если ранее, несколько огрубляя, это был музеефицируемый «памятник» народной словесности, слабо связываемый с современной ситуацией, то в текущий момент он стал рассматриваться как актуальный текст культуры, ее основополагающий феномен, создающий опору идентичности всей этнической группы. Впрочем, этот круг проблем должен составить содержание отдельного исследования.

Источники

Доклады 1940 — Доклады и резолюции Первого съезда советских писателей Якутской АССР (июль 1939 года). Якутск: ЯАССР гос. изд-во, 1940.

Ефремов 1948 — *Ефремов Г.* К итогам второго съезда Союза советских писателей Якутии // По ленинскому пути. 1948. № 7. С. 5–11.

Кулачиков 1930 — *Кулачиков С. Р.* Буржуазно-националистические тенденции в современной якутской литературе // Автономная Якутия. 1930. 16, 18, 21 февр.

Обсуждение 1955 — Обсуждение якутских исторических преданий и легенд // Ученые записки. Вып. 2 / Отв. ред. И. С. Гурвич. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1955. С. 100–111.

Ойунский и др. 1925 — Кыһыл хоһоон: Өрөбөлүүссүйэ, Хомсомуол, пионер ырыалара [Красный стих: Сб. песен революции, комсомола, пионерии] / Ред. П. Ойунский, С. Кулачиков, А. Бояров. Якутск: Ленинец, 1925. (На якут. яз.).

Өбүгэ үгэстэрин 1962 — Өбүгэ үгэстэрин тумнар сатаммат [Нельзя забывать традиции предков] // Социализм суола. 1962. 7 апр. (На якут. яз.).

Литература

Васильева 2016 — *Васильева Р. И.* Основные показатели современной этноязыковой ситуации в Республике Саха (Якутия) (по материалам Всероссийской переписи 2020 г.) // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2016. № 1 (14). С. 63–68.

Гоголев и др. 1955 — Очерк истории якутской советской литературы / [Редкол.: З. В. Гоголев и др.]. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1955.

Иванова 2020 — *Иванова Н. И.* Языковая ситуация в Республике Саха (Якутия) в фокусе проспективной социолингвистики // Социолингвистика. Т. 1. № 1. 2020. С. 94–108. https://doi.org/10.37892/2713-2951-1-1-94-108.

Козлова 2010 — *Козлова И. В.* Красная Армия в творчестве советских сказителей // Традиционная культура. 2010. № 2 (38). С. 91–109.

Кузьмина 2019 — *Кузьмина А. А.* К вопросу о трансформации якутского героического эпоса олонхо: постановка проблемы, систематизация, периодизация // Научный диалог. 2019. № 10. С. 280–294. https://doi.org/10.24224/2227-1295-2019-10-280-294.

Лорд 1994 — *Лорд А. Б.* Сказитель / Пер с англ. и коммент. Ю. А. Клейнера, Г. А. Левинтона. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1994.

Мелетинский 1963 — *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса (Ранние формы и архаические памятники). М.: Изд-во вост. лит., 1963.

Никифорова 1995 — *Никифорова В. С.* Локальные традиции в музыке олонхо: Автореф. дис. ... канд. искусствоведения / Рос. ин-т истории искусств. СПб., 1994.

Осипова 2011 — *Осипова О. В.* Героический эпос как элемент этнической идентификации саха: оценка в общественном мнении // Арктика и Север. 2011. № 4. С. 1–10.

Пестерев 2008 — *Пестерев В. И.* Гражданская война на северо-востоке России и антикоммунистические выступления в Якутии (1918–1930 гг.). Якутск: Изд-во ЯНЦ СО РАН, 2008.

Петров 2023 — *Петров Н. В.* Эпические сказители: сценарии обретения мастерства // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2023. № 4. С. 100–116. https://doi.org/10.28995/2686-7249- 2023-4-100-116.

Покатилова 2018 — Как создавался «сводный текст» якутского эпоса олонхо. Научный проект советской эпохи. 1940–1941 гг. / Публ. подгот. Н. В. Покатилова // Исторический архив. 2018. № 1. С. 108–130.

Попова 2017 — *Попова Г. С.* Культура слушания олонхо: научно-практические подходы к воссозданию // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Сер. Эпосоведение. 2017. № 4 (8). С. 69–79.

Путилов 1997 — *Путилов Б. Н.* Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1997.

Пухов 1962 — *Пухов И. В.* Якутский героический эпос олонхо: основные образы. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1962.

Решетникова 1993 — *Решетникова А. П.* Музыка якутских олонхо // Кыыс Дэбилийэ: Якутский героический эпос / [Отв. ред. С. Ю. Неклюдов]. Новосибирск: ВО «Наука»; Сиб. изд. фирма, 1993. С. 26–69. (Загл. на обл.: Якутский героический эпос «Кыыс Дэбилийэ»).

Романова, Никифорова 2014 — *Романова Е. Н., Никифорова В. С.* Эпическое наследие народа саха в XX веке: «советский эксперимент» // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер. История. Филология. Т. 12. № 3. 2013. С. 114–122.

Семенова 2006 — *Семенова Л. Н.* Эпический мир олонхо: пространственная организация и сюжетика. СПб.: Петерб. Востоковедение, 2006.

Смолицкий 1994 — *Смолицкий В. Г.* Предисловие // Фольклор России в документах советского периода 1933–1941 гг.: Сб. документов / Сост. Е. Д. Гринько и др. М.: ГРЦРФ, 1994. С. 4–18.

Стрекаловская 2018 — *Стрекаловская З. А.* Культурные практики эстетического освоения и сохранения эпического наследия // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 1 (34). С. 35–39.

Corbey, Leerssen 1991 — *Corbey R., Leerssen J.* Studying alterity: Backgrounds and perspectives // Corbey R., Leerssen J. Alterity, identity, image: Selves and others in society. Amsterdam; Atlanta, GA: Rodopi, 1991. P. vi–xviii.

Harris 2017 — *Harris R. P.* Storytelling in Siberia: The Olonkho epic in a changing world. Urbana: Univ. of Illinois Press, 2017.

References

Corbey, R., & Leerssen, J. (1991). Studying alterity: Backgrounds and perspectives. In R. Corbey, & J. Leerssen. *Alterity, identity, image: Selves and others in society and scholarship* (pp. vi–xviii). Rodopi.

Gogolev, Z. V. et al. (Eds.) (1955). *Ocherk istorii iakutskoi sovetskoi literatury* [An outline of the history of Yakut Soviet literature]. Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).

Harris, R. P. (2017). *Storytelling in Siberia: The Olonkho epic in a changing world*. Univ. of Illinois Press.

Ivanova, N. I. (2020). Iazykovaia situatsiia v Respublike Sakha (Iakutiia) v fokuse prospektivnoi sotsiolingvistiki [Language situation in the Sakha Republic (Yakutia) in the focus of prospective sociolinguistics]. *Sotsiolingvistika, 1*(1), 94–108. https://doi.org/10.37892/2713-2951-1-1-94-108. (In Russian).

Kozlova, I. V. (2010). Krasnaia Armiia v tvorchestve sovetskikh skazitelei [The Red Army in the works of Soviet storytellers]. *Traditsionnaia kul'tura, 2010*(2, no. 38), 91–109. (In Russian).

Kuzmina, A. A. (2019). K voprosu o transformatsii iakutskogo geroicheskogo eposa olonkho: postanovka problemy, sistematizatsiia, periodizatsiia [Transformation of the Yakut heroic epos Olonkho: Statement of the problem, systematization and periodization]. *Nauchnyi dialog, 2019*(10), 280–294. https://doi.org/10.24224/2227-1295-2019-10-280-294. (In Russian).

Lord, A. B. (1960). *The singer of tales*. Harvard Univ. Press.

Meletinskii, E. M. (1963). *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa (Rannie formy i arkhaicheskie pamiatniki)* [The genesis of the heroic epic (Early forms and archaic monuments)]. Izdatel'stvo vostochnoi literatury. (In Russian).

Nikiforova, V. S. (1995). *Lokal'nye traditsii v muzyke olonkho* [Local traditions in Olonkho music] (Abstract of Cand. Sci. (Art Studies) Thesis, Russian Institute for Art History). (In Russian).

Osipova, O. V. (2011). Geroicheskii epos kak element etnicheskoi identifikatsii sakha: otsenka v obshchestvennom mnenii [The heroic epos as an element of ethnic identity of Sakha: in public's opinion]. *Arktika i Sever, 2011*(4), 1–10. (In Russian).

Pesterev, V. I. (2008). *Grazhdanskaia voina na severo-vostoke Rossii i antikommunisticheskie vystupleniia v Iakutii (1918–1930 gg.)* [Civil war in north-eastern Russia and anti-communist uprisings in Yakutia (1918–1930)]. Izd-vo IaNTs SO RAN. (In Russian).

Petrov, N. V. (2023). Epicheskie skaziteli: stsenarii obreteniia masterstva [Singers of epic tales. Scenarios of gaining mastery]. *Vestnik RGGU. Ser. Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia, 2003*(4), 100–116. https://doi.org/10.28995/2686-7249-2023-4-100-116. (In Russian).

Pokatilova, N. V. (2018). Kak sozdavalsia “svodnyi tekst” iakutskogo eposa olonkho. Nauchnyi proekt sovetskoi epokhi. 1940–1941 gg. [How a “consolidated text” of the Yakut epic Olonkho was created. A scientific project of the Soviet era. 1940–1941]. *Istoricheskii arkhiv, 2018*(1), 108–130. (In Russian).

Popova, G. S. (2017). Kul’tura slushaniia olonkho: nauchno-prakticheskie podkhody k vossozdaniiu [Olonkho listening culture: Scientific and practical approaches to reviving it]. *Vestnik Severo-Vostochnogo federal’nogo universiteta imeni M. K. Ammosova, Ser. Eposovedenie, 2017*(4, no. 8), 69–79. (In Russian).

Pukhov, I. V. (1962). *Iakutskii geroicheskii epos olonkho: osnovnye obrazy* [Yakut heroic epos Olonkho: Main images]. Izdatel’stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).

Putilov, B. N. (1997). *Epicheskoe skazitel’stvo: tipologiia i etnicheskaia spetsifika* [Epic storytelling: typology and ethnic specificity]. Izdatel’skaia firma “Vostochaia literatura” RAN. (In Russian).

Reshetnikova, A. P. (1993). Muzyka iakutskikh olonkho [The music of the Yakut Olonkho]. In S. Yu. Nekliudov (Ed.). *Kyys Debiliie: Iakutskii geroicheskii epos* (pp. 26–69). VO “Nauka”, Sibirskaia izdatel’skaia firma. (In Russian).

Romanova, E. N., & Nikiforova, V. S. (2014). Epicheskoe nasledie naroda sakha v XX veke: “sovetskii eksperiment” [Epic heritage of the Sakha people in XX century: Soviet experiment]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta, Ser. Istoriia. Filologiia, 12*(3), 114–122. (In Russian).

Semenova, L. N. (2006). *Epicheskii mir olonkho: prostranstvennaia organizatsiia i siuzhetika* [Epic world of the Olonkho: spatial organization and plot]. Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russian).

Smolitskii, V. G. (1994). Predislovie [Preface]. In E. D. Grin’ko et al. (Eds.). *Fol’klor Rossii v dokumentakh sovetskogo perioda 1933–1941 gg.: Sbornik dokumentov* (pp. 4–18). GRTsRF. (In Russian).

Strekalovskaya, Z. A. (2018). Kul’turnye praktiki esteticheskogo osvoeniia i sokhraneniia epicheskogo naslediia [Cultural practices of aesthetic development and preservation of the epic heritage]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta kul’tury i iskusstv, 2018* (1, no. 34), 35–39. (In Russian).

Vasilyeva, R. I. (2016). Osnovnye pokazateli sovremennoi etnoiazykovoi situatsii v Respublike Sakha (Iakutiia) (po materialam Vserossiiskoi perepisi 2010 g.) [Key indicators of the modern ethno-linguistic situation in the Republic of Sakha (Yakutia) (based on the all-Russian census of 2010)]. *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik, 2016*(1, no. 14), 63–68. (In Russian).

Информация об авторе

Семен Семенович Макаров
кандидат филологических наук
старший научный сотрудник, отдел фольклора, Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН
Россия, 121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а
✉ *others3@mail.ru*

Information about the author

Semen Semenovich Makarov
Cand. Sci. (Philology)
Senior Researcher, Department of Folklore Studies, A. M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences
Russia, 121069, Moscow, Povarskaya Str., 25a, Bld. 1
✉ *others3@mail.ru*

Е. С. Громенко [a]
https://orcid.org/0000-0002-1143-1872
✉ *elgromenko@hse.ru*

М. А. Кронгауз [a]
https://orcid.org/0000-0003-2956-0565
✉ *mkronhaus@yandex.ru*

[a] *Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Россия, Москва)*

Негативный сдвиг в оценке этнонима: гипотеза контекстной обусловленности и инструменты измерения

Аннотация. В статье проводится проверка гипотезы контекстной обусловленности, связывающей оценку этнонима с контекстом. Проверяется допущение, состоящее в том, что слова с негативной оценкой тяготеют к негативным контекстам. Это означает, в частности, то, что количественная обработка контекстов может становиться основой для выделения негативной оценки и ее количественной квалификации, т. е. чем больше процент негативных контекстов, тем интенсивнее сама негативная оценка в семантике слова. Цель исследования состоит в том, чтобы описать количественное распределение по типам контекстов (положительные, нейтральные и негативные) четырех этнонимов: *азиат*, *европеец*, *итальянец*, *таджик,* и предложить содержательную интерпретацию этому распределению. В связи с этой целью в исследовании уточняются оценки контекста. Так, во-первых, среди различных пониманий негативности контекста выбирается одно («узкая контекстуальная тональность»), а во-вторых, разрабатываются объективные критерии квалификации контекста как негативного. Кроме того, рассматривается дополнительный метод оценки негативности этнонима, а точнее: замена негативно окрашенного слова эвфемизмом. Для наименований этносов такой нейтральной заменой выступает конструкция *лицо … национальности*.

Ключевые слова: негативный сдвиг, контекстная обусловленность, этнонимы, экспертная оценка, нейтральный этноним, экспрессивный этноним, негативность, негативный контекст, тональность контекста, широкая контекстуальная тональность, эвфемия

Благодарности. В данной научной работе использованы результаты Большого проекта, выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

Для цитирования: *Громенко Е. С., Кронгауз М. А.* Негативный сдвиг в оценке этнонима: гипотеза контекстной обусловленности и инструменты измерения // Шаги/Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 174–191.

Поступило 22 марта 2024 г.; принято 24 января 2025 г.

© Е. С. ГРОМЕНКО, М. А. КРОНГАУЗ

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-174-191

E. S. Gromenko [a]
https://orcid.org/0000-0002-1143-1872
✉ *elgromenko@hse.ru*

M. A. Krongauz [a]
https://orcid.org/0000-0003-2956-0565
✉ *mkronhaus@yandex.ru*

[a] *HSE University (Russia, Moscow)*

Negative shift in the evaluation of an ethnonym: Hypothesis of contextual conditioning and measurement tools

Abstract. The article examines the hypothesis of contextual conditionality linking the assessment of an ethnonym with the context. The assumption that words with negative connotation gravitate towards negative contexts is tested. This means, in particular, that quantitative processing of contexts can become the basis for identifying a negative tone and its quantitative qualification, i.e. the greater the percentage of negative contexts, the more intense is the negative connotation in the semantics of the word. The purpose of the study is to describe the quantitative distribution by type of context (positive, neutral and negative) of four ethnonyms: *Asiatic*, *European*, *Italian*, *Tajik*, and to offer a meaningful interpretation of this distribution. In response to this goal, the study clarifies assessments of context. Thus, firstly, among various understandings of the negativity of the context, one is selected («narrow contextual tonality"), and secondly, objective criteria for qualifying the context as negative are developed. The research material consisted of about 900 texts of comments and posts obtained by a continuous sampling method for lexical and grammatical search for the lexemes *European*, *Asiatic*, *Tajik*, *Italian* in the subcorpus of Social networks of the National Corpus of the Russian Language. An additional method for assessing the negativity of an ethnonym is considered: replacing a negative word with a euphemism. For names of ethnic groups, such a neutral replacement is the construction of *a person of ... nationality*.

Keywords: negative shift, contextual conditioning, ethnonyms, expert assessment, neutral ethnonym, expressive ethnonym, negativity, negative context, contextual tonality, broad contextual tonality, euphemy

Acknowledgements. The study was implemented within the framework of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University) in 2024.

To cite this article: Gromenko, E. S., & Krongauz, M. A. (2025). Negative shift in the evaluation of an ethnonym: Hypothesis of contextual conditioning and measurement tools. *Shagi / Steps*, *11*(1), 174–191. (In Russian).

Received March 22, 2024; accepted January 24, 2025.

© E. S. GROMENKO, & M. A. KRONGAUZ

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-174-191

Экспрессивные этнонимы

Исследование этнонимов-пейоративов, называемых также этнофолизмами[1], проходит, как правило, в рамках более общей проблематики «языка вражды». Наряду с изучением их функционирования (см., например: [Грищенко, Николина 2006; Каллистратидис 2013; Пешкова и др. 2018]) этнонимы анализируются с точки зрения источников их возникновения и деривационного потенциала [Березович, Гулик 2002; Грищенко 2007].

Обсуждение национальностей и рас, безусловно, относится к темам, называемым сегодня чувствительными. Во многом поэтому важной задачей становится определение грубости этнофолизмов и классификация их по степени оскорбительности. Некоторые из таких этнонимов могут оцениваться носителями языка как нейтральные или почти нейтральные, и, таким образом, их не следует считать этнофолизмами (и пейоративами), а лучше отнести к экспрессивным этнонимам — понятию более широкому, включающему и этнофолизмы. Вот как его определяет А. И. Грищенко: «Под экспрессивными этнонимами (далее — ЭЭ) мы понимаем номинативные единицы с семой ‘народ’ или ‘представитель народа’, маркированные как эмоционально-оценочные (при наличии нейтральных литературных синонимов) с широким диапазоном оценки: от возвышенно-поэтической (*россы* ‘русские’, *Huns* ‘немцы’) до уничижительной (*чурка* ‘выходец из Средней Азии’, *kike* ‘еврей’)» [Грищенко 2007: 40].

Из этого определения видно, что экспрессивные этнонимы противопоставлены нейтральным. Однако нейтральность оказывается понятием относительным. Иногда нейтральные согласно лексикографическому описанию этнонимы употребляются и воспринимаются как маркированные, а точнее говоря, как экспрессивно-негативные.

Возникает вопрос, как можно выявить эту маркированность или, иначе говоря, по каким объективным показателям определить движение этнонима в сторону негативной оценки.

Далее предлагается по крайней мере два подхода к определению негативной экспрессивности, результаты которых должны либо совпадать, либо коррелировать друг с другом. При первом подходе используется опрос респондентов с целью определить степень грубости отдельных этнонимов. Второй же опирается на гипотезу, связывающую оценку с контекстом, назовем ее гипотезой контекстной обусловленности. Иначе говоря, мы исходим из того, что слова с негативной оценкой тяготеют к негативным контекстам. Это означает, в частности, то, что количественная обработка контекстов может становиться основой для выделения негативной оценки и ее количественной квалификации, т. е. чем больше процент негативных контекстов, тем интенсивнее сама негатив-

[1] Термин «этнофолизм» (*ethnophaulism*) введен в 1944 г. в [Roback 1944] и используется также в работах на русском языке ([Довгополый 2006; Мокшин 1991; Пешкова и др. 2018] и др.).

ная оценка в семантике слова. Предполагается, что степени негативности лексической единицы, полученные при опросе и при оценке контекстов при двух подходах, должны быть близки, а в идеале совпадать[2].

Первому подходу посвящена работа [Кронгауз, Сомин 2024], основанная на социолингвистическом опросе. В одном из пунктов анкеты предлагалось оценить этнонимы из списка по шкале от 1 до 5, где 1 — совершенно нейтральное, 5 — максимально оскорбительное. В результате средняя оценка оскорбительности этнонима *таджики* оказалась несколько выше (1,33), чем у максимально нейтральных в этом опросе *итальянцев* (1,04). Это явление названо в работе негативным сдвигом.

Постановка задачи, методы и материал

Настоящая статья, по существу, является проверкой гипотезы контекстной обусловленности. Объектом исследования стали этнонимы *азиат*, *европеец*, *итальянец*, *таджик*[3]. Все они, исходя из лексикографического описания в «Большом толковом словаре русского языка» [БТС] и «Большом академическом словаре» [БАС], являются нейтральными. Отметим, что в БТС лексема *азиаты* имеет второе, маркированное экспрессивной пометой *бранно* переносное значение с негативной коннотацией ‘о некультурном, невежественном человеке (противоп.: европеец)’. Вместе с тем в БАСе это значение характеризуется пометой *устар.*, т. е. оно признается неактуальным для русского языка новейшего периода [БАС (1): 127–128]. В нашей выборке не обнаружено ни одного употребления с маркированным значением, поэтому слово *азиат* на основе лексикографического описания мы также считаем нейтральным. Кроме того, том БАСа со словом *таджик* еще не опубликован, поэтому нейтральность этого слова утверждаем только по данным БТС. Следует также отметить, что в отличие от этнонима *итальянец* этноним *таджик*, по-видимому, может употребляться расширительно, т. е. не только как обозначение представителя таджикского этноса, но и по отношению к жителям Центральной Азии. Однако в текстах практически невозможно различить «узкое» и «широкое» значения. Кроме того, расширение значения пока не отмечено ни в одном словаре. Можно сказать, что появление такого значения требует отдельного дополнительного исследования, поэтому в настоящей работе просто не учитывалось.

[2] Тождественность оценок зависит от выбранных единиц измерения, поэтому точнее говорить о корреляции результатов двух подходов.

[3] Из этого короткого списка уже видно, что мы понимаем термин *этноним* несколько шире, чем это принято в ономастике, — это не только название народа, но и некоторая этническая общность или просто обобщающее название людей, проживающих на определенной территории. Слова типа *кавказец*, *азиат*, *европеец* и по своему употреблению, и семантически похожи на этнонимы в традиционном понимании, в частности, они также могут приобретать экспрессивность и негативность, т. е. включаться в те же семантические процессы.

Цель исследования состоит в том, чтобы описать количественное распределение по типам контекстов (положительные, нейтральные и негативные) четырех этнонимов — *азиат*, *европеец*, *итальянец*, *таджик* — и предложить содержательную интерпретацию этому распределению. Рабочая гипотеза заключалась в том, что для слов *азиат* и *таджик* должно быть установлено тяготение к отрицательным контекстам. По сути, это и есть гипотеза контекстной обусловленности применительно к данному материалу[4].

В связи с этой целью возникают задачи по уточнению оценки контекста. Так, в отношении негативных контекстов следует, во-первых, выбрать и зафиксировать одно понимание негативности, а во-вторых, разработать объективные критерии квалификации контекста как негативного.

Материал исследования составили около 900 текстов комментариев и постов, полученных методом сплошной выборки по лексико-грамматическому поиску лексем *европеец*, *азиат*, *таджик*, *итальянец* в подкорпусе «Социальные сети» Национального корпуса русского языка (НКРЯ; https://ruscorpora.ru). Таким образом, мы имеем дело с разговорной речью, точнее, с ее разновидностью в интернете (социальные сети). Можно сказать, что такой своего рода бытовой дискурс противопоставлен официальному дискурсу в отношении экспрессивности и оценки, поскольку именно в нем экспрессивность имеет наиболее живой характер и выражается наиболее естественным путем. Понятно, что изучение экспрессивной оценки продуктивнее на том материале, где она проявляется наиболее ярко и без особых ограничений.

В исследовании применялись методы дистрибутивного, источниковедческого и корпусного анализа, сравнительно-сопоставительный, статистический методы, метод экспертной оценки, позволившие проанализировать лексический материал с точки зрения семантики, статистики, особенностей функционирования.

Прокомментируем методологию экспертной оценки, выработанную в рамках исследования для выявления контекстов с негативной оценкой этнонимов в результате ряда экспериментов по оценке таких контекстов.

Уточнение характеристик контекста: метод экспертной оценки

На первом этапе разработки системы оценки текстов трем экспертам было предложено независимо друг от друга оценить 150 контекстов методами контент-анализа.

Во избежание субъективных установок экспертов-оценщиков по отношению к представителям той или иной группы исследуемые этнонимы были заменены на номинацию *марсианин* (*марсиане*), а прочие, для уменьшения вероятности восстановления по контексту замененного наименования группы, — на наименования вымышленных обитателей других пла-

[4] Это так с учетом того, что в [Кронгауз, Сомин 2024] именно у этих слов на основе проведенного опроса был отмечен негативный сдвиг.

нет. Таким образом, предложенные на оценку контексты имели вид: «Ты знаешь, откуда шутки про то, что есть марсианин, который лучше тебя?» или «А то к нам валят толпами марсиане и луняне, а земляне сдуру едут на Меркурий».

Метод контент-анализа предполагал присвоение каждому слову в предложении (помимо стоп-слов, таких как предлоги, союзы, вопросительные слова и пр.) определенного балла, соответствующего тому, является ли значение слова положительным (+1), нейтральным (0) или негативным (−1), кроме того, учитывались невербальные, графические маркеры — смайлики, пунктуация, графическое выделение текста, из контент-анализа были заимствованы правила оценки текста [Thelwall et al. 2010; Vinodhini, Chandrasekaran 2012].

После числовой разметки совершалось суммирование всех количественных показателей, и в зависимости от того, к какой зоне числовой шкалы (больше / меньше нуля, ноль) относился результат, делался вывод о тональности контекста — положительной / негативной / нейтральной:

> Шоколадный (0) оттенок (0). Ни азиатов (0), ни аборигенов (0). Разве что только загорелые (0) девочки (+1), испытывавшие потребность (−1) в солнечном (0) свете (0) (*сумма: 0*).

> ИМХО, потому что азиаты (0) в западной (0) культуре (0) менее стигматизированы (+1) чем остальные (0), и основные (0) стереотипы (0) там о том, что они умные (+1) и у корейцев (0) отличный (+1) кинематограф (0) (*сумма: +3*).

Как видно из приведенных примеров, при оценке предложения методом контент-анализа делается вывод о высказывании как о нейтральном (в первом случае) и положительном (во втором случае), в то время как объективно оценка нации в обоих контекстах негативная. В первом примере упомянутые группы выступают как нежелательные, а их отсутствие положительно оценивается автором текста. Во втором примере, несмотря на упоминание меньшей стигматизированности азиатов, в любом случае имплицитная информация состоит в том, что о группе распространено негативное мнение, хоть и не так явно, как по отношению к представителям других групп.

Таким образом, данный способ оценки контекста оказался непродуктивным, поэтому было принято решение отказаться от использования методов контент-анализа.

На втором этапе в первую очередь был пересмотрен фокус внимания экспертов, который был сужен до этнонима и относящегося к нему контекста. Необходимость этого уточнения наглядно демонстрируют случаи, в которых тональность всего текста, назовем ее «широкой», не совпадает с «узкой» контекстуальной тональностью этнонима:

> В воду масло итальянцы не льют, никогда, никто так не делает, кроме русских, как будто нормально макароны без него сварить

> не могут [далее четыре смайлика с изображением лица, закрытого одной рукой, называемого «фейспалм»] (ВКонтакте, 04.10.2021).

В приведенном примере автор сравнивает итальянцев и русских. Главное намерение говорящего — выражение стыда, досады за привычки русских, что помимо содержания текста выражается в графическом элементе — смайлике. Общая оценка высказывания, «широкая» тональность — негативная. В то же время итальянцы в этом тексте выступают эталоном поведения, теми, на кого необходимо ориентироваться, поэтому контекстуальная, «узкая» тональность этнонима — положительная.

В исследовательской выборке тексты с несовпадающей «широкой» и «узкой» тональностью составляют наибольший процент примеров, поэтому такое разграничение для настоящего исследования крайне необходимо.

Далее на этом этапе в адаптированном под цели, задачи, материал проводимого исследования виде были внедрены некоторые положения судебной лингвистической экспертизы (см.: [Баранов 2007; Кара-Мурза 2009; Стернин 2011; Стернин, Калинкин 2011]), теории речевых актов, коммуникативной грамматики (см.: [Золотова и др. 1998; Ильенко 2003; 2009; Ильенко, Томилова 2021]).

В результате апробации, выявления систематических ошибок и погрешностей в оценке экспертами и последующего уточнения экспертной инструкции были найдены критерии, показавшие себя наиболее эффективными при оценке негативного контекста.

Таким образом, под негативным контекстом понимается любой текст, в котором основным или факультативным намерением говорящего выступает имплицитное или эксплицитное формирование негативной установки аудитории в отношении определенной группы, ее представителя. Способы выражения негативной оценки в тексте различны, как то:

• присутствие неприличной, циничной, негативной оценки (в том числе обобщенной) группы или ее представителей:

> Асланбек Дудаев, да живёт он сто и ещё сто лет, заявил, что события на Манежной площади это прямое следствие попустительства властей, позволяющих оппозиционерам собираться раз в месяц на Маяковке. Мол кучка полоумных азиатов-демократов, требуя политических свобод спровоцировала мириады великорусских погромщиков (ВКонтакте, 25.03.2014);

• информирование о негативно оцениваемых действиях, правонарушениях и проступках представителей определенной группы:

> Если у России не появится национальной идеи, нас либо завоюют китайцы, либо освоят европейцы (Livejournal.com, 2013);

> В Петербурге, например, тувинцы «выжили» таджиков и узбеков, «благодаря» российским паспортам (ВКонтакте, 26.03.2016);

• информирование о негативной генетической предрасположенности группы, физиологических отклонениях от нормы в связи с образом жизни, рационом питания и пр.:

> Известно, что около 80% процентов азиатов страдают от близорукости. В нескольких китайских школах запустили экспериментальный проект, который должен предотвратить развитие близорукости и неправильной осанки с самого детства (ВКонтакте, 03.03.2014);

• информирование о негативно оцениваемых физиологических, анатомических особенностях группы, внешности ее представителей:

> Я не расист но почти 99% красивых азиатов таковы только из за долгой макияжной работы (Telegram, 06.01.2022);

> Так что не могут, пока не представили ИИ который меняет полностью тон кожи, делает нос меньше, разрез глаз больше, etc Это ж как надо упороться, чтобы эльфийский взор доверить азиату, например? (Telegram, 14.02.2022);

• информирование о низком качестве приобретенных навыков, знаний, умений, некомпетентности группы или ее представителей в чем-либо:

> Чувак снова: Yes!. Так же и я, когда был в Италии осенью. Необычайно глупо себя чувствуешь, когда не можешь поддержать даже элементарный диалог. Тем более, что итальянцы, по слухам, сами хуже всех в Европе спикают на инглише (Muph, 2016);

> Тут, правда, стоит оговориться, что по-английски я говорю отлично, а кроме того говорю по-испански, так что шанс растеряться среди иностранцев у меня минимален. Но, с другой стороны, азиаты сами едва говорят по-английски, так что эти знания мне особо и не пригодились (ВКонтакте, 28.04.2014);

• информирование о негативном воздействии на этническую группу или на ее представителей:

> Надо ж, наверно, у самого этого таджика спросить. Мол, как тебе, родной, живётся с этими дружественными русскими? Фигово или очень фигово? (ВКонтакте, 20.01.2015);

> Например, администратор Эрмитажа рассказывала мне вчера, что итальянцев грабят именно в зале Леонардо да Винчи)) такой вот, воровской шик! (ВКонтакте, 06.06.2012);

• информирование о миноритарном, ущемленном в чем-либо положении, непрестижном статусе группы или ее представителях:

> Бгг. Так тебя же по нашему законодательству не должны допускать к выборам? ЛОЛ! Даже таджиков допускают! Это же буржуазные выборы! Вопрос не в выборе, а в выборах Бабая зачморить, что на родине побывать (Крым — обсуждение (без призывов к действию) (2), 2017–2021);

> Отсутствие азиатов в политике и управлении означает, что в массовом сознании азиаты могут быть сколь угодно трудолюбивыми и гениальными — но не могут быть лидерами (ВКонтакте, 26.08.2014);

> Дома бываю редко, ибо работаю много. Не таджик. Буду благодарен за любую помощь, репост приветствуется (ВКонтакте, 26.10.2013);

> Причисляя к азиатам друг друга, европейцы готовятся убивать (Livejournal.com, 2013);

• приведение сравнений, в которых группа или ее представители проявляют негативные качества:

> Как относятся к морозам разные народы в разных странах. 10 (градусов) — Американцев знобит, русские сажают огурцы. 2 — У итальянцев не заводятся машины, русские ездят с открытыми окнами... Наблюдают как растут огурцы. 0 (градусов) — Во Франции замерзает вода, в России она загустевает. — 5 — В Канаде включают отопление. Русские в последний раз выезжают на пикник, выкапывают огурцы (ВКонтакте, 11.05.2016);

> Мы, русские, не так оторваны от природы, как европейцы, культура лежит на нас легким слоем, и природе пробиться через этот слой проще и легче (vesta neo. Песни Каменной Бабы, 2021);

• приведение фиктивного сравнения, составленного по принципу «плохой и еще хуже», т. е. группа или ее представители в любом случае оцениваются негативно:

> Крикливые, суетливые, особенно бабы, дети гораздо нахальнее детей тех же азиатов или кавказцев, у нас даже пьяные не часто так себя ведут развязано (Livejournal.com, 2013);

> Да я лучше с таджиками якшаться буду, чем с вами (ВКонтакте, 07.11.2012).

Положительными были признаны все те контексты, в которых автор формирует положительный образ группы и ее представителей посредством введения в текст положительной информации о них:

> видела сегодня двух таджиков, работающих сборщиками мусора из урн, которые заботливо подобрали с земли замерзшего полуживого голубя. осторожно донесли его на руках до своей рабочей

машины, и, умиляясь, оставили его там приходить в себя (ВКонтакте, 10.03.2012).

Дальше мы шли опять за туристами по узеньким и очень красивым улочкам, на которых пока еще не сняли рождественские украшения. Вот они итальянцы — любители торжеств и праздников (ВКонтакте, 17.04.2016).

«Китайцы справились с пандемией не потому, что там тоталитаризм, а потому, что они китайцы» (с) Вопрос менталитета. Азиаты всегда отличались самодисциплиной и сплоченностью. Можно предположить, что не последнюю роль здесь сыграло конфуцианство и даосизм (У нас и у них, 2019–2021).

А у нас алкашей сменили таджики, иронично, что человек 6 в двушке тише тех 2–3 человек (Telegram, 26.04.2022).

Крамольный вопрос: а зачем нам так надо становиться европейцами? (Livejournal.com, 2013).

Нейтральными были признаны все те контексты, в которых не формируется ни положительный, ни отрицательный образ группы, т. е. отсутствует какая-либо ее оценка:

Чай известен как отличное потогонное (способствующее обильному потоотделению) средство. Недаром жители Средней Азии, несмотря на жаркий климат, пьют чай часто и помногу, что зачастую удивляет европейцев (ВКонтакте, 01.04.2016).

Слова, которыми вы можете воспользоваться, обедая, например, в компании итальянцев. Delizioso — вкусный, просто восхитительный! (ВКонтакте, 31.12.2015).

Данные о евреях-ашкенази были среди большого числа публично доступных митоходриальных геномов разных европейцев, а также кавказцев и населения с Ближнего Востока (Livejournal.com, 2013).

Апробация инструкции продемонстрировала оценку контекстов экспертами, соответствующую действительности, отсутствие систематических отклонений и незначительную долю погрешности, которую считаем допустимой. Таким образом, тестирование было признано успешным, сама инструкция рабочей, а полученные результаты по оценке исследовательских материалов — достоверными и объективными.

Итак, в исследовании на первом этапе разработки методологии экспертной оценки были приняты методы контент-анализа. Однако полученные данные не соответствовали действительной оценке группы в контексте, поэтому эксперимент был признан неудачным, потребовалась доработка методологии. На втором этапе фокус внимания экспертов был сужен до этнонима, определялась его «узкая» контекстуальная тональ-

ность вместо «широкой» тональности текста. В результате была разработана рабочая методология оценки контекстов с точки зрения интерпретации намерения автора при включении этнонима в высказывание, были перечислены способы контекстуального выражения негативных и положительных целей автора, уточнено понимание негативного, положительного и нейтрального контекстов.

Проверка гипотезы контекстной обусловленности: количественная оценка контекстов

Предварительно поставленная гипотеза была проверена по заведомо негативному слову — экспрессивному этнониму *хачик*, выражающему резко отрицательное отношение, крайнее неуважение, презрение. Материалом для этого анализа послужили комментарии и посты в социальной сети «ВКонтакте» за 2023 г., исключение составили повторы, случаи омонимии, а также содержательно неполноценные контексты. Дополнительная исследовательская выборка по слову *хачик* составила около 100 контекстов.

В результате исследования было выявлено, что в 93% контекстов экспрессивный этноним сохраняет негативность, а в 7% случаев под влиянием контекста приобретают положительную тональность. Если использование заведомо негативного экспрессивного этнонима в негативном употреблении ожидаемо, то появление у него положительной оценки требует комментария. Положительная оценка у слова *хачик*, в частности, обнаруживается в следующих контекстах:

> Что такое народное единство? Это когда русский, армянин, абхаз, карачаевец создают самый сильный отдел спорта в издании. А ты их называешь любя — «мои хачики» (ВКонтакте, 8.11.2023).

> хачики я люблю вас анон анон пж админу шоколадку (ВКонтакте, 12.04.2023).

> Помогите найти, хачика-краша, очень красивый, был у него дома, но не знаю как его зовут (ВКонтакте, 24.06.2023).

Во всех этих текстах их авторы подчеркивают положительное отношение к тем, кого они называют *хачиками*, что эксплицируется в употреблении слов и выражений *называешь любя*, *люблю вас*, *краш*[5], *очень красивый*. Использование слова *хачик* в этих примерах может быть оправдано особой стратегией говорящего, которая связана с тем, что он хочет создать экспрессивно-эмоциональное высказывание. Однако в языковой системе нет такого слова с положительной оценкой, поэтому говорящий обращается не к нейтральной номинации, а к имеющемуся в языке экспрессивному слову с негативной коннотацией. Для говорящего в таком случае бо-

[5] Слово из молодежного сленга, обозначающее объект влюбленности, страсти; кумира.

лее значимой оказывается экспрессивность слова, а не его негативность, которая нивелируется в контексте, в то время как яркая экспрессивность сохраняется, меняя свой полюс с резко отрицательного на ярко положительный. Таким образом, слово *хачик* утрачивает в этих примерах негативность и приобретает контекстуально обусловленную положительную тональность.

Итак, анализ контекстов по заведомо негативному этнониму *хачик* продемонстрировал, что слово с негативной коннотацией тяготеет к употреблению в негативных контекстах, хотя возможно и редкое употребление в контекстах положительных, но не нейтральных, последнее невозможно из-за заложенной в слове экспрессии.

Если в случае со словом *хачик* тяготение к негативному контексту определяется заложенной в нем коннотацией, то с нейтральными этнонимами *европеец*, *азиат*, *таджик*, *итальянец* не все так однозначно и очевидно.

Проведенная на материале исследования оценка употребления этнонимов *европеец*, *азиат*, *таджик*, *итальянец* демонстрирует следующее соотношение негативной, положительной и нейтральной оценок этих слов в проанализированных текстах:

	европеец	**азиат**	**итальянец**	**таджик**
негативный	47%	65%	27%	73%
нейтральный	21%	16%	23%	8%
положительный	32%	18%	50%	18%

Как видно из приведенных данных, этноним *итальянец* в отличие от других в большинстве случаев употребляется в положительных контекстах (50%), кроме того, у этой номинации также по сравнению с остальными наибольший процент употреблений в нейтральных контекстах (23%) и наименьший — в негативных (27%).

По сравнению с ним этноним *европеец* увеличивает показатель употребительности в негативных контекстах (47%), уменьшает показатели употребительности в положительных (32%) и нейтральных (21%) контекстах.

Следующим по уменьшению степени нейтральности и по увеличению степени негативности выступает этноним *азиат*, у которого по сравнению с этнонимом *европеец* значительно снижается употребительность в положительных контекстах (18%), незначительно — в нейтральных контекстах (16%), а употребительность в негативных контекстах становится преобладающей (65%).

Этноним *таджик* в наибольшей по сравнению с другими нейтральными номинациями степени употребляется в негативных контекстах (73%), в наименьшей степени — в нейтральных (8%), доля положительных контекстов аналогична таковой у этнонима *азиат* (18%).

Эвфемия как дополнительный критерий

По существу, уже в этом месте можно было бы подвести итоги, но мы обратимся к еще одному дополнительному методу оценки негативности этнонима.

Одним из объективных подтверждений того, что слово или выражение приобретает негативную окраску, становится неудобным, воспринимается грубым или непристойным, является замена такого слова эвфемизмом. Для наименований этносов такой нейтральной заменой выступает конструкция *лицо ... национальности*, используемая главным образом в официальном и публицистическом дискурсах, в частности в медиа. Поэтому для прослеживания того, появляется ли у носителей языка потребность в употреблении этой конструкции, выступающей в качестве замены этнонимов *европеец*, *азиат*, *итальянец, таджик,* были привлечены данные медиабанка «Интегрум.Профи».

Анализ по базе «Интегрум.Профи» показал, что за период с 1990 по 2022 г. конструкция *лицо европейской национальности* была употреблена в 79 документах федеральной и региональной прессы, федеральных и региональных информагентств, интернет-изданий, ТВ и радио; *лицо азиатской национальности* (1990–2023) — в 467 документах; *лицо итальянской национальности* — в 10 документах; *лицо таджикской национальности* — в 583 документах.

Как показывают приведенные данные, конструкции *лицо итальянской национальности* и *лицо европейской национальности* за более чем двадцать лет употребляются менее чем в ста документах — в 10 и в 79 документах соответственно, поэтому эти данные признаём незначительными и несущественными, а сами номинации не требующими нейтральной замены, т. е. нейтральными. Конструкции *лицо азиатской национальности* и *лицо таджикской национальности* демонстрируют более репрезентативные данные — 467 и 583 документа соответственно; это как раз и объясняется тем фактом, что номинации *азиат* и *таджик* воспринимаются носителями языка менее нейтральными по сравнению с номинациями *европеец* и *итальянец*, поэтому авторы текстов, стремясь смягчить формулировки и не вызвать недовольства у кого-либо, не оскорбить чьи-либо чувства, соблюдая вежливость и подстраховываясь, заменяют номинации *азиат* и *таджик* на конструкцию *лицо ... национальности* в большем числе случаев. Возможно, что такая замена вызвана и чрезмерным проявлением политкорректности в эпоху «новой этики» (см.: [Ефремов 2022]), но в любом случае такая замена не могла произойти беспричинно и без предположения носителей языка о том, что номинации *азиат* и *таджик* могут кого-то задеть, вызвать негативные чувства.

Кроме того, если совместить полученные методом экспертной оценки результаты по анализу оценки контекстов, а точнее, показатели употребительности этнонимов в негативных контекстах с результатами употребления конструкции *лицо ... национальности*, то получается следующая шкала (см. с. 187).

	итальянец	**европеец**	**азиат**	**таджик**
	(+) ⟶		**0** ⟶	**(–)**
негативный контекст	27%	47%	65%	73%
лицо ... национальности	10 док.	79 док.	467 док.	583 док.

Итоги

Как видно из совмещенных в таблице данных, показатели негативной оценки этнонимов *итальянец*, *европеец*, *азиат*, *таджик* в контекстах если не пропорциональны частоте употребления конструкции *лица ... национальности* в медиаисточниках, то сопоставимы с ней. Полученные дополняющие и взаимно подтверждающие друг друга результаты свидетельствуют о том, что номинации *азиат* и *таджик* не нейтральны на настоящий момент, а сдвинуты в сторону негативности, хотя и не являются однозначно отрицательными и табуированными словами.

Таким образом, считаем гипотезу контекстной обусловленности на рассмотренном материале доказанной, а исходя из проведенного анализа и полученных результатов, полагаем, что нейтральной можно считать такую номинацию, которая допускает употребление максимум в 50% негативных контекстов, в то время как показатели более 50% свидетельствуют о выходе из зоны нейтральности и эксплицируют степень тяготения номинации к полюсу негативности.

Так, в результате анализа контекстов считаем номинации *итальянец* и *европеец* нейтральными, несмотря на то что в случае с этнонимом *европеец* количество негативных контекстов близко к 50%, но не превышает эту долю, т. е. баланс нейтральных и положительных контекстов в противовес негативным соблюден.

Вместе с тем в анализируемом ряду номинаций налицо тяготение к полюсу негативности этнонимов *азиат* и в наибольшей степени *таджик* с преобладанием более чем в 50% случаев контекстов, оцененных как негативные. Этноним *таджик* является нейтральным с точки зрения современной лексикографии, но его контекстная обусловленность близка по своим показателям к негативному этнониму *хачик*, хотя и не столь ярко выражена.

Кроме того, на основе имеющегося материала мы делаем предварительный вывод о том, что негативная оценочность этнонимов, так же как их семантика, динамична и может приводить в крайнем случае к формированию у нейтрального этнонима переносного значения, как это отмечено в случае со словом *азиат*. В то же время этноним *азиат* демонстрирует обратный процесс — деактуализацию образного негативного значения. Возможно ли, в частности, у нейтрального этнонима *таджик*, как у слова, которое по нашей исследовательской базе употребляется в наибольшем количестве негативных контекстов, формирование переносного значения под влиянием контекстуальных употреблений — вопрос открытый, тре-

бующий дополнительного исследования. В целом, динамичность оценки должна быть подтверждена отдельным системным исследованием.

Полученные результаты демонстрируют: в ряде случаев сама номинация перестает восприниматься носителями языка как нейтральная, что доказывается преобладанием употребления слов в негативных контекстах, стремлением заменить в текстах, ориентированных на самого широкого читателя, те или иные этнонимы на конструкцию-эвфемизм *лицо ... национальности*. Таким образом, можно говорить об определенном негативном сдвиге для слов *азиат* и *таджик*, определяемом и по опросу респондентов, и по количественной оценке сочетаемости этих этнонимов, и по дополнительному критерию (эвфемистической замене). Очевидно, что формирование такого сдвига определяется не внутренними языковыми процессами, а внешними — социальными, но мы не будем выходить за рамки лингвистической компетенции, а лишь ограничимся утверждением, что язык может рассматриваться как инструмент выявления и подтверждения разнообразных социальных процессов.

Словари

БАС — Большой академический словарь русского языка: В 30 т. / Гл. ред. А. С. Герд и др. М.; СПб.: Наука, 2004–.

БТС — Большой толковый словарь русского языка: [Электрон. версия] / Под общ. ред. С. А. Кузнецова. URL: https://gramota.ru/biblioteka/slovari/bolshoj-tolkovyj-slovar.

Литература

Баранов 2007 — *Баранов А.Н.* Лингвистическая экспертиза текста: теория и практика: Учебное пособие. М.: Флинта; Наука, 2007.

Березович, Гулик 2002 — *Березович Е. Л., Гулик Д. П.* Ономасиологический портрет «человека этнического»: принципы построения и интерпретации // Встречи этнических культур в зеркале языка в сопоставительном лингвокультурологическом аспекте / Отв. ред. Г. П. Нещименко. М.: Наука, 2002. С. 232–253.

Грищенко 2007 — *Грищенко А. И.* Источники возникновения экспрессивных этнонимов (этнофолизмов) в современном русском и английском языках: этимологический, мотивационный и деривационный аспекты // Активные процессы в современной лексике и фразеологии: Материалы междунар. конф. 8–9 июня 2007 г. памяти Л. В. Николенко и Ю. П. Солодуба (МПГУ) / Гл. ред. Н. А. Николина. М.; Ярославль: Ремдер, 2007. С. 40–52.

Грищенко, Николина 2006 — *Грищенко А. И., Николина Н. А.* Экспрессивные этнонимы как приметы языка вражды // Язык вражды и язык согласия в социокультурном контексте современности: Коллективная монография / Отв. ред. И. Т. Вепрева, Н. А. Купина, О. А. Михайлова. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006. С. 175–187. (Тр. Уральского МИОНа; Вып. 20).

Довгополый 2006 — *Довгополый Я.* Этнофолизмы как прозвища с эмоционально-экспрессивной оценкой // Acta Neophilologica. Vol. 8. 2006. S. 49–57.

Ефремов 2022 — *Ефремов В. А.* Язык вражды в эпоху «новой этики» // Медиалингвистика. Вып. 9: Язык в координатах массмедиа: Материалы VI междунар. науч.

конф. (Санкт-Петербург, 30 июня — 2 июля 2022 г.) / Науч. ред. Л. Р. Дускаева; Отв. ред. А. А. Малышев. СПб.: Медиапапир, 2022. С. 725–728.

Золотова и др. 1998 — *Золотова Г. А., Онипенко Н. К., Сидорова М. Ю.* Коммуникативная грамматика русского языка. М.: [б. и.], 1998.

Ильенко 2003 — *Ильенко С. Г.* Русистика: Избр. тр. / Вступ. ст. М. Я. Дымарского, И. Н. Левиной. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2003.

Ильенко 2009 — *Ильенко С. Г.* Коммуникативно-структурный синтаксис современного русского языка: Учеб. пособие для студентов, обучающихся по направлению «Филологическое образование». СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2009.

Ильенко, Томилова 2021 — *Ильенко С. Г., Томилова Т. П.* О трех концепциях модальности текста // Научные труды Тувинского государственного университета. Вып. XX: Материалы ежегод. науч.-практ. конф. преподавателей, сотрудников и аспирантов Тувинского государственного университета, посвящ. 100-летию образования Тувинской Народной Республики (30 октября 2021 г.) / [Отв. ред. Е. Д. Монгуш]. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2021. С. 39–43.

Каллистратидис 2013 — *Каллистратидис Е. В.* Экспрессивные этнонимы и квазиэтнонимы в неформальной интернет-коммуникации: функциональный и этический аспекты // Научный диалог. 2013. № 10 (22). С. 88–97.

Кара-Мурза 2009 — *Кара-Мурза Е. С.* Лингвистическая экспертиза как процедура политической лингвистики // Политическая лингвистика. 2009. № 1 (27). С. 47–71.

Кронгауз, Сомин 2024 — *Кронгауз М. А., Сомин А. А.* Экспрессивные этнонимы в русском языке: систематизация и оценка // Acta Linguistica Petropolitana. Т. 20. Ч. 1. 2024. С. 143–186. https://doi.org/10.30842/alp23065737201143186.

Мокшин 1991 — *Мокшин Н. Ф.* Мордва — этноним или этнофолизм? // Советская этнография. 1991. № 4. С. 84–93.

Пешкова и др. 2018 — *Пешкова Н. П., Моисеева А. В., Титлова А. С.* Этнофолизмы как проявление потенциальной конфликтогенности реципиентов в процессе восприятия информации в интернет-дискурсе // Вестник ПНИПУ. Проблемы языкознания и педагогики. 2018. № 4. С. 19–32. https://doi.org/10.15593/2224-9389/2018.4.2.

Стернин 2011 — *Стернин И. А.* Речевое (бытовое) и «юридическое» оскорбление // Юрислингвистика — 11: Право как дискурс, текст и слово: Межвуз. сб. науч. тр. / [Отв. ред. К. И. Бринев]. Кемерово: Изд-во Кемеровского гос. ун-та, 2011. С. 398–403.

Стернин, Калинкин 2011 — *Стернин И. А., Калинкин С. В.* Некоторые вопросы уголовно-правовой квалификации оскорбления (ст. 297, 319 УК РФ) // Уголовное право. 2011. № 5. С. 44–50.

Roback 1944 — *Roback A. A.* A dictionary of international slurs. Cambridge, MA: Sci-Art Publishers, 1944.

Thelwall et al. 2010 — *Thelwall M., Buckley K., Paltoglou G., Cai D., Kappas A.* Sentiment strength detection in short informal text // Journal of the American Society for Information Science and Technology. Vol. 61. No. 12. 2010. P. 2544–2558. https://doi.org/10.1002/asi.21416.

Vinodhini, Chandrasekaran 2012 — *Vinodhini G., Chandrasekaran R. M.* Sentiment analysis and opinion mining: A survey // International Journal of Advanced Research in Computer Science and Software Engineering. Vol. 2. No. 6. 2012. P. 281–292.

References

Baranov, A. N. (2007). *Lingvisticheskaia ekspertiza teksta: teoriia i praktika: Uchebnoe posobie* [Linguistic expertise of the text: theory and practice: A manual]. Flinta; Nauka. (In Russian).

Berezovich, E. L., & Gulik, D. P. (2002). Onomasiologicheskii portret "cheloveka etnicheskogo": printsipy postroeniia i interpretatsii [Onomasiological portrait of an "ethnic person": principles of construction and interpretation]. In G. P. Neshchimenko (Ed.). *Vstrechi etnicheskikh kul'tur v zerkale iazyka v sopostavitel'nom lingvokul'torologicheskom aspekte* (pp. 232–253). Nauka. (In Russian).

Dovgopolyi, Ia. (2006). Etnofolizmy kak prozvishcha s emotsional'no-ekspressivnoi otsenkoi [Ethnopholisms as the nicknames based on expressive and emotional evaluation]. *Acta Neophilologica, 8*, 49–57. (In Russian).

Efremov, V. A. (2022). Iazyk vrazhdy v epokhu "novoi etiki" [The language of hostility in the era of the "new ethics"]. In L. R. Duskaeva, & A. A. Malyshev (Ed.). *Medialingvistika, Vol. 9: Iazyk v koordinatakh massmedia: Materialy VI mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (Sankt-Peterburg, 30 iiunia — 2 iiulia 2011 g.)* (pp. 725–728). Mediapapir. (In Russian).

Grishchenko, A. I. (2007). Istochniki vozniknoveniia ekspressivnykh etnonimov (etnofolizmov) v sovremennom russkom i angliiskom iazykakh: etimologicheskii, motivatsionnyi i derivatsionnyi aspekty [Sources of the emergence of expressive ethnonyms (ethnophaulisms) in modern Russian and English: etymological, motivational and derivational aspects]. In N. A. Nikolina (Ed.). *Aktivnye protsessy v sovremennoi leksike i frazeologii: Materialy mezhdunarodnoi konferentsii 8–9 iiunia 2007 g. pamiati L. V. Nikolenko i Iu. P. Soloduba (MPGU)* (pp. 40–52). Remder. (In Russian).

Grishchenko, A. I., & Nikolina, N. A. (2006). Ekspressivnye etnonimy kak primety iazyka vrazhdy [Expressive ethnonyms as signs of the language of enmity]. in I. T. Vepreva, N. A. Kupina, & O. A. Mikhailova (Eds.). *Iazyk vrazhdy i iazyk soglasiia v sotsiokul'turnom kontekste sovremennosti: Kollektivnaia monografiia* (pp. 175–187). Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta. (In Russian).

Il'enko, S. G. (2003). *Rusistika: Izbrannye trudy* [Russian studies: Selected works] (M. Ia. Dymarskii, & I. N. Levina, Intro.). Izdatel'stvo RGPU im. A. I. Gertsena. (In Russian).

Il'enko S. G. (2009). *Kommunikativno-strukturnyi sintaksis sovremennogo russkogo iazyka: Uchebnoe posobie dlia studentov, obuchaiushchikhsia po napravleniiu "Filologicheskoe obrazovanie"* [The communicative and structural syntax of the modern Russian language: Textbook for students studying in the field of "Philological education"]. Izdatel'stvo RGPU im. A. I. Gertsena. (In Russian).

Il'enko, S. G., & Tomilova, T. P. (2021). O trekh kontseptsiiakh modal'nosti teksta [On the three concepts of text modality]. In E. D. Mongush (Ed.). *Nauchnye trudy Tuvinskogo gosudarstvennogo universiteta, Vol. 20: Materialy ezhegodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii prepodavatelei, sotrudnikov i aspirantov Tuvinskogo gosudarstvennogo universiteta, posviashchennoi 100-letiiu obrazovaniia Tuvinskoi Narodnoi Respubliki (30 oktiabria 2021 g.)* (pp. 39–43). Izd-vo TuvGu. (In Russian).

Kallistratidis, E. V. (2013). Ekspressivnye etnonimy i kvazietnonimy v neformal'noi internet-kommunikatsii: funktsional'nyi i eticheskii aspekty [Expressive ethnonyms and quasi-ethnonyms in informal Internet communication: functional and ethical aspects]. *Nauchnyi dialog, 2013*(10, (22)), 88–97. (In Russian).

Kara-Murza, E. S. (2009). Lingvisticheskaia ekspertiza kak protsedura politicheskoi lingvistiki [Linguistic expertise as a procedure of political discourse]. *Politicheskaia lingvistika, 2009*(1, (27)), 47–71. (In Russian).

Krongauz, M. A., & Somin, A. A. (2024). Ekspressivnye etnonimy v russkom iazyke: sistematizatsiia i otsenka [Expressive ethnonyms in Russian: systematization and evaluation]. *Acta Linguistica Petropolitana, 20*(1), 143–186. https://doi.org/10.30842/alp23065737201143186. (In Russian).

Mokshin, N. F. (1991). Mordva — etnonim ili etnofolizm? [*Mordva*: ethonym or ethnofaulism?]. *Sovetskaia etnografiia, 1991*(4), 84–93. (In Russian).

Peshkova, N. P., Moiseeva, A. V., & Titlova, A. S. (2018). Etnofolizmy kak proiavlenie potentsial'noi konfliktogennosti retsipientov v protsesse vospriiatiia informatsii v internet-diskurse [Ethnophaulisms as realization of recepients' potential conflictogenity in the process of information perception in the internet-discourse]. *Vestnik PNIPU. Problemy iazykoznaniia i pedagogiki, 2018*(4), 19–32. https://doi.org/10.15593/2224-9389/2018.4.2. (In Russian).

Roback, A. A. (1944). *A dictionary of international slurs*. Sci-Art Publishers.

Sternin, I. A. (2011). Rechevoe (bytovoe) i "iuridicheskoe" oskorblenie. In K. I. Brinev (Ed.). *Iurislingvistika — 11: Pravo kak diskurs, tekst i slovo: Mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov* (pp. 398–403). Izdatel'stvo Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta. (In Russian).

Sternin, I. A., & Kalinkin, S. V. (2011). Nekotorye voprosy ugolovno-pravovoi kvalifikatsii oskorbleniia (st. 297, 319 UK RF) [Some issues of criminal law qualification of insults (Articles 297, 319 of the Criminal Code of the Russian Federation)]. *Ugolovnoe pravo, 2011*(5), 44–50. (In Russian).

Thelwall, M., Buckley, K., Paltoglou, G., Cai, D., & Kappas, A. (2010). Sentiment strength detection in short informal text. *Journal of the American Society for Information Science and Technology, 61*(12), 2544–2558. https://doi.org/10.1002/asi.21416.

Vinodhini, G., & Chandrasekaran, R. M. (2012). Sentiment analysis and opinion mining: A survey. *International Journal of Advanced Research in Computer Science and Software Engineering, 2*(6), 281–292.

Zolotova, G. A., Onipenko, N. K., & Sidorova, M. Iu. (1998). *Kommunikativnaia grammatika russkogo iazyka* [The communicative grammar of the Russian language] (n. p.). (In Russian).

Информация об авторах

Елизавета Сергеевна Громенко
кандидат филологических наук
научный сотрудник, Лаборатория лингвистической конфликтологии и современных коммуникативных практик, факультет гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Россия, 109028, Москва, Покровский бульвар, д. 11
✉ *elgromenko@hse.ru*

Максим Анисимович Кронгауз
доктор филологических наук, профессор
профессор, Лаборатория лингвистической конфликтологии и современных коммуникативных практик, факультет гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
109028, Россия, Москва, Покровский бульвар, 11
✉ *mkronhaus@yandex.ru*

Information about the authors

Elizaveta Sergeevna Gromenko
Cand. Sci. (Philology)
Researcher, Laboratory of Linguistic Conflict Resolution Studies and Contemporary Communicative Practices, Faculty of Humanities, HSE University
Russia, 109028, Moscow, Pokrovsky Boulevard, 11
✉ *elgromenko@hse.ru*

Maxim Anisimovich Krongauz
Dr. Sci. (Philology), Professor
Professor, Laboratory of Linguistic Conflict Resolution Studies and Contemporary Communicative Practices, Faculty of Humanities, HSE University
Russia, 109028, Moscow, Pokrovsky Boulevard, 11
✉ *mkronhaus@yandex.ru*

В. А. Шульгинов [a]
https://orcid.org/0000-0003-2217-3677
✉ *vshulginov@hse.ru*

С. А. Кудряшов [a]
https://orcid.org/0000-0003-1899-4405
✉ *sakudryashov@hse.ru*

[a] *Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Россия, Москва)*

Речевая агрессия как отражение групповых ценностей: исследование субстандартной лексики в виртуальных сообществах

Аннотация. Субстандартная лексика традиционно выступает в качестве маркера территориально и социально специфической коммуникации. В статье это свойство рассматривается под новым углом; изучаются особенности функционирования субстандартной лексики в контексте конфликтной коммуникации в различных онлайн-сообществах. Цель исследования — выявление статистического распределения инвективной лексики по тематическим группам, а также описание механизмов, которые стоят за переходом стандартной лексики в субстандартную, с учетом специфики внутригрупповых ценностей и идеологий. Для этого был составлен датасет комментариев из онлайн-сообществ веганов/вегетарианцев и радикального феминизма, обработка которого заняла две итерации: на выборке из 10 548 комментариев авторы выявили лексические группы, после чего посмотрели их распределение и реальное функционирование на датасете из 958 591 комментариев. Анализ данных показал, что формирование активных кластеров субстандартной лексики в онлайн-сообществах детерминировано установками группы и может служить маркером ее ценностей как на микро-, так и на макроуровне. В сообществе веганов/вегетарианцев преобладает лексика, осуждающая употребление мясной пищи, а также апеллирующая к ментальным характеристикам оппонентов. В радфем-сообществе чаще используются гендерно-ориентированные инвективы и зоометафоры. Исследование также выявило различия в интенсивности и регулярности воспроизведения конфликтного дискурса, что может свидетельствовать о разной степени проницаемости границ сообществ. Полученные результаты позволяют лучше понять механизмы формирования субстандартной лексики в онлайн-пространстве и могут быть использованы для дальнейшего изучения динамики развития виртуальных сообществ.

Ключевые слова: субстандарт, речевая агрессия, социальные связи, онлайн-сообщество, инвектива, просторечие, стратегии коммуникации

© В. А. ШУЛЬГИНОВ, С. А. КУДРЯШОВ

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-192-205

Для цитирования: *Шульгинов В. А., Кудряшов С. А.* Речевая агрессия как отражение групповых ценностей: исследование субстандартной лексики в виртуальных сообществах // Шаги/Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 192–205.

Поступило 22 марта 2024 г.; принято 21 января 2025 г.

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 1. 2025
Articles

V. A. Shulginov [a]
https://orcid.org/0000-0003-2217-3677
✉ *vshulginov@hse.ru*

S. A. Kudrjashov [a]
https://orcid.org/0000-0003-1899-4405
✉ *sakudryashov@hse.ru*

[a] *HSE University (Russia, Moscow)*

Verbal aggression as reflection of group values: A study of substandard lexis in virtual communities

Abstract. Substandard vocabulary traditionally serves as a marker of territorially and socially specific communication. We decided to examine this feature from a new angle and study the characteristics of substandard vocabulary functioning in the context of conflict communication in various online communities. The aim of our research is to identify the statistical distribution of invective vocabulary across thematic groups, as well as to describe the mechanisms behind the transition of standard vocabulary to substandard, taking into account the specifics of intragroup values and ideologies. For this purpose, we compiled a dataset of comments from online communities of vegans/vegetarians and radical feminism, the processing of which took two iterations: on a sample of 10,548 comments, we identified lexical groups, and then we examined their distribution and actual functioning on a dataset of 958,591 comments. Analysis of the data showed that the formation of active clusters of substandard vocabulary in online communities is determined by group attitudes and can serve as a marker of its values both at the micro and macro levels. In the vegan/vegetarian community, vocabulary condemning meat consumption predominates, as well as appealing to the mental characteristics of opponents. In the radical feminist community, gender-oriented invectives and zoometaphors are more commonly used. The study also revealed differences in the intensity and regularity of conflict discourse reproduction, which may indicate varying degrees of community boundary permeability. The results obtained allow for a better understanding of the mechanisms of

© V. A. SHULGINOV, & S. A. KUDRJASHOV

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-192-205

substandard vocabulary formation in the online space and can be used for further study of the dynamics of virtual community development.

Keywords: substandard, speech aggression, social links, online communities, invective, everyday speech, communication strategies

To cite this article: Shulginov, V. A., & Kudrjashov, S. A. (2025). Verbal aggression as reflection of group values: A study of substandard lexis in virtual communities. *Shagi / Steps*, *11*(1), 192–205. (In Russian).

Received March 22, 2024; January 21, 2025

В конце XX в. визионер Говард Рейнгольд описывал виртуальные сообщества с помощью метафор, характеризующих их как пространство для неформальных контактов и свободного обмена информацией: «гигантский кофейный дом с тысячей комнат», «плавучий блошиный рынок», «неотредактированные письма в издательство» [Rheingold 1993: 20]. Однако реальное существование социальных сетей достаточно сильно отличается от этих прогнозов — виртуальные сообщества стремительно расширяются, образуя многомерные социальные структуры, которые не уместились бы даже в метафорический город, а кооперативное взаимодействие пользователей зачастую сменяется конфронтациями внутри и вне сообществ.

В качестве основных тенденций развития онлайн-сообществ современные исследователи называют фрагментацию на отдельные эхо-камеры, негативные настроения, которые вне зависимости от сферы коммуникации усиливаются по мере удлинения цепочки комментариев [Zollo et al. 2015], а также все большую поляризацию мнений в процессе общения. По наблюдениям Дж. Бадера и соавторов, такая поляризация является доминирующим трендом, который проявляется как в гетерогенных коммуникативных сетях («состязательных дебатах»), так и в гомогенных по составу и набору ценностей эхо-камерах [Buder et al. 2021]. Экспансия конфронтационного общения предполагает, что все больший набор лексических средств переходит в разряд субстандартной лексики, причем, по нашему предположению, набор этой лексики будет различаться от сообщества к сообществу.

Примечательно, что в одном из первых определений субстандарта, представленном в исследованиях Л. Блумфилда, указывается его свойство выступать в качестве маркера социально и территориально специфической коммуникации, обладающей при этом признаками общепринятости и экспрессивности. По мнению исследователя, он «употребляется в европейских странах “низшей прослойкой среднего сословия” ‹...› имеет территориальные различия, но без резких местных особенностей» [Блумфилд 1968: 65–67].

В современной интерпретации значение термина *субстандарт* сильно расширилось, и в настоящий момент он используется для обозначения широкого пласта лексики, находящегося на пересечении сленга, арго, жаргона, отчасти просторечия, сохранив при этом ключевые признаки

ненормативности и экспрессивности (например, лаконичное определение «экспрессивное просторечие» у В. А. Хомякова [1980: 27–28]). Однако следует подчеркнуть, что в дихотомии «стандарт / субстандарт» границы не всегда четко определены. Мы полагаем, что единицы, относящиеся к этим языковым пластам, взаимодействуют между собой и могут приобретать статус нормативности или ненормативности в зависимости от условий коммуникации, которые формируются под влиянием ценностей сообществ, где они используются. Этот аспект особенно ярко проявляется при описании конфликтных речевых практик: речевая агрессия, обнаруживаемая в конкретных языковых формах, строго не закреплена за ними. Исследователи конфликтов отмечают зависимость интерпретации статуса лексики от социокультурного контекста [Culpeper et al. 2003], эффекта, который оказывал речевой репертуар в исторической перспективе [Mills 2005], вклада участников конфликта в развитие коммуникативного взаимодействия [Watts 2005]. Таким образом, мы исходим из представления, что конфликты, разворачивающиеся в различных онлайн-сообществах, сопровождаются использованием различных наборов лексических средств, которые соотносятся с (анти)ценностями группы. Естественным следствием этой исследовательской позиции является предположение, что в интернет-общении отнесенность лексики к классу субстандарта зачастую контекстуально обусловлена и является следствием дискурсивных практик конкретного сообщества.

Отметим также функциональную неоднородность субстандарта, который может существовать как минимум в двух основных реализациях — эксплетивной и агрессивной, различающихся коммуникативной направленностью. В первом случае лексика служит для выражения эмоций говорящего по отношению к собственному действию или состоянию и носит в большей степени самоуничижительный характер; во втором она становится инструментом понижения социального статуса адресата и явным признаком речевой агрессии по отношению к нему [Дмитриенко 2007: 5]. В контексте данного исследования нас интересует агрессивная субстандартная лексика, распространенная в локальных онлайн-сообществах, которая, с одной стороны, становится средством негативной характеристики внешнего (или даже враждебного) по отношению к сообществу пользователя, с другой — отражает статус говорящего как носителя групповых ценностей.

Методика

Мы описываем конфликтный дискурс, характерный для онлайн-сообществ веганов / вегетарианцев (основные ценности включают в себя отказ от употребления продуктов животного происхождения или их минимизацию, этичное отношение к животным, сострадание к живым существам) и радикального феминизма[1] (основные ценности включают в себя уста-

[1] Далее в статье используется сокращенное наименование *радфем*.

новку на полное искоренение патриархата, борьбу с системным угнетением женщин, отказ от традиционных гендерных ролей). Выбор этих сообществ определяется тем, что они характеризуются высокой плотностью социальных связей, что приводит к столкновению с внешними пользователями. Это отличает описываемые группы от другого типа сообществ, внутри которых наблюдается бóльшая разнородность участников и их установок, что приводит к регулярному возникновению внутригрупповых конфликтов (например, сообщество спортивных болельщиков, подробнее см.: [Шульгинов, Алянский 2023]). Так как более подробная характеристика сообществ (например, указание названия, количества участников, описание интерфейса и пр.) не привносит в исследование дополнительной ценности, мы решили отказаться от этой характеристики в целях дополнительной анонимизации данных.

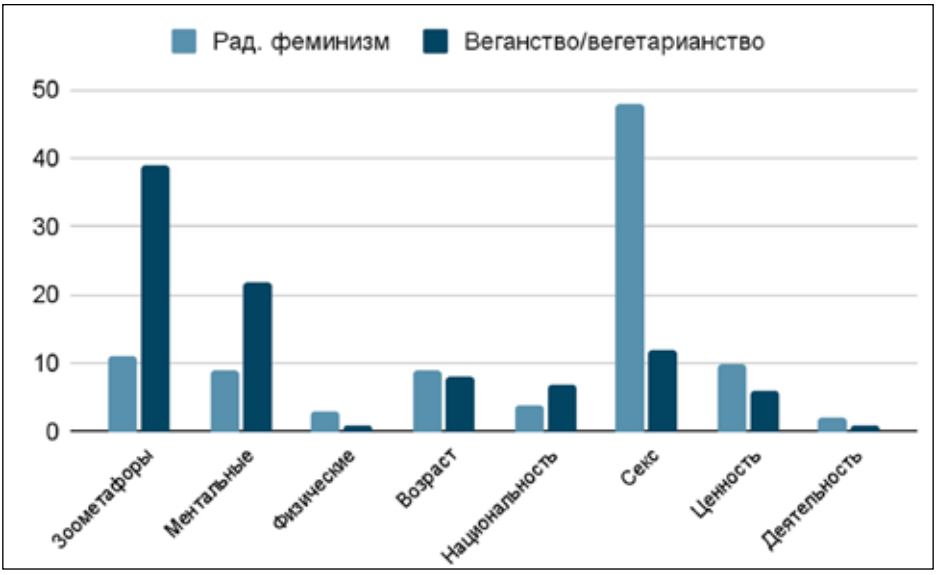
Разметка данных проходила в два этапа. На первом этапе была проведена ручная разметка массива из 10 548 высказываний для выявления случаев речевой агрессии, в результате чего метку «наличие агрессии» получили 2175 высказываний. После этого был проведен качественный анализ выбранных комментариев, в ходе которого мы выявили и сгруппировали по тематике лексику, которая используется для номинации объекта агрессии. При этом мы учитывали как вокативное употребление, так и использование (на)именований человека вне контекста прямого обращения для указания на него (далее мы будем называть такое употребление референтным). В результате были выделены следующие лексические группы:

— зоометафоры (*голубок*, *дятел*, *псина*, *петух*, *свинья* и пр.);
— ментальные характеристики (*имбецил*, *неадекват*, *маразматик*, *дебил*, *дурень*, *шизоид* и пр.);
— физические характеристики (*чучело*, *гривастый*, *грязнуля* и пр.);
— возраст (*батенька*, *дед*, *папаня*; *школота*, *сынок*, *детеныш*, *недоносок*, *высерок* и пр.);
— национальность (*чурка* и пр.);
— сексуальная сфера (*латентный*, *шлюшка* и пр.);
— ценность (*биомусор*, *позорник* и пр.);
— вид деятельности (*людоед*, *обличитель*, *философ*, *клоун* и пр.);
— потусторонние силы (*черт* и пр.).

На втором этапе мы обратились к собранному нами из социальной сети «ВКонтакте» расширенному датасету (958 591 комментарий) для выявления статистического распространения субстандартных номинаций людей в различных сообществах. При этом мы использовали методы автоматической обработки текстов. С помощью предобученной модели rubert-tiny-toxicity[2] мы отфильтровали комментарии, которые с большой долей

[2] URL: https://huggingface.co/cointegrated/rubert-tiny-toxicity.

вероятности содержат в себе речевую агрессию (для большей точности мы учитывали только те комментарии, в которых оценка модели превышала 0,9 при максимальном показателе 1). Кроме того, при составлении итогового датасета мы стремились фиксировать только вокативное употребление. Для этого мы выбрали те комментарии, которые содержат искомые лексемы в номинативе (во множественном или единственном числе), а также не содержат в ближайшем контексте существительных в том же падеже, что позволило нам снизить потенциальное попадание референтных перечислений в итоговую выборку. В результате предобработки было выявлено 6274 комментария, содержащих речевую агрессию и субстандартные номинации в позиции вокатива — далее мы будем использовать для его обозначения термин *основной датасет*. Статистический анализ показал распределение тематических классов субстандартной лексики по онлайн-сообществам, представленное на ил. 1.



Ил. 1. *Частотное распределение субстандартных номинаций людей в основном датасете*

Fig. 1. *Frequency distribution of substandard human nominations in the main dataset*

Прокомментируем полученное распределение в контексте некоторых ограничений нашего подхода. Появление выбросов в семантических группах «зоометафоры» (39% для сообщества веганов / вегетарианцев) и «сексуальная сфера» (48% для радфем-сообщества) являются следствием распространенности конфликтной коммуникации вокруг этих тем в целом и вряд ли могут считаться репрезентативным показателем характеристики адресата. Тем не менее перекрестная характеристика (зоометафоры в со-

обществе радфема — 11%, сексуальная сфера в сообществе веганов — 12%) демонстрирует значимость этих классов для конфликтного дискурса в целом. Таким образом, по крайней мере одна группа заслуживает более пристального анализа. Сбалансированно распространенными оказываются номинации по признакам «возраст» (8–9%) и «ментальные и физические характеристики», которые мы решили объединить в одну группу (23% — веганство/вегетарианство, 12% — радикальный феминизм). Состав этих групп мы также планируем описать, чтобы выявить основные стратегии формирования субстандартной лексики для исследуемых сообществ.

Рассмотрим подробнее использование номинаций внутри обозначенных лексических групп, обратившись к описанию частотности и сочетаемости лексических маркеров.

Зоосемантические метафоры

Характерными представителями класса зоосемантических метафор в радфем-онлайн-сообществе являются лексемы *петух*, *свинья* и *псина* (в основном датасете 241, 99 и 46 словоупотреблений соответственно), получившие дополнительные коннотации во внутригрупповом дискурсе. Рассмотрим подробнее особенности употребления каждой из них.

Номинация *петух* сохраняет жаргонные значения ‘опущенный’, ‘пассивный гомосексуалист’, что отражается в использовании типичных коллокаций *петух опущенный*, *самый опущенный петух*, *попущеные петухи*, *петух дырявый*[3]. Нетипичными для криминального жаргона становятся апелляция к низкому интеллекту адресата (в основном датасете встречается 10 употреблений сочетания *тупой петух*), а также указание в качестве регулярного признака на ненависть адресата по отношению к женщинам (два употребления сочетания *мизогинный петух*). Интересно, что мизогиния как качество может приписываться не только мужчинам, но и женщинам — основными коллокантами этого слова становятся гендерно нейтральная номинация *мразь*, *дура* и *девушка*.

Номинация *свинья* демонстрирует следующие расширения типичных негативных коннотаций:

а) внешняя непривлекательность («уродливая свинья»), которая усиливается с помощью семантического признака «грязный» («грязные свиньи», «свиньи немытые»), указанием на лишний вес («жирные как две свиньи», «жирные потные свиньи», «свиньи неотесанные, складками светят»), апелляцией к физическим недостаткам («уродливая свинья»);

б) глупость, которая становится следствием низкого уровня образования и ограниченности кругозора («тупые, недоразвитые свиньи», «свиньи тупые»);

в) лень, которая определяется асоциальным поведением («бухает как свинья», «бухие свиньи») и проявляется в отсутствии навыков решения бы-

[3] Здесь и далее авторские орфография и пунктуация сохранены.

товых проблем («ленивая свинья», «бытовые инвалиды и свиньи», «криворукие свиньи, которые не способны сами себя обслуживать в быту»);

г) эгоизм и ненависть к женщинам («шовинистские свиньи», «эгоистическая свинья»);

д) непредсказуемое поведение («бешеная свинья»).

Контексты употребления номинации *псина* менее разнообразны и в основном предполагают реализацию двух дихотомий: «представитель власти — подчиненный», где адресату отводится зависимая роль («Кто с псины намордник снял»; «щелкаю псину по носу»; «а мнение псин вообще не имеет значения»), а также «владелец жилья — иждивенец», где объекту речевой агрессии отказывается в праве на проживание в квартире, а метафорически и в праве находиться в сообществе («Девушка из жалости подобрала псину»; «кастрировать урода, а дальше выгнать из дома эту псину»). Кроме того, номинация *псина* совпадает с лексемой *свинья* в негативной характеристике внешности, где одной из частотных коллокаций становится употребление довольно известного мема — *собака сутулая* (коллокация *псина сутулая* встречается в основном датасете 10 раз).

В онлайн-сообществе веганов / вегетарианцев на уровне администрации установлен запрет на использование зоосемантических метафор в качестве субстандартной номинации. Номинация *свинья* встречается достаточно часто (70 употреблений), однако в подавляющем большинстве случаев речь идет об употреблении слова в прямом значении, причем в положительном контексте («кошка тупее любой свиньи») или контексте, подтверждающем страдания животных в современном мире («Вы увидите, как упираются и отчаянно, со слезами, визжат свиньи, не желая идти в бокс оглушения»). Ассоциация со свиньей используется в качестве положительной характеристики и становится инструментом самопрезентации в качестве участника сообщества («то чувство когда ты веган и у тебя на аве[4] свинья»). Мы обнаружили лишь одну коллокацию, отражающую инвективное употребление лексемы *свинья — жирная свинья* (четыре употребления), все остальные случаи («больная свинья», «всеядная свинья», «убитая свинья») не используются для номинации людей.

Наиболее близкую по семантике группу образуют номинации, которые несут в себе указание на то, что внешние пользователи употребляют в пищу мясо мертвых животных. К этой группе относятся *падаль* (30 употреблений), *падальщик* (28 употреблений), *трупоед* (24 употребления), *некрофаг,* к которым примыкает номинация *мясоед*, обычно употребляющаяся в негативном контексте («Ох, черт, мясоеды нападают!»; «Нравится быть дикарем, поедающим трупы животных, падаль всякую»; «Уж лучше свиньи, чем дети-трупоеды!»). Здесь необходимо отметить, что сообщество веганов / вегетарианцев в целом продемонстрировало гораздо меньший уровень речевой агрессии, поэтому показательнее будет сопоставить эти номинации в процентном соотношении ко всей группе инвективной лексики. Так, но-

[4] Речь об аватарке — изображении или графическом представлении пользователя в компьютерных играх, социальных сетях и на форумах.

минация *падаль* занимает долю в 5% в датасете, составленном по радфем-сообществу, и 15% — в веганском / вегетарианском. Соотносимые распределения демонстрируют и другие номинации в описываемом ряду: *падальщик* (0,05% / 6,7%); *трупоед* (0% / 6%), *некрофаг* (0% / 0,2%). Таким образом, эти лексемы становятся явными маркерами субстандартного речевого поведения, характерного для сообщества веганов / вегетарианцев.

Апелляция к возрасту

В радфем-сообществе представлена широкая вариативность соотношений возрастов говорящего и адресата в ситуации конфликта. При позиционировании собеседника как более старшего характерным оказывается обращение *дед* (98 употреблений при всего двух в сообществе веганов / вегетарианцев). Эта номинация представляет собой верхнюю точку на возрастной шкале, что подкрепляется частотной коллокацией *старый дед* (пять употреблений), контекстуально она также соотносится с группой «ментальные характеристики» («Хах, дед, тебе уже пора на катафалке ездить, а ты всё в инструктора играешь»; «Этого деда порвало, несите следующего»). Кроме того, апелляция к превосходящему возрасту проявляется в прилагательном *старый*, которое образует устойчивые коллокации с существительными *пердун* (23 употребления), *мразь* (пять употреблений), *пидорас* (три употребления).

В ситуации указания на превосходящий возраст адресата обращают на себя внимание две особенности употребления. Во-первых, в большинстве случаев используются термины, обозначающие семейные роли мужчин, что, видимо, определяется фактором типичного образа чужого в этом сообществе (например, *дед*, *папаня*, *батенька*). Во-вторых, эти номинации не только употребляются в вокативной или референтной функции, называя конкретный объект речевой агрессии, но также могут использоваться косвенно по отношению к оппоненту — в этом случае в качестве *деда / батеньки* выступают гипотетические близкие родственники непосредственного участника конфликта, имеющие над ним власть и определяющие его зависимое положение в семье («Тебе что батенька головушку своим очком пережал, когда высирал тебя на свет божий?»).

В общении сверху вниз адресату навешиваются гендерно маркированные ярлыки *школьника* (34 употребления) или *сынка* (28 употреблений), что обычно сопровождается использованием директивных речевых актов, основной задачей которых является выключение собеседника из дальнейшего общения («Запхай в рыло чеснок и заткни хлебало, малолетний школьник, иди уроки учи!»). При этом к признаку «возраст» могут добавляться негативные коннотации, связанные с вхождением в криминальные субкультуры («типичный малолетний ауешник»), спецификой сексуальной жизни («как будто дрочер малолетний писал, давно такой испанский стыд не испытывала»; «стал озабоченным порнодрочером»), а также явной зависимостью от родителя — обычно главенствующая роль отводится матери («сынок, ты кем работаешь?»; «14 летний малолетний,

мамкин дрочер»). В этой группе выделяется номинация *дрочер*, которая становится ярким маркером агрессии для радфем-сообщества — в нем она составляет 5% от всего словаря субстандартной лексики, в то время как в сообществе веганов / вегетарианцев занимает долю в 0,2%.

Нижней точкой на возрастной шкале становятся номинации *малыш* (14 употреблений) и *недоносок* (три употребления), которые также используются в контексте соотношения с матерью («малыш, ты маму потерял?»; «Квартиру ему купите, на безбедную жизнь насобирайте, у малыша же травма на всю жизнь!»; «ути тю, мущинка пришёл, выслал своё капец важное мнение, малыш, иди мамке помоги прибраться»; «мм, высрался, малыш-тугосеря?»).

В сообществе веганов / вегетарианцев представлен меньший набор соотношения возрастов между говорящим и объектом речевой агрессии. В основном здесь встречается обращение сверху вниз — стратегия указания на возраст представителей конфликтующей стороны становится частным случаем проявления апелляции к статусу говорящего и выполняет функцию подтверждения недостаточной эвиденциальности утверждений адресата. Наиболее частотными номинациями в этой группе становятся лексемы *сынок* (пять употреблений) («Ты слит, сынок, свободен»; «сынок, заканчивай ныть, это никому не интересно»; «понимаешь, сынок, слова имеют значение») и *малыш* (три употребления) («малыш, стероиды не изменяют принципа роста мышц»; «Спасибо, Малыш, я уважаю твое мнение, но останусь при своем»). Используя эту лексику, говорящий занимает позицию эксперта в столкновениях, ядром которых обычно является обсуждение различных подходов к формированию рациона питания пользователей.

Еще одной стратегией, распространенной в сообществе веганов / вегетарианцев, становится указание на равный статус участников конфликта и даже включение их в круг «своих». Для этого используется жаргонное обращение *чувак* в нехарактерном для него контексте — за ним следует резко негативная характеристика адресата: «чувак, ты обосрался на столько, что тебе кажется, что те, к кому ты пришёл, насрали вокруг тебя»; «Блин, чувак, да ты просто грёбаный Гудини — настрочить столько текста в смирительной рубашке!»; «чувак, мастурбация не грех, не стесняйся, все всё понимают». Употребление лексемы *чувак* в негативных контекстах в сообществе веганов / вегетарианцев незначительно, но превышает этот показатель в радфем-группе (2,6% против 1,7%). Подобные конфликтные практики демонстрируют открытый характер сообщества веганов / вегетарианцев, которое ориентировано на расширение состава участников и распространение ценностей сообщества среди внешних пользователей.

Ментальные и физические характеристики

Негативные ментальные и физические характеристики представлены в обоих рассматриваемых сообществах, однако соотношение двух классов, объединенных нами в один, значительно различается. Если рассматривать данные в абсолютных значениях, то наиболее частотная номинация

дебил чаще встречается в радфем-сообществе (262 употребления и 66 употреблений в сообществе веганов / вегетарианцев). Однако учитывая уже упомянутую выше несбалансированность данных, вызванную тем, что участники сообщества веганов / вегетарианцев реже проявляют речевую агрессию, точнее было бы ориентироваться на относительные данные. И в этом случае доля ментальных характеристик в составе субстандартной лексики почти всегда оказывается более значительной в группе веганов / вегетарианцев: *дебил* (15% и 3% в радфем сообществе), *дура* (3% и 4%), *дурачок* (1,5% и 0,4%), *шизоид* (0,4% и 0,1%). При этом показательны наиболее устойчивые коллокации со словом *шизоид* — если в радфем-сообществе в сочетаниях встречается критика консервативных взглядов на гендерное распределение ролей (*патриархальный шизоид*), то в сообществе веганов / вегетарианцев негативную характеристику получает политическая позиция адресата (*ватный шизоид*).

Апелляция к физическим характеристикам адресата чаще встречается в радфем-сообществе (3% и 1% в сообществе веганов / вегетарианцев). Обычно они употребляются в контекстах, которые усиливают негативную характеристику за счет дополнительного указания на физические недостатки, в основном связанные с лишним весом или неприятным запахом. К этой группе относятся следующие частотные номинации:

— *чмошник / чмо* (относительная частотность 7% при всего 0,7% в сообществе веганов / вегетарианцев) («это чмо в комментах высралось»; «жирное чмо уже на стул не помещается бока оплыли»);

— *биомусор* (1,7%, в сообществе веганов / вегетарианцев не встречается) («нифига тут биомусора»; «бракованные существа, просто биомусор»; «тут обычный биомусор, квакает»)

Отдельным аспектом внешности становится характеристика запаха объекта речевой агрессии. В качестве номинации используются следующие коллокации: *вонючее чмо* (четыре употребления), *вонючий дрочер* (три употребления), *вонючая мразь* (три употребления).

Стоит также отметить, что наиболее частотной субстандартной номинацией другого в радфем сообществе стала лексема *мразь*, которая встречается в каждом пятом агрессивном комментарии (22% при 7% в сообществе веганов / вегетарианцев). Таким образом, для радфем-сообщества основной стратегией речевой агрессии можно считать выражение отвращения к оппоненту, которое вызвано его существованием в общем (наиболее частотна коллокация *конченная мразь*, которая встречается 24 раза), лицемерием (*лицемерная мразь* — 18 раз), глупостью (*тупая мразь* — 15 раз) и гендером (*х*[.]*ястая мразь* — 12 раз). Для сообщества веганов наиболее распространенными оказались номинация ментальной группы — *дебил* (66 раз) и критика диеты — *падаль / падальщик* (58 раз).

Заключение

В нашем исследовании мы исходили из того, что ценностные установки сообществ определяют уникальные механизмы формирования

субстандартных номинаций в каждой группе. На макроуровне это проявляется в интенсивности и регулярности воспроизведения конфликтного дискурса. Наш материал показал, что представители веганского / вегетарианского сообщества в принципе реже используют инвективную лексику для номинации людей, добавляют маркеры межгрупповой солидарности в ситуации конфликта, а также стремятся к тому, чтобы разделить свои ценности с внешними участниками. Это позволяет предположить, что одним из ключевых параметров описания онлайн-сообществ может стать не только его однородность / дисперсность, но и проницаемость / непроницаемость границ сообщества.

Радфем-сообщество в таком случае можно отнести к группе другого типа: его участники формируют более плотные связи, а границы очерчены явно представленным образом чужого, который характеризуется определенным набором гендерных, ментальных, физических и возрастных параметров.

На микроуровне в дискурсе исследуемых онлайн-сообществ выявляются особенности употребления отдельных пластов субстандартной лексики. Мы выяснили, что в качестве основных источников создания субстандартных номинаций в сообществе веганов / вегетарианцев выступает лексика, которая осуждает рацион питания, включающий мясную пищу, а также апеллирует к негативной ментальной характеристике, возрасту (сверху вниз) и низкому уровню образования оппонента. Таким образом, основная стратегия участников этого сообщества в ситуации конфликта заключается в том, чтобы переубедить противоположную сторону (в том числе и тех пользователей, которые не вступают в столкновение, а только наблюдают за ним), а субстандартная лексика зачастую становится инструментом оспаривания позиции оппонентов, а не понижения их социальной значимости (хотя провести грань здесь достаточно сложно).

Иные механизмы формирования субстандартной лексики мы наблюдаем в дискурсе радфем-сообщества. Конфликтная коммуникация сопровождается выражением прямого отвращения к адресату, негативной оценкой его ментальных и физических характеристик, которые носят гендерно ориентированный характер, а также использованием стратегий расчеловечивания через зоометафоры. Нужно отметить, что несмотря на явную гендерную асимметрию, которая является одним из основных источников формирования субстандартной лексики, объектом атаки здесь могут оказаться и женщины, если они не разделяют ценности группы.

Необходимо упомянуть и об ограничении, с которым мы столкнулись в ходе исследования. В основном оно связано с невозможностью последовательного автоматического разделения ситуаций потенциального использования лексем в референтном и вокативном употреблении, особенно если группа лексики совпадает с тематикой сообщества и активно в нем используется. Дальнейшее развитие исследования предполагает преодоление обнаруженной проблемы предобработки материала. Одним из возможных решений является описание особенностей употребления суб-

стандарта теми пользователями, которые частотно вступают в коммуникацию, а следовательно, участвуют непосредственно в формировании и трансляции ценностей сообщества.

Литература

Блумфилд 1968 — *Блумфилд Л.* Язык / Пер с англ. Е. С. Кубряковой и В. П. Мурат, М.: Прогресс, 1968.

Дмитриенко 2007 — *Дмитриенко Г. В.* Вербальная инвектива в англоязычном лексическом субстандарте: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Пятигорский гос. лингв. ун-т. Пятигорск, 2007.

Хомяков 1980 — *Хомяков В. А.* Нестандартная лексика в структуре английского языка национального периода: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук / Ленингр. гос. ун-т им. А. А. Жданова. Л., 1980.

Шульгинов, Алянский 2023 — *Шульгинов В. А., Алянский К. А.* Невежливые коммуникативные практики как инструмент создания сообществ в комментариях к спортивным новостям // СибСкрипт. Т. 25. № 4. 2023. С. 481–490. https://doi.org/10.21603/sibscript-2023-25-4-481-490.

Buder et al. 2021 — *Buder J., Rabl L., Feiks M., Badermann M., Zurstiege, G.* Does negatively toned language use on social media lead to attitude polarization? // Computers in Human Behavior. Vol. 116. 2021. Article 106663. https://doi.org/10.1016/j.chb.2020.106663.

Culpeper et al. 2003 — *Culpeper J., Bousfield D., Wichmann A.* Impoliteness revisited: with special reference to dynamic and prosodic aspects // Journal of Pragmatics. Vol. 35. No. 10–11. 2003. P. 1545–1579. https://doi.org/10.1016/S0378-2166(02)00118-2.

Mills 2005 — *Mills S.* Gender and impoliteness // Journal of Politeness Research. Vol. 1. No. 2. 2005. P. 263–280. https://doi.org/10.1515/jplr.2005.1.2.263.

Rheingold 1993 — *Rheingold H.* The virtual community: Homesteading on the electronic frontier. Reading, MA: Addison-Wesley Publ. Co.

Watts 2005 — *Watts R. J.* Linguistic politeness research: Quo vadis? // Politeness in language: Studies in history, theory and practice / Ed. by R. Watts, S. Ide, K. Ehlich. 2nd ed. P. 11–47. New York: Mouton de Gruyter, 2005.

Zollo et al. 2015 — *Zollo F., Novak P. K., Del Vicario M., Bessi A., Mozetič I., Scala A., Caldarelli G., Quattrociocchi W.* Emotional dynamics in the age of misinformation. PLOS One. Vol. 11. No. 9. 2015. e0138740. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0138740.

References

Bloomfield, L. (1964). *Language*. Rinehart & Winston.

Buder, J., Rabl, L., Feiks, M., Badermann, M., & Zurstiege, G. (2021). Does negatively toned language use on social media lead to attitude polarization? *Computers in Human Behavior, 116*, 106663. https://doi.org/10.1016/j.chb.2020.106663.

Culpeper, J., Bousfield, D., & Wichmann, A (2003). Impoliteness revisited: with special reference to dynamic and prosodic aspects. *Journal of Pragmatics, 35*(10–11), 1545–1579. https://doi.org/10.1016/S0378-2166(02)00118-2.

Dmitrienko, G. V. (2007). *Verbal'nai a invektiva v angloiazychnom leksicheskom substandarte* [Verbal invective in the English lexical substandard]. (Abstract of Dr. Sci. (Philology) Thesis, Pyatigorsk State Linguistic University). (In Russian).

Khomiakov, V. A (1980). *Nestandartnaia leksika v strukture angliĭskogo iazyka natsional'nogo perioda* [Non-standard vocabulary in the structure of the English language of the na-

tional period] (Abstract of Dr. Sci. (Philology) Thesis, A. A. Zhdanov Leningrad State University). (In Russian).

Mills, S. (2005). Gender and impoliteness. *Journal of Politeness Research, 1*(2), 263–280. https://doi.org/10.1515/jplr.2005.1.2.263.

Rheingold, H. (1993). *The virtual community: Homesteading on the electronic frontier*. Addison-Wesley Publ. Co.

Shulginov, V. A., & Alyansky, K. A. (2023). Nevezhlivye kommunikativnye praktiki kak instrument sozdaniia soobshchestv v kommentariiakh k sportivnym novostiam [Impolite communication practices as a community-building tool in sports news comments]. *SibScript, 25*(4), 481–490. https://doi.org/10.21603/sibscript-2023-25-4-481-490. (In Russian).

Watts, R. J. (2005). Linguistic politeness research: Quo vadis? In R. Watts, S. Ide, & K. Ehlich (Eds.). *Politeness in language: Studies in history, theory and practice* (2nd ed., pp. 11–47). Mouton de Gruyter.

Zollo, F., Novak, P. K., Del Vicario, M., Bessi, A., Mozetič, I., Scala, A., Caldarelli, G., & Quattrociocchi, W (2015). Emotional dynamics in the age of misinformation. *PLOS ONE*, *10*(9), e0138740. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0138740.

Информация об авторах

Валерий Александрович Шульгинов
кандидат филологических наук
ведущий научный сотрудник,
Лаборатория лингвистической конфликтологии и современных коммуникативных практик,
факультет гуманитарных наук,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Россия, 109028, Москва, Покровский бульвар, д. 11
✉ *vshulginov@hse.ru*

Сергей Андреевич Кудряшов
стажер-исследователь,
Лаборатория лингвистической конфликтологии и современных коммуникативных практик,
факультет гуманитарных наук,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Россия, 109028, Москва, Покровский бульвар, д. 11
✉ *sakudryashov@hse.ru*

Information about the authors

Valery Aleksandrovich Shulginov
Cand. Sci. (Philology)
Leading Researcher, Laboratory of Linguistic Conflict Resolution Studies and Contemporary Communicative Practices, Faculty of Humanities, HSE University
Russia, 109028, Moscow, Pokrovsky Boulevard, 11
✉ *vshulginov@hse.ru*

Sergej Andreevich Kudrjashov
Research Assistant,
Laboratory of Linguistic Conflict Resolution Studies and Contemporary Communicative Practices, Faculty of Humanities, HSE University
Russia, 109028, Moscow, Pokrovsky Boulevard, 11
✉ *sakudryashov@hse.ru*

Т. Г. Никитина

https://orcid.org/0000-0001-9006-9738
✉ *cambala2007@yandex.ru*
Псковский государственный университет
(Россия, Псков)

Обсценизмы в «игровом поле» живой разговорной речи и интернет-коммуникации

Аннотация. В статье рассматриваются две взаимодополняющие тенденции игровой репрезентации обсценизмов в современной живой разговорной речи и интернет-коммуникации: эвфемизация обсцензмов и обсценизация нормативной лексики. Анализируются модели эвфемизации и обсценизации, показаны закономерности их лексикографической интерпретации. Установлено, что в рамках первой тенденции реализуются традиционные способы образования эвфемизмов и новые приемы их создания в актах языковой игры: «включенная» омонимия, аллюзивное использование иноязычных заимствований и др. Особое внимание уделяется аббревиации как продуктивному способу эвфемизации. На материале двух последних десятилетий показана динамика эвфемистического обыгрывания наиболее частотных обсценизмов. Вторая тенденция — обсценизация нормативной лексики — иллюстрируется примерами игровых трансформаций нормативной лексики, приближающих ее звучание и написание к обсценизмам. За счет игровой эпентезы, метатезы, протезы, омофонического преобразования слов литературного языка в них появляются обсценные «псевдокорни». Этот же результат дают контаминация и слияние сочетаний слов. Материалы статьи могут быть использованы при разработке проблем лингвоэкологии и в лексикографической практике.

Ключевые слова: русский язык, живая разговорная речь, молодежный сленг, интернет-коммуникация, обсценизм, эвфемизм, языковая игра, аллюзия, контаминация, фонетическая мимикрия

Для цитирования: *Никитина Т. Г.* Обсценизмы в «игровом поле» живой разговорной речи и интернет-коммуникации // Шаги/Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 206–220.

Поступило 22 марта 2024 г.; принято 20 января 2025 г.

© Т. Г. НИКИТИНА

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-206-220

T. G. Nikitina

https://orcid.org/0000-0001-9006-9738
✉ *cambala2007@yandex.ru*

Pskov State University
(Russia, Pskov)

Obscene vocabulary in the "gaming field" of live colloquial speech and Internet communication

Abstract. The article examines two complementary trends in the game employment of obscenities in modern live colloquial speech and Internet communication: euphemization of obscenities and obscenization of normative vocabulary. The models of euphemization and obscenization are analyzed, the patterns of their lexicographic interpretation are shown. It is determined that within the framework of the first trend, traditional ways of forming euphemisms and new techniques for their creation in language games are being implemented: "included" homonymy, allusive use of foreign language borrowings, etc. Special attention is paid to abbreviation as a productive way of euphemization. Based on linguistic material of the last two decades, the dynamics of euphemistic playing with the most frequent obscenities is shown. The second trend, the obscenization of normative vocabulary, is illustrated by examples of game transformations of normative vocabulary, bringing its sound and writing closer to obscenities. Due to game epenthesis, metathesis, prosthesis, homophonic transformation of words of the literary language, obscene "pseudo-roots" appear in such words. The same result is obtained by contamination and merging of combinations of words. Materials of the article can be used in the development of problems of linguoecology and in lexicographic practice by creation of dictionaries of obscenities and youth slang.

Keywords: Russian language, live colloquial speech, youth slang, Internet communication, obscenities, euphemisms, language game, allusion, contamination, phonetic mimicry

To cite this article: Nikitina, T. G. (2025). Obscene vocabulary in the "gaming field" of live colloquial speech and Internet communication. *Shagi / Steps*, *11*(1), 206–220. (In Russian).

Received March 22, 2024; accepted January 20, 2025

© T. G. NIKITINA

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-206-220

Авторитетные высказывания о неискоренимости русского мата — лучшее обоснование актуальности темы нашего исследования: «Мат сильно распространен в русском народе. Причем в простом народе, особенно деревенском, он и не почитался за сквернословие» [Ковалев 2005: 184]; «Мат все активнее становится фактом нашей языковой культуры (если после этого можно говорить о таковой) и нашей речи» [Рут 2012: 61]; «Я уверен, что искоренить русский мат невозможно ни мягкими просветительскими мерами (то есть внедрением культуры в массы), ни жесткими законодательными» [Кронгауз 2008: 6].

Несмотря на то что табуированность данной категории слов в языках и речевых культурах повлекла за собой своего рода табу на их научное изучение [Шкапенко 2016: 68], обсценизмы-матизмы к началу XXI в. были основательно изучены в историко-этимологическом и этнокультурологическом плане (см. обзор таких исследований в [Жельвис 2001: 19–17; Ковалев 2005: 186–191]). Материалом исследования, представленного в данной статье, также стали обсценизмы данного типа.

В последние два десятилетия в рамках инвектологии, лингвоэкологии и юрислингвистики активно обсуждаются особенности функционирования обсценизмов в речевых актах оскорбления [Жельвис 2000; Брусенская, Куликова 2017; Янченкова 2019; Шаховский 2020; Доронина 2023], а многоаспектные исследования языковой игры на материале просторечия, художественного текста, рекламы и медиаматериалов [Санников 1999; Химик 2000; Голев 2005; Норман 2006; Хакимова 2012; Тепляшина 2020; Акинина 2023] так или иначе затрагивают проблемы неинвективного использования обсценизмов при реализации авторской установки на создание комического эффекта.

По наблюдениям Н. Д. Голева, нет ни одного русского обсценного слова, которое бы не испытывалось на возможность его включения в игровой план. И наоборот, трудно найти игровой прием, который не прошел бы испытания на «обсценном полигоне» [Голев 2005: 197]. Анализ языкового материала «народной игротеки» дает основания говорить о сложившихся традициях и моделях обыгрывания обсценизмов-матизмов в «лингвистическом», как его называет Н. Д. Голев, или же лингвоцентрическом, понимаемом широко фольклоре — поговорках, анекдотах, палиндромах, омонимически и паронимически аттрактированных синтагмах, игровых дериватах и т. п., основная цель создания которых — балагурство, ерничество, речевое озорство, а реализуемая ими фатическая функция не предполагает ничего, кроме игры [Там же: 198]. Подборки таких текстов в настоящее время широко представлены на развлекательных интернет-сайтах под названиями «Прикольные пословицы с матом», «Смешные и пошлые афоризмы с матом», «Матерные пословицы и поговорки с юмором», «Веселый мат» и т. п. Нас же будут интересовать игровые приемы использования обсценизмов непосредственно в актах живой речевой и онлайн-коммуникации, понимаемой как информационное взаимодействие членов языкового сообщества.

По нашим наблюдениям, в современном игровом коммуникационном пространстве развиваются две тенденции репрезентации обсценизмов-матизмов: близкая к эвфемии их «маскировка» и прямо противоположная по своей сути экспликация обсценности посредством трансформации нейтральных лексических и фразеологических единиц.

Под эвфемизацией, как известно, понимается процесс замены табуированных наименований более приемлемыми языковыми единицами, соответствующими этическим и эстетическим нормам данного этнокультурного социума. Отнесение к табуированной лексике обсценизмов-матизмов в силу их активного функционирования в современной речи уже вызывает риторические вопросы типа «что же это за табу такое, если все его регулярно нарушают!» Но дело в том, комментирует ситуацию М. А. Кронгауз, что речь идет «не об абсолютном и тотальном запрете, а о системе культурных правил, регулирующих употребление мата и меняющихся со временем» [Кронгауз 2008: 110–111].

Так со временем и появляется альтернатива эвфемизмам — возможность, минуя дисфемизацию, выйти за рамки табу в формате игровой реализации обсценной лексики. Игра, как отмечает Н. Д. Голев, всегда предполагает некую оппозицию нормативности, ее разрушение и создание на этой основе второго (эстетико-игрового) плана содержания [Голев 2005: 195]. Игровое «эвфемистическое» кодирование обсценизмов в этом смысле относительно. Например, эвфемизмы *фиг*, *хрен*, *блин*, заменяющие в просторечии матерную брань, несмотря на их игровое начало, квалифицируются толковыми словарями как грубые, сниженные, а слишком прозрачный намек на обсценизм (например, *полный писец*) выводит слово из разряда эвфемизмов в непристойность [Жельвис 2000: 199].

Тем не менее именно такой принцип игровой реализации обсценизмов-матизмов особенно характерен сейчас для разговорной молодежной речи и интернет-коммуникации. О любопытном отношении к мату в интернете пишет М. А. Кронгауз: «Здесь вроде бы отсутствует цензура, все дозволено и мат должен процветать, но тем ценнее возникновение спонтанных культурных запретов, иногда очень аккуратно и корректно сформулированных» [Кронгауз 2008: 111] и, добавим, стимулирующих лингвокреативную деятельность пользователей при обращении к материалу обсценизмов.

«Игра на гранях языка» литературного и субстандартной лексики продолжается сегодня по тем же правилам, которые вывел Б. Ю. Норман. Вот одно из них: когда игра от простого балагурства переходит на содержательный уровень, «на слово наводятся дополнительные смысловые ассоциации, за ним как бы встает другое слово, со своим значением» [Норман 2006: 102]. Это достигается за счет трансформации, которую определяют как намеренную омонимизацию [Маринова 2008: 109], фонетическую мимикрию [Шарифуллин 1997: 49], паронимическую (точнее, парономастическую) аттракцию [Голев 2005: 203]. Такой механизм эвфемизации

наблюдаем в случае с обсценным корнем *п*[...]-[1], который традиционно заменяется в народной речи созвучным *звезд*-, ср. в «Словаре русской бранной лексики» В. М. Мокиенко:

> **ДАТЬ (ВСТАВИТЬ) ЗВЕЗДЮЛЕЙ** *кому. Грубо-прост. Эвфем.* 1. Побить, поколотить кого-л. 2. Отругать, выругать кого-л. 3. Наказать кого-л. [Мокиенко 1995: 36];

в молодежной речи:

> **Звезда́тая**, -ой, ж., пренебр. [Никитина 2013: 219] (в тематической группе «Проститутка»).

> **Звезде́ть**, -ди́т, несов. Не звезди! Кончай звездеть, я тебя насквозь вижу! [Никитина 2013: 356] (в синонимическом ряду «Обманывать / обмануть кого-л., лгать / солгать кому-л.»).

Нельзя не согласиться с Н. Д. Голевым, что обсценизм в подобных случаях «проходит» в восприятии ассоциативно, слышится как бы «фоново» (хотя нередко, впрочем, нарочито настойчиво) [Голев 2005: 203], в том числе при обыгрывании обсценизмов-заимствований. На примере корня *fuck*- покажем прием омонимической аттракции при шутливой, отсылающей к обсценизму сленговой номинации:

> **Фа́кел**, -а, м., шутл. Кино показывали, там одна баба по факелу насильника опознала из десяти мужиков [Никитина 2013: 600] (в тематической группе «Пенис»).

> **Фа́кел разгоре́лся**. Стали невинно танцевать, и тут у меня факел разгорелся. Ну, я её трахнул, о чём и не жалею [Никитина 2013: 246] (в синонимическом ряду «Испытывать / испытать эрекцию». Ср.: *факать* ‘совершать половой акт’, от англ. *to fuck*).

> **ФАКИР**, -а, м. Мол. Шутл. Эвфем. Половой партнер. Я молодой, 1998, № 6 < Ср.: *факать* — ‘совершать половой акт’, от англ. *to fuck* [Мокиенко, Никитина 2000: 619].

> **Посла́ть по фа́ксу** кого, бран.-шутл. Да пошли ты его по факсу, ишь чего захотел! [Никитина 2013: 367] (в синонимическом ряду «Ругаться, выругаться матом». Ср.: *факать* ‘совершать половой акт’, от англ. *to fuck*).

Широкий диапазон приемов прозрачной эвфемизации обсценизмов представляют примеры эвфемизмов-табуизмов с корнем *е*[.]-. Языковая игра строится здесь на «включенной» омонимии: обсценизм или его словоформа совпадают по звучанию и графическому оформлению с частью нормативного слова: *колебать* (‘совершать половой акт с кем-л.’ [Моки-

[1] В связи с законодательным запретом употребления нецензурной лексики в СМИ редакция заменяет в таких словах один или несколько знаков соответствующим числом точек в квадратных скобках. — *Примеч. ред.*

енко 1995: 41]), *небоскрёб твою мать* — выражение досады, раздражения [Щуплов 1998: 85]. Ср. также: *гребля*, *гребёт*: «Затарился резиной, пошел на греблю» (запись 2018 г.); «Меня это вообще не гребёт» — ‘не волнует, не беспокоит’ (запись 2022 г.).

Звуковое сходство позволяет использовать в качестве аллюзивного эвфемизма иноязычные заимствования разных лет: «Эбонит ты её завтра же, чего тянуть» (запись 2019 г.); «Закрой эбало, чтоб не поддувало!» (запись 2023 г.), в том числе в речи медиков: «Ты эболо свое закрой!» (запись 2016 г.), ср. *лихорадка Эбола*.

Звуковые трансформации корня приводят к созданию новых глаголов по модели разговорных *выделываться*, *выпендриваться*:

> **Выёживаться**, -аюсь, -ается, несов. Ни культуры, блин, ни ума, а выёживаться он тут будет, в натуре [Никитина 2013: 432]; **Выгрёбываться** [Там же] (в синонимическом ряду «Важничать, зазнаваться / зазнаться»).

В последние годы все чаще фиксируются звуковые трансформации, не предполагающие омонимической двуплановости. Так, вместо привычного *зашибись*, в котором «зашифрован» обсценизм с рассматриваемым корнем, в речи молодежи появляется аллитерированное *забибись*: «Поехала машинка — забибись просто!» (ИК[2], 2021 г.); «Забибись, порадовал!» (ИК, 2021 г.). Системными приемами «шифрования» становится замена звонких согласных парными глухими в речи и соответствующими буквами на письме, отражение по фонетическому принципу качественной редукции гласных и ассимиляции согласных по способу образования: *ипацца* ‘совершать половой акт’, слитное написание фонетических слов, включающих предлоги, частицы, объединенные ударением со знаменательным словом: *ниипёт* ‘чье-либо мнение меня не волнует’: «Ну что, ипацца? Или ещё выпьем?» (запись 2022 г.); «Смотрю, а они ипуццо!» (ИК, 2020 г.); «Мое кунфу круче твоего кунфу и ниипёт!» (ИК, 2019 г.); «А я хомяк, и ниипёт» (запись 2023 г.).

На примере еще одного популярного обсценизма-матизма проследим другие продуктивные в современной молодежной речи способы игровой репрезентации табуированных наименований:

- использование соседних букв на клавиатуре при наборе слова: «Дебилы, юлядь, деньги печатаются за наши деньги» (ИК, 2022 г.); «Почему меня никакая юлядь не френдит?» (ИК, 2022 г.);
- макароническая трансформация, подгонка слов родного языка под иностранные, о чем Б. Ю. Норман пишет как о продолжении традиций русской литературы [Норман 2006: 96]; ср. в молодежной коммуникации на фонетическом уровне: «Так, блэт, где ты щас?» (ИК, 2019 г.); «Блэд! Опять баллы сняли с группы из-за вас!» (запись 2023 г.).

[2] ИК (интернет-коммуникация) — таким образом помечены материалы, отобранные с открытых интернет-форумов, чатов, социальных сетей. Орфография и пунктуация источника сохраняются.

Динамику в сфере способов обыгрывания эвфемизма покажем на примере слова *писец*, уже упоминавшегося выше как «непристойность». Приведем лексикографическую фиксацию 2000 г.:

> **ПИСЕЦ; ПЕСЕЦ**. *Вульг., неодобр.* 1. неизм., *м. Жрр*. Конец, крах; неудача. ♦ **Полный писец.** То же. < Эвфем. от неценз. 2. *в знач. междом*. *Жрр*. Выражение досады, раздражения. 3. -цá, *м. Угол., арест*. Осведомитель, доносчик. 4. -цá, *м. Угол.* Работник милиции [Мокиенко, Никитина 2000: 437].

В конце прошлого и начале нынешнего века словарями отмечены звуковые трансформации ассоциативного характера и использование трансформов в первых двух значениях: *кабздец*, *звиздец* [Елистратов 1994: 182; Химик 2004: 232–233]. В профессионально ориентированном студенческом сленге зафиксировано образование по модели:

> **АНЕСТЕЗЕЦ**, чаще в форме И. п. и В. п., шутл. Студ. (мед.). Меня на анестезец поставили, а мы это вообще не проходили (Запись 2001 г.). ♦ **Полный анестезец**. *О чём-л. впечатляющем, шокирующем*. Ботинки — полный анестезец! (Запись 2001 г.). < Эвфем. от неценз. [Никитина 2003: 22–23].

Затем в сферу игровой эвфемизации вовлекаются менее созвучные с оригиналом, чем упоминавшееся выше *писец*, но не менее ценные в плане создания игрового омонимического эффекта слова — *пинцет*: «Полный пинцет!» [Никитина 2013: 618]; *багрец*: «Ну всё, багрец, няня!» (ИК, 2019 г.); «Ну все, багрец! Багрец уж полный» (ИК, 2020 г.). В двух последних примерах очевидна аллюзия: «...в багрец и в золото одетые леса» (А. С. Пушкин. Осень). В других случаях срабатывают механизмы аллитерации — *пипец*: «Передай эту шнягу десяти друзьям или тебе пипец!» (ИК, 2018 г.), включается субституция парных звонких / глухих согласных — *пистец*: «Пистец! Этот идиот опять спалился!» (ИК, 2022 г.). Макаронические трансформации направляют ассоциации собеседника к итальянскому и китайскому языкам: «Пипеццио! Что я теперь ему скажу?» (запись 2020 г.); «Полное пипяо твои сырники» (запись 2023 г.). А материалы сайтов стихийной лексикографии позволяют констатировать осведомленность носителей сленга в вопросах эвфемизации обсценизмов и осознание ими динамических процессов в данной сфере:

> **Пипяо**
> Слово придумано, чтобы можно было не использовать подцензурный «п.ц». Конечно, у него есть более приличные варианты, сильно похожие на «капец». Но это для олдов (представителей старшего поколения. — *Т. Н.*). Вот «пипяо» — куда более непонятно со стороны. *Этот молодежный сленг — полный пипяо!* [Чикипибарум 2022].

Прогрессирующей тенденцией является «маскировка» матизмов, и в частности рассматриваемой нами лексической единицы, под буквенные аббревиатуры *ПЗЦ*, *ППЦ*, читаемые как [пэ-зэ-цэ], [пэ-пэ-цэ].

Аббревиация устойчивых словосочетаний и фраз, включающих обсценизмы, осуществляется по моделям, среди которых выделим классические инициальные аббревиатуры с использованием звукосимволизмов и буквосимволизмов, которые Н. Д. Голев [2005: 206] называет особыми символами табуистичности: например, символ «П» (< *пипец*, *писец* и т. п.) в переосмысленной армейской аббревиатуре *ПХД* (парково-хозяйственный день, когда выполняются работы по уборке помещений и благоустройству территории части), ср. в молодежной речи: «Зачёт на завтра перенесли. ПХД, короче» (запись 2022 г.); «ПХД? Очень просто расшифровывается — кранты хорошему дню, ну, сами понимаете» (запись 2023 г.).

Этот способ эвфемизации обсценизмов особенно активен при аббревиационном оформлении оборотов, включающих наименование мужского полового органа, которое заменяет звукосимвол, на письме передаваемый буквой Х: *ХЗ* [хэ-зэ], *ХЗЧ* [хэ-зэ-че] *ПНХ* [пэ-нэ-хэ] и др. Приведем контексты употребления, «расшифровки» и толкования таких аббревиатур, полученные в ходе анкетирования студентов Псковского государственного университета: «— Куда он рванул? — А ХЗ ваще... Ничего не сказал. ХЗ это когда неизвестно что-то, типа х... знает» (запись 2023 г.); «Это ХЗЧ — без предупреждения пары меняют. ХЗЧ — говорим, когда что-то бесит: хэ знает что!» (запись 2023 г.); «ПНХ, не хочу с тобой разговаривать. Ну, чтобы не говорить: “Пошел на... три буквы”» (запись 2023 г.).

Сленговые сокращения обсценных наречий (включая предикативные) или наречных сочетаний (в этом случае нужно говорить о комплексной реализации таких способов образования, как слияние и усечение) могут быть следующим образом представлены лексикографически:

> НАХ, нареч. Мол. Эвфем. Зачем, для чего. *Нах он туда поперся? Сидел бы спокойно на изо* (на изоляции) (запись 2020 г.). *Нах мне это надо? Пусть сами с этой анкетой долбаются* (запись 2023 г.) < От обсценизма.

> ПОХ, предик. нареч., кому что. Мол. Эвфем. Абсолютно все равно, не волнует, не интересует кого-л. *Я забил, мне пох* (ИК, 2022 г.). *Я заболела, а ему пох, даже бы позвонил ни разу* (запись 2023 г.) < От обсценизма.

Развитое лингвокреативное мышление позволяет носителям сленга реализовывать данную модель эвфемизации на двух уровнях — собственно словообразовательном ([1]), который был рассмотрен выше, и словообразовательно-игровом ([2]):

> ЗАХ[1], нареч. Мол. Зачем. *Зах мы сюда приперлись? Лучше бы отоспались и дома пожрали* (запись 2023 г.). < От обсценизма.

ЗАХ[2], -а, м. Мол. Шутл. Имя Захар, человек, по имени Захар. *Твой Зах снова с Юлькой переписнулся* (вступил в переписку, обменялся сообщениями) (запись 2022 г.). < Трансформация по созвучию с *зах* — сленг. ‘зачем’ (от обсценизма).

Классические образцы слияния как способа словообразования проиллюстрируем материалом словосочетаний, состоящих из таких же эллиптированных обсценизмов. Объединение в одно слово уже подвергшихся зашифровке единиц также представляет собой двухуровневую эвфемизацию, которая должна, по идее номинаторов, окончательно снять табу на употребление бывших обсценных оборотов в функции обращения: «Эйтыб[..]нах! Иди-ка сюда» (запись 2023 г.), при выражении отвращения, пренебрежения: «Фуб[..]нах, фу, какая гадость!» (ИК, 2021 г.), удивления: «Шозанах тут стрёсся?» (ИК, 2022 г.) или отказа (здесь — с дополнительным средством «маскировки» — сдвигом фразового ударения): «Чё, меня хочешь? АвОтх[..] тебе!» (ИК, 2021 г.).

Отметим, что этим же способом образовано давно известное и широко употребляемое в просторечии вопросительное местоимение *хули* ‘зачем, к чему’: «Ладно, хули здесь сидеть, пойдем куда-нибудь» [Химик 2004: 696]. Мы же обратим внимание на его современную модификацию с использованием метатезы: «Я всё это сделал, а йух-ли толку?» (ИК, 2020 г.); «Йух-ли ты, овца тухлодыра, машину пинаешь!?» (ИК, 2022 г.).

Йух — один из самых прозрачных среди 390 зафиксированных нами эвфемизмов, используемых для обозначения мужского полового органа [Никитина 2013: 593–604]. Активное функционирование в современной молодежной речи этого продукта метатезы способствовало его включению и во вторичное обыгрывание, на этот раз на базе омонимического сближения: «Съездил в отпуск на йух» (ИК, 2023 г.); «Осенью птицы улетают на йух» (запись 2024 г.).

Возвращаясь к метатезе, покажем ее реализацию на фразеологическом уровне в сочетании с небольшой звуковой трансформацией:

По́ уху кому что [Никитина 2013: 687] (в синонимическом ряду «Безразлично, все равно»).

Еще один способ игрового фраземообразования с омонимическим эффектом заключается в разложении слова на части, совпадающие по форме с компонентами какого-либо словосочетания или фразы [Норман 2006: 89]. Это, как отмечает Н. Д. Голев, «один из любимых стимулов для создания игровых метатекстов с участием обсценной лексики. Часть последних, несомненно, “услышана” носителями языка в обычной речи, другая (большая) часть — специально созданные синтагмы, в которые нарочито встраивается неприличная лексика и фразеология: ‹...› *Ах, у дуба,* ***ах, у ели***; ***Уху ели?***» [Голев 2005: 199–200]. О популярности последнего выражения свидетельствуют десятки его употреблений в современной интернет-коммуникации — на платформе Livejournal.com: «Москвичи уху ели! Правительство Москвы уничтожает Мневниковскую пойму» (ИК, 2018 г.); на сайте «Стихи.ру»: «От щедрот таких все просто уху ели» (ИК, 2021 г.) и т. п.

Среди новых наращивающих фраземообразовательную продуктивность образных стержней отметим эвфемизм *хурма*, синонимичный популярному в народе *хня*, но более точно в ритмическом плане представляющий обсценный оригинал. В разработке для обновленного словаря русского жаргона этот материал мог бы выглядеть следующим образом:

> **ХУРМА́**, -ы́, ж. Мол. Неодобр. Эвфем. 1. Ерунда, чушь. *Что за хурма по телеку? Это ж откровенная деза* (Запись 2020 г.) ** *Нести хурму.* Говорить ерунду, дезинформировать кого-л. *Да она какую-то хурму несет, надо все в интернете проверять* (Запись 2022 г.). 2. Что-то нелепое, непонятное. *Это что за хурма? Кто такой режим придумал*? (Запись 2023 г.). ***По хурме* кому что. Абсолютно безразлично, все равно. *Я говорю, а ему по хурме. Это мне надо*? (Запись 2021 г.) ***За всю хурму.* Интенсивно, с полной отдачей, от всей души. — *Я считаю, что футбол это искусство. Его не надо смотреть под пиво с чипсами. — Правильно, надо накидаться «до», а во время уже шизить за всю хурму* (ИК, 2022 г.). < *Хурма* здесь: трансформация обсценизма.

Параллельно с процессами этой прозрачной эвфемизации обсценизмов-матизмов активизируется и открытое их употребление. В оправдание такого пристрастия к мату носителей русского языка обычно приводят известное высказывание Ю. М. Лотмана: «Замысловатый, отборный мат — одно из важнейших средств, помогающих адаптироваться в сверхсложных условиях. Он имеет бесспорные признаки художественного творчества и вносит в быт игровой элемент, который психологически чрезвычайно облегчает переживание сверхтяжелых обстоятельств» [Лотман 1995: 14]. «От частоты, а главное, безграничности употребления, — пишет М. А. Кронгауз, — непристойность как бы стирается». Снятие в русской культуре табу с «горячих тем», связанных с полом и сексом, приводит к тому, что обсценизмы, как и в европейской традиции, все чаще используются в буквальном смысле [Кронгауз 2008: 110].

Уровень обсценизации современной речи повышается и за счет игровых формальных трансформаций нормативной лексики, приближающих ее звучание и написание к обсценизмам.

Так, «псевдокорень» *е*[.]- создается игровой эпентезой — вставкой Б после Е в начале слова: *естественно* → *е*[.]*стественно*; *естествознание* → *е*[.]*ствознание*. Таким же образом трансформируются имена собственные *Елена*, *Елисеев*, *Елец* и др. В эту игру вовлекается и иноязычный материал: *yesterday* → *естудэй* → *е*[.]*студэй* (в данном случае речь идет уже о формально-семантическом преобразовании — трансформ употребляется как междометное выражение удивления): «Е[.]студэй! Да что ты говоришь!» (ИК, 2022 г.).

Метатеза (*б* ↔ *е*; *б* ↔ *и*) «обсценирует» слова с инициальной частью *бел-* и *бил-*: *беляш*, *билет*. В школьной среде таким способом образуются прозвища от фамилий *Белов, Беляков*.

Протетическое *е-* в словах с начальным *ба-*, *би-*, *бу-* образует этот же «псевдокорень»: [.]*баба,* [.]*бундестаг*, [.]*банк* (использование этого трансформа в рекламных целях для привлечения внимания клиентов фиксирует Е. М. Хакимова [2012: 88]). Дополнительный оттенок значения наблюдаем при употреблении следующего трансформа (речь идет о квартире для интимных встреч): «Ну что, выдвигаемся на [.]базу?» (запись 2023 г.). Для усиления негативной оценочности высказывания говорящие используют игровые трансформы слов *балл*, *бить*: «Получил два [.]балла» (запись 2023 г.); «Кончай [.]бить баклуши» (запись 2021 г.). Прямо противоположной оценочностью характеризуются фразы с трансформированными по данной модели деминутивами: «Чудненькие [.]бусики. Агат?» (запись 2018 г.); «Давай чаю и [.]булочки с джемом» (запись 2022 г.).

Трансформируется и финальная часть слов на *-оба*, *-ё*[.]*а* (при этом просматривается двойная обсценная «мотивация» — сходство с рассмотренным выше корнем и не менее популярным обсценизмом, начинающимся на *бл-*: «Как мне надоела эта уче[.]ля!!!» (ИК, 2020 г.); «Пока заселился к бабке в хрущоблю» (запись 2019 г.).

Этот же маркер обсценности, завершающий трансформированное слово или фразу, также повышает уровень экспрессии и подчеркивает аксиологическую направленность сказанного, что подтверждают контексты в подготовленной по новым материалам статье для словаря русского жаргона:

> **ОМАЙГА́ДБЛ (О МАЙ ГАДБЛ)**, неизм., в знач. междом. Мол. Неодобр. Выражение неприятного удивления, раздражения, негодования. *Омайгадбл, Данила, ты что, крейзи?* (ИК, 2019 г.). *Оу май гадбл, чем дальше, тем страшнее* (ИК, 2020 г.). *Вместо «О Май Гадбл» мы часто говорим «Я в шоке»* (ИК, 2022 г.). < От англ. *Oh, my God!* — О боже мой! + фрагмент обсценизма.

Ср. по этой же модели: «Жмотбл» (ИК, 2015 г.); «Ну, ты гадбл»! (запись 2023 г.).

Еще одна модель игрового включения обсценно ориентированных ассоциаций с данным корнем представлена Н. Д. Голевым на примере трансформа *об*[..]*денеть* ← *обледенеть* [Голев 2005: 210]. Такому омофоническому преобразованию слова (при функционировании в письменной форме), по нашим наблюдениям, подвергаются и слова с корнем *блед-*: *б*[...]*неть*, *поб*[...]*неть*.

Самой продуктивной моделью игровой обсценизации нормативной лексики с полным основанием можно признать контаминацию известного слова из трех букв (первый компонент контамината) с любым словом, начинающимся с Я [já]: [..]*ящик*, [..]*яблоко*, [..]*яма* и т. п. Такой обработке подвергаются и имена собственные: *Яна*, *Ярик*, *Яша* (прозвище от фамилии *Яшин*) и др.: «Надыбай реферат по теме в [..]яндексе!» (запись 2023 г.)

Слияние сочетаний слов как игровой прием используется не только при эвфемизации матизмов, но и при реализации тенденции к обсценизации нормативной лексики, ср. например, слияние междометия *ах* и слов

с инициальным звуковым комплексом *-уй-*: «Ах[..]митесь! В вашем положении впору подумать о вечном» (ИК, 2019 г.); «— Я тебе звонила, почему ты не брал трубку, сука?! — Ах[..]ймись, тварь! Я просто был в ванной» (ИК, 2020 г.); «Ах[..]ди из моей жизни форэвэр!» (запись 2023 г.)

Итак, наш материал позволяет заключить, что в современной живой разговорной речи и интернет-коммуникации успешно реализуются две взаимодополняющие игровые стратегии использования обсценной лексики: эвфемизация обсценизмов-матизмов, смягчающая инвективу за счет создающегося комического эффекта, и шутливая обсценизация нормативной лексики, приводящая к экспрессивизации и эмоционализации речи, что, как отмечает В. И. Шаховский, является характерной чертой «меняющейся коммуникации в меняющемся мире» [Шаховский 2020: 220].

Наряду с традиционными фольклорными моделями обыгрывания эвфемизмов (омонимическая и паронимическая аттракция, слияния, аббревиация) в современной речи отмечено активное вовлечение в такую игру иноязычного материала, расширение ассоциативного диапазона при подборе созвучий, новые основания субституции звуков, приемы повторного кодирования эвфемизмов-табуизмов и др.

Несмотря на то что и прямое употребление обсценизмов в настоящее время не снижается, не стоит, на что указывает и М. А. Кронгауз [2008: 111], искать в русском мате национальную идею, а вот уделить больше внимания исследованию национально-специфических приемов языковой игры с обсценным материалом и лексикографированию полученного игрового продукта было бы весьма ценным в плане развития отечественной «лингвоигрологии» и «обсценографии».

Источники

Чикипибарум 2022 — Чикипибарум — что это значит простыми словами // Бизнес портал. 2022. 22 июля. URL: https://nspk-nvr.ru/bussines/chikipibarum-chto-eto-znachit-prostymi-slovami.

Словари

Елистратов 1994 — *Елистратов В. С.* Словарь московского арго. М.: Рус. словари, 1994.

Мокиенко 1995 — *Мокиенко В. М.* Словарь русской бранной лексики: Матизмы, обсценизмы, эвфемизмы. Berlin: Dieter Lenz Verlag, 1995.

Мокиенко, Никитина 2000 — *Мокиенко В. М., Никитина Т. Г.* Большой словарь русского жаргона. СПб.: Норинт, 2000.

Никитина 2003 — *Никитина Т. Г.* Молодежный сленг. Толковый словарь: Более 12000 слов; свыше 3000 фразеологизмов. М.: ООО «Изд-во Астрель»; ООО «Изд-во АСТ», 2003.

Никитина 2009 — *Никитина Т. Г.* Молодежный сленг: Толковый словарь. М.: АСТ; Астрель, 2009.

Никитина 2013 — *Никитина Т. Г.* Ключевые концепты молодежной культуры: тематический словарь сленга. СПб.: Дмитрий Буланин, 2013.

Химик 2004 — *Химик В. В.* Большой словарь русской разговорной экспрессивной речи. СПб.: Норинт, 2004.

Щуплов 1998 — *Щуплов А. Н.* Жаргон-энциклопедия современной тусовки. М.: Колокол-пресс, 1998.

Литература

Акинина 2023 — *Акинина А. В.* Неприличная форма коммерческих наименований // Юрислингвистика. № 27. 2023. С. 88–93. https://doi.org/10.14258/leglin(2023)2716.

Брусенская, Куликова 2017 — *Брусенская Л. А., Куликова Э. Г.* Квалификация оскорбления в контексте правовой культуры // Правовая культура. 2017. № 4. С. 43–50.

Голев 2005 — *Голев Н. Д.* Обсценная лексика в игровом аспекте (на материале русского лингвистического фольклора) // Юрислингвистика-6: Инвективное и манипулятивное функционирование языка: Межвуз. сб. науч. тр. / Под ред. Н. Д. Голева. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2005. С. 185–223.

Доронина 2023 — *Доронина С. В.* Неприличные высказывания: право, лингвистика, экспертная практика // Юрислингвистика. № 28. 2023. С. 111–117. https://doi.org/10.14258/leglin(2023)2818.

Жельвис 2000 — *Жельвис В. И.* Слово и дело: юридический аспект сквернословия // Юрислингвистика-2: Русский язык в его естественном и юридическом бытии: Межвуз. сб. науч. тр. / Под ред. Н. Д. Голева. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та. 2000. С. 195–206.

Жельвис 2001 — *Жельвис В. И.* Поле брани: Сквернословие как социальная проблема в языках и культурах мира. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир», 2001.

Ковалев 2005 — *Ковалев Г. Ф.* Русский мат — следствие уничтожения табу // Культурные табу и их влияние на результат коммуникации: Сб. ст. / Отв. ред. В. Т. Титов. Воронеж: Воронежский гос. ун-т, 2005. С. 184–197.

Кронгауз 2008 — *Кронгауз М. А.* Русский язык на грани нервного срыва. М.: Языки славянских культур, 2008.

Лотман 1995 — *Лотман Ю. М.* Не-мемуары // Лотмановский сборник. [Вып.] 1 / [Ред.-сост. Е. В. Пермяков]. М.: ИЦ-Гарант, 1995. С. 5–53.

Маринова 2008 — *Маринова Е. В.* Иноязычные слова в русской речи конца XX — начала XXI в.: проблемы освоения и функционирования. М.: ЭЛПИС, 2008.

Норман 2006 — *Норман Б. Ю.* Игра на гранях языка. М.: Флинта; Наука, 2006.

Рут 2012 — *Рут М. Э.* О великом русском языке и мате // Филологический класс. 2012. № 2. С. 61–65.

Санников 1999 — *Санников В. З.* Русский язык в зеркале языковой игры. М: Языки рус. культуры, 1999.

Тепляшина 2020 — *Тепляшина А. Н.* Языковая личность журналиста оппозиционной газеты: тактики эвфемизации дискурса // Мир лингвистики и коммуникации: электронный научный журнал. 2020. № 2. С. 127–151. URL: http://tverlingua.ru.

Хакимова 2012 — *Хакимова Е. М.* Лексический субстандарт в функциональном аспекте // Вестник Южно-Уральского государственного университета. № 25. 2012. С. 86–92.

Химик 2000 — *Химик В. В.* Поэтика низкого, или Просторечие как культурный феномен. СПб.: Филол. ф-т С.-Петерб. гос. ун-та, 2000.

Шарифуллин 1997 — *Шарифуллин Б. Я.* «Свое» и «чужое» в русском экспрессивном фонде // Русская речь. 1997. № 6. С. 47–51.

Шаховский 2020 — *Шаховский В. И.* Экология языка и человека в меняющемся мире // Неофилология. Т. 6. № 22. 2020. С. 217–225. https://doi.org/10.20310/2587-6953-2020-6-22-217-225.

Шкапенко 2016 — *Шкапенко Т. М.* Обсценная лексика: о когнитивных механизмах табуизации слов // Вестник Волжского университета имени В. Н. Татищева. 2016. Т. 2. № 4. С. 68–72.

Янченкова 2019 — *Янченкова И. С.* Формы и способы выражения речевого оскорбления // Вестник КРАУНЦ. Гуманитарные науки. 2019. № 2. С. 46–50.

References

Akinina, A. V. (2023). Neprilichnaia forma kommercheskikh naimenovanii [Indecent form of trade names]. *Iurislingvistika, 27*, 88–93. https://doi.org/10.14258/leglin(2023)2716. (In Russian).

Brusenskaja, L. A. & Kulikova, E. G. (2017). Kvalifikatsiia oskorbleniia v kontekste pravovoi kul'tury [Qualification of an insult in the context of legal culture]. *Pravovaia kul'tura, 2017*(4), 43–50. (In Russian).

Doronina, S. V. (2023). Neprilichnye vyskazyvaniia: pravo, lingvistika, ekspertnaia praktika [Indecent utterance in law, linguistics and forensic examinations]. *Iurislingvistika, 28*, 111–117. https://doi.org/10.14258/leglin(2023)2818. (In Russian).

Golev, N. D. (2005). Obstsennaia leksika v igrovom aspekte (na materiale russkogo lingvisticheskogo fol'klora) [Obscene vocabulary in the gaming aspect (based on the material of Russian linguistic folklore)]. In N. D. Golev (Ed.). *Iurislingvistika-6: Invektivnoe i manipuliativnoe funktsionirovanie iazyka: Mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov* (pp. 185–223). Izd-vo Alt. un-ta. (In Russian).

Khakimova, E. M. (2012). Leksicheskii substandart v funktsional'nom aspekte [Lexical substandard in the functional aspect]. *Vestnik Iuzhno-Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta, 25*, 86–92. (In Russian).

Khimik, V. V. (2000). *Poetika nizkogo, ili Prostorechie kak kul'turnyi fenomen* [The poetics of the low, or colloquial speech as a cultural phenomenon]. Filologicheskii fakul'tet Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta. (In Russian).

Kovalev, G. F. (2005). Russkii mat — sledstvie unichtozheniia tabu [Russian obscene vocabulary is a consequence of the destruction of taboos]. In V. T. Titov (Ed.). *Kul'turnye tabu i ikh vliianie na rezul'tat kommunikatsii* (pp. 184–197). Voronezhskii gosudarstvennyi universitet. (In Russian).

Krongauz, M. A. (2008). *Russkii iazyk na grani nervnogo sryva* [The Russian language on the verge of a nervous breakdown]. Iazyki slavianskikh kul'tur. (In Russian).

Lotman, Iu. M. (1995). Ne-memuary [Not a memoir]. In E. V. Permiakov (Ed.). *Lotmanovskii sbornik* (Vol. 1, pp. 5–53). ITs-Garant. (In Russian).

Marinova, E. V. (2008). *Inoiazychnye slova v russkoi rechi kontsa XX — nachala XXI v.: problemy osvoeniia i funktsionirovaniia* [Foreign language words in Russian speech of the late 20th — early 21st century: problems of development and functioning]. ELPIS. (In Russian).

Norman, B. Ju. (2006). *Igra na graniakh iazyka* [Playing at the edges of language]. Flinta; Nauka. (In Russian).

Ruth, M. E. (2012). O velikom russkom iazyke i mate [About great Russian language and four-letter words]. *Filologicheskii klass, 2012*(2), 61–65. (In Russian).

Sannikov, V. Z. (1999). *Russkii iazyk v zerkale iazykovoi igry* [The Russian language in the mirror of the language game]. Iazyki russkoi kul'tury. (In Russian).

Shakhovskiy, V. I. (2020). Ekologiia iazyka i cheloveka v meniaiushchemsia mire [Language and human ecology in the changing society]. *Neofilologiia, 6*(22), 217–225. https://doi.org/10.20310/2587-6953-2020-6-22-217-225. (In Russian).

Sharifullin, B. Ia. (1997). "Svoe" i "chuzhoe" v russkom ekspressivnom fonde ["Own" and "borrowed" in the Russian expressive language fund]. *Russkaia rech', 1997*(6), 47–51. (In Russian).

Shkapenko, T. M. (2016). Obstsennaia leksika: o kognitivnykh mekhanizmakh tabuizatsii slov [Obscene lexicon: about cognitive mechanisms of words tabooization]. *Vestnik Volzhskogo universiteta imeni V. N. Tatishcheva, 2*(4), 68–72. (In Russian).

Teplyashina, A. N. (2020). Iazykovaia lichnost' zhurnalista oppozitsionnoi gazety: taktiki evfemizatsii diskursa [Linguistic persona of a journalist of an opposition newspaper: tactics of euphemization of discourse]. *Mir lingvistiki i kommunikatsiii: elektronnyi nauchnyi zhurnal, 2020*(2), 127–151. http://tverlingua.ru. (In Russian).

Yanchenkova, I. S. (2019). Formy i sposoby vyrazheniia rechevogo oskorbleniia [Forms and ways of expressing the speech act of insult]. *Vestnik KRAUNTs. Gumanitarnye nauki, 2019*(2), 46–50. (In Russian).

Zhel'vis, V. I. (2000). Slovo i delo: iuridicheskii aspekt skvernosloviia [Word and deed: the legal aspect of profanity]. In N. D. Golev (Ed.). *Iurislingvistika-2: Russkii iazyk v ego estestvennom i iuridicheskom bytii: Mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov* (pp. 195–206). Izd-vo Alt. un-ta. (In Russian).

Zhel'vis, V. I. (2001). *Pole brani: Skvernoslovie kak sotsial'naia problema v iazykakh i kul'turakh mira* [A field of abuse: Profanity as a social problem in the languages and cultures of the world] (2nd ed., rev. and enl.). Nauchno-izdatel'skii tsentr "Ladomir". (In Russian).

Информация об авторе

Татьяна Геннадьевна Никитина
доктор филологических наук
профессор, кафедра образовательных технологий, Псковский государственный университет,
Россия, 180000, Псков, пл. Ленина, д. 2
✉ *cambala2007@yandex.ru*

Information about the author

Tatiana Gennadievna Nikitina
Dr. Sci. (Philology)
Professor, Department of Educational Technologies, Pskov State University
Russia, 180000, Pskov, Lenin Sq., 2
✉ *cambala2007@yandex.ru*

М. С. Доброва

https://orcid.org/0000-0001-6106-8453
✉ *mar1006@yandex.ru*
Университет им. Ф. Палацкого
(Чешская Республика, Оломоуц)

Способы эвфемизации русской обсценной лексики в коммуникативном пространстве интернета

Аннотация. Современная русская коммуникативная ситуация находится под влиянием нескольких тенденций, среди которых жаргонизация и демократизация нормы, повлиявшие в том числе на определенную растабуированность обсценного и нецензурного в речи. Одним из ярких и уникальных явлений современной коммуникации становится виртуальное общение. Виртуальная коммуникация, характеризующаяся экспрессивностью и анонимностью, отражает значительную популярность использования бранных и нецензурных выражений, которые в связи с письменным характером своего воплощения требуют новых способов вуалирования их непечатного вида. В связи с этим в сетевой коммуникации начинают использоваться парафемные, фонографические и эрративные приемы эвфемизации матизмов. В статье рассматриваются подобные новые способы эвфемизации русской обсценной лексики, функционирующей в коммуникативном пространстве интернета. Материалом статьи послужили контексты, полученные методом сплошной выборки из текстов постов и комментариев на форумах, в «Живом журнале», социальных сетях и т. п. Проведенный анализ продемонстрировал не только многообразие новых способов эвфемизации нецензурного в Сети, но и креативность, адаптивность языковых явлений к потребностям социума, а также тесную связь экспрессивности обсценной лексики с дискурсивными чертами самого интернета.

Ключевые слова: обсценная лексика, бранная лексика, мат, эвфемизация, обсценизм, эвфемизм, интернет-дискурс, коммуникация, современный русский язык

Для цитирования: *Доброва М. С.* Способы эвфемизации русской обсценной лексики в коммуникативном пространстве интернета // Шаги/Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 221–231.

Поступило 22 марта 2024 г.; принято 20 января 2025 г.

© М. С. ДОБРОВА

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-221-231

M. S. Dobrova

https://orcid.org/0000-0001-6106-8453
✉ *mar1006@yandex.ru*

F. Palacky University
(Czech Republic, Olomouc)

Ways of euphemizing Russian profanity in the communicative space of the Internet

Abstract. The modern Russian communicative situation is influenced by several trends, including jargonization and democratization of norms, which have influenced, among other things, a degree of loosening the taboo on obscene and profane in speech. One of the striking and unique phenomena of modern communication is virtual communication. Virtual communication, characterized by expressiveness and anonymity, manifests considerable popularity of the use of profanity and obscene expressions: these, due to the written nature of their embodiment, require new ways of veiling their unprintable form. Because of this, paragraphemic, phonographic and errative methods of euphemizing obscenities are beginning to be used in online communication. The article considers such new ways of euphemizing Russian obscene vocabulary in the communicative space of the Internet. The material for the article came from contexts obtained by the method of continuous sampling from texts of Internet communication: posts and comments on forums, Live Journal, social networks, and others. Our analysis demonstrates not only the variety of ways of paragraphemic and phonographic euphemization of the obscene on the Web, but also the creativity and adaptability of language phenomena to the needs of society, as well as the close connection between the expressiveness of obscene vocabulary and the discursive features of the Internet itself.

Keywords: swear words, obscene vocabulary, Russian profanity, euphemization, obscenism, euphemism, Internet discourse, communication, modern Russian language

To cite this article: Dobrova, M. S. (2025). Ways of euphemizing Russian profanity in the communicative space of the Internet. *Shagi / Steps*, *11*(1), 221–231. (In Russian).

Received March 22, 2024; accepted January 20, 2025

© M. S. DOBROVA

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-221-231

Анонимный и разговорный характер интернет-коммуникации является причиной бросающегося в глаза всем пользователям Сети изобилия бранной и нецензурной лексики и фразеологии во всем ее дисфемистическом многообразии. Безусловно, популярность и широкая употребимость обсценизмов в современной русской речи не связана с появлением интернета и существовала всегда, а столь массированное письменное воплощение сквернословия отражает в первую очередь тенденции к демократизации и жаргонизации русской речи рубежа веков [Доброва 2019: 163]. Популярность бранной и нецензурной лексики и фразеологии в русской речевой ситуации последних тридцати лет отражает и массив научной литературы по данной теме, начавшей издаваться главным образом с конца XX в. (см., например: [Успенский 1996; Мокиенко, Никитина 2004; 2008; Жельвис 1997; Яковенко 2000; Михайлин 2000; Ермакова 2001]). О том, что вся «современная коммуникативная ситуация характеризуется повсеместностью и некой беззастенчивостью употребления обсценной лексики» [Максимова, Высоцкая 2023: 240], пишет большинство исследователей русской речи рубежа XX–XXI вв. [Мокиенко 1994; Ковшова 2007; Химик 2004]. При этом, безусловно, именно в виртуальной среде, отличающейся анонимностью, экспрессивностью и общей стилистической сниженностью, широчайший репертуар русской грубой и нецензурной лексики и фразеологии, бывший до появления интернет-коммуникации спутником преимущественно устной речи, впервые в таком масштабе получает свою письменную фиксацию [Доброва 2019: 232]. Но письменная форма табуированных бранных слов и выражений в виртуальном общении часто вынуждает и не особо связанного «языковыми приличиями» участника коммуникации «набрасывать» на них некую маскирующую «вуаль». В связи с этим особую роль приобретает эвфемистическая (а также дисфемистическая) функция языковых единиц, выделяемая, например, в работах [Баранов, Добровольский 2007; Доброва 2019; Ковшова 2007].

Важно отметить, что в языке процессы эвфемизации и дисфемизации ученые определяют как различные, противоположенные, направленные соответственно на смягчение или огрубление языкового выражения, а в сетевой коммуникации на первое место выходят их сложные взаимные пересечения, в том числе в связи с неогенным и креативным характером самого интернет-дискурса. Наличие и распространение в сетевой коммуникации обсценных слов наблюдаются в плоскости сложных интеракций двух противостоящих коммуникативно-функциональных «векторов» сетевого дискурса: тенденции к эвфемизации, отражающей необходимость смягчения грубых бранных выражений, и тенденции к дисфемизации, связанной с разговорным характером виртуальной коммуникации, с ее вульгаризированностью и демократичностью [Доброва 2021: 37–38]. Такая ситуация характерна не только для онлайн-дискурса, но и для политического и медиадискурса, для русской речевой ситуации в целом, однако в сетевой коммуникации она обозначена особой активностью и приоб-

ретает чрезвычайно интересные для исследователя формы. Настоящее исследование выполнено на материале, полученном методом сплошной выборки из текстов «классической» интернет-коммуникации, т. е. из постов и комментариев на форумах, в «Живом журнале», социальных сетях и т. п. Все примеры из интернета приводятся с сохранением авторских орфографии и пунктуации.

В интернет-дискурсе, объединяющем в качестве конститутивных признаков одновременно приватность и публичность, активно актуализируются различные «виды» эвфемизмов. Например, здесь массово функционируют «традиционные», отмечаемые различными словарями эвфемизмы обсценной лексики (и фразеологии) типа *звиздец*, *ёшкин кот*, *ядрёна вошь*, *ёж твою медь*, *ядрёна мать* и мн. др. Способы сделать матизмы относительно «пригодными» для обыденной речи не новы: когда говорят *блин*, *ёперный театр* или *ёж твою мышь*, носители прекрасно понимают, какие выражения имеются в виду. Указания на слова, относящиеся к сфере телесного низа, сексуальные отношения, своеобразно облекаются в относительно приличный «дресс-код», и такая их языковая «одежда» узнаваема и адресантом, и адресатом речи. Подобная подмена неприличного слова иным, исходящая из необходимости сохранить общую экспрессию, осуществляется по нескольким каналам и невероятно креативна, но всегда содержит какой-то знак, маркер нецензурного слова: фонетический, морфологический или синтаксический (начальный [j] — *ёшкин кот*), «знаковые» звуковые маркеры (***блин***, ***хрен по деревне***), общую синтаксическую модель (*ангидрид твою перекись водорода*), двучленную рифмовку в сочетании с использованием слова-эха (*ёк-макарёк*) и т. п. Такая подмена вписывается в понятие эвфемизации и в широкий спектр ее языковых реализаций и действительно «смягчает», при этом удерживая связь с исходным узнаваемым неприличным выражением.

Однако в центре нашего внимания оказалась не классическая эвфемизация как подмена неприличного слова иным, выходящая из необходимости сохранить общую экспрессию при уменьшении грубости выражения, без использования обсценизмов. Речь в статье пойдет о своеобразной «редукции» грубости нецензурного слова или выражения путем изменения его фонографической и начертательной формы с использованием параграфемных средств. Такого рода эвфемизмы занимают особое место: они, в отличие от других типов эвфемизации, не улучшают и не облагораживают значения денотата, а лишь формально «камуфлируют», визуально маскируют неприличное слово и позволяют донести до адресата эмоциональное состояние адресанта, а само выражение выполняет функцию эвфемизма vs дисфемизма лишь опосредованно, поскольку его стигматизация не меняется.

Несмотря на ограниченную область употребления (главным образом это письменная речь), фонографические и параграфемные эвфемизмы позволяют адресанту «на клавиатуре» выразить свое отношение к чему-либо и продемонстрировать эмоции (гнев, обиду, возмущение, несогла-

сие, негодование, восторг и т. п.), а адресату — идентифицировать его состояние. На материале русского языка и фонографические, и парафемные эвфемизмы (и дисфемизмы) сегодня остаются малоизученной группой (см. например: [Сергиенко 2018; Ковшова 2007; Доброва 2019; Доброва 2021]) и открывают для исследователя широкое поле возможностей. Отметим и первые попытки лексикографической фиксации подобным образом завуалированных выражений в словарях [Сеничкина 2008; Доброва 2020].

Развитие интернет-коммуникации дало толчок к возникновению большого количества окказиональных фонографических эвфемизмов, которые приобретают самостоятельность, независимость от их «творца», предлагая адресатам соответствующее прочтение текстовых сообщений. Они не отражают намерения адресанта выражаться благопристойно, но все же возникают с учетом определенных «языковых приличий».

К особой группе надо отнести следующие системные приемы создания фонографических эвфемизмов (некоторые из них М. Л. Ковшова предлагает считать фактами частичной эвфемизации, которая лишь в какой-то степени маскирует грубость высказывания [Ковшова 2007: 123–124]). В их составе обнаруживаются:

1) факты пропуска середины слова и замены ее в письменной форме (вне зависимости от количества пропущенных букв) одной точкой: «Вы как бы заведомо не х.й в стакане» (Livejournal, 19.07.2020), двумя точками: «Да. Ну и че, на х..й» (Livejournal, 21.07.2020), тремя точками: «Но в этот раз речь идет уже совсем о другом явлении, я даже затрудняюсь его назвать — “здравому смыслу вопреки”, хотя классическое выражение “да по-х...й” как-то лучше вписывается» (Livejournal, 20.07.2020). Пользователи сетей обозначают пропущенный сегмент и иными знаками раскладки клавиатуры: астериском (звездочкой): «Прямо как Бред Пит из Большого Куша (хотя х*й знает на каком наречии он там говорил)» (Livejournal, 23.07.2020), знаком решетки (хеша): «...и да — вместо фарма на бокса — х#й вам, вот такой))» (Playground.ru, 24.07.2018), знаком «собачки»: «Подумаешь, какой-то х@й дольше меня на свете живет» (Livejournal, 16.07.2017); «Нам п@здец...» (Livejournal, 22.07.2017), знаком «процент»: «Навроде тех, когда человек набивает себе слово, условно, “х%й”, будучи убежденным, что это, например, “жизнь”» (Livejournal, 09.07.2017), восклицательным знаком: «П!зда правит миром поэтому в этом мире все херово» (Livejournal, 09.07.2017), знаком дефиса: «П-здец, — вслух сказал губернатор. А вот это про меня» (Livejournal, 15.07.2017), в некоторых случаях двумя знаками одновременно: «...все, п#@здец, можно выливать» (Livejournal, 16.06.2017);

2) случаи усечения начала слова: «Смотрит результаты обследования и может прочитать по его губам “здец”» (Livejournal, 17.06.2017) или обозначения усеченного слога графическими знаками астериска: «Не удивляет, что нам до сих пор не **здец?» (Livejournal,

05.07.2017); «Шел бы ты на *уй, педрила!» (Livejournal, 21.07.2017) или «собачки»: «Это @здец что там творится» (Livejournal, 22.07.2017);

3) случаи графически не маркированного усечения конца слова: «Чё ты выпучился бл! падла сутулая!!» (Livejournal, 23.07.2017) или замены усеченной части астериском: «Бл*, шубы наденьте! И галстуки» (Livejournal, 22.07.2017);

4) случаи камуфлирования слова обращением начальной и конечной буквы: «Наконец то сходил на йух. Давно советовали, тут так просторно и забавно» (Livejournal, 02.10.2019), иногда сопровождаемого языковой игрой: «Камуфляжная футболка Птицы летят на йух (артикул: 3004) Поспеши» (Fatline, 12.11.2020), ср. «птицы летят на юг»;

5) обнаружены и факты фонографической эвфемизации всей предложно-падежной конструкции ругательства: «А что там у других за порогом — п*х*й!» (Livejournal, 18.07.2017).

Справедливости ради стоит отметить, что проблема исследования данных приемов и подобной графической эвфемизации обсценных выражений связана не только с их употреблением в устно-письменной стихии интернета, но и с попыткой упорядочения лингвистических норм фиксации ненормативных выражений (и их возможной эвфемизации) в юридических документах (см., например: [Шульгина 2020; Голев 2005]).

К отдельной группе синкопированных фонографических эвфемизмов относится «завуалированное» обозначение ругательства путем стяжения всего выражения до начальных букв его составляющих в виде аббревиатуры: *ЕТМ* (варианты: *етм*, *ЁТМ*, *ётм*): «Ну что я могу сказать? я могу сказать только слово из трех слов: ЁТМ и другое, точно такое же. И третье тоже. Только матом, причем трехэтажным можно покрыть все увиденное! Других слов я не нахожу» (Livejournal, 09.11.2020); «Но это легко говорить, а вытравить из себя замшелое “женщина должна быть с длиииииииинными волосами” (кому должна, ётм?!)» (Livejournal, 26.10.2020); *ХЗ* или *АХЗ* (от нецензурного выражения (*а*) *х*[..][1] *знает*): «Дербанул свой стуканувший движок, хз с чего он застучал есичестно. Первый цилиндр давайдосвидания» (Livejournal, 09.11.2020); «Умер комп! Насмерть умер!! Когда теперь новый куплю — ахз!» (Livejournal, 09.11.2020). Частотны в интернет-коммуникации и сокращения типа *пзц* и *збс* (от нецензурных *п*[...]*ец* и *зае*[.]*ись* соответственно): «Это смотреть можно только по безнадеге. Пзц куда катиться Мир» (Playground.ru, 10.03.2023); «Клип доставляет и песня збс» (Reactor.cc, 26.10.2020).

Еще один пример языкового креатива в изобретении графической «вуали» для неприличного выражения в виде вполне безобидного математического числа π или латинского *j*: «Когда ушло напряжение от игры и во взгляде появилось больше спокойствия, кому-то с улицы,

[1] В связи с законодательным запретом употребления нецензурной лексики в СМИ редакция заменяет в таких словах один или несколько знаков соответствующим числом точек в квадратных скобках. — *Примеч. ред.*

похоже, опять что-то там показалось. И я услышал возглас (далеко не первый за последние дни): “3,14дор”. Ну что я могу сказать» (Livejournal, 11.11.2020); «Американец проживший в России 10 лет так и не понял, почему хуJово — это плохо, а 3,14здато — это хорошо, но ещё больше он не понял почему охуJенно — это лучше 3,14здатого, а 3,14здец — хуже хуJового!» (Otvet.mail.ru, 11.11.2020).

Особое место в эвфемизации бранной лексики и фразеологии в интернет-дискурсе принадлежит эрративам. Под эрративом традиционно понимается слово или выражение, возникшее вследствие «нарочитого грубого искажения стандартного написания слова и его последующей микрогрупповой канонизации в качестве утрированно-исправленного и иногда фиктивно приспособленного к реальному произношению» [Гусейнов 2005]. Термин *эррaтивный* обычно применяется к сознательным играм с языком и характеризует такие интернет-явления, как язык падонков, кащенитов, олбанский язык и др. Эрративные эвфемизмы зародились не только как попытка несколько замаскировать брань при передаче бранных элементов в виртуальной коммуникации, но и, безусловно, как элемент общей сетевой языковой креативности. Эвфемизация обсценной лексики и фразеологии здесь происходит также за счет «орфоарта» и параграфемных элементов, но сами эти выражения начинают носить системный характер (*песда*, *первонах*, *пилядь*, *билядь*, *блеадь* и т. д.), а многие подобные выражения начинают фиксироваться и словарями, например: [Доброва 2020; Доброва 2022]: «Я вот понять не могу, накуя это показывать? ‹...› Одно хреново, идут все уткнувшись в свои сраные айфоны и никуя кругом не видят» (Livejournal, 09.11.2016); «Мля, как же вы заипали!!!» (Vk.com, 15.09.2007); «В режиме первонаха вы будете писать стартовые комментарии под новыми постами в группе и забирать часть трафика» (Devorigin.ru, 10.10.2020); «Деньги есть — Иван Петрович, Денег нет — песда и своличь» (Livejournal, 04.07.2017); «Но что-то этот малоипущий фактар меня не сильно впечатлил...» (Livejournal, 16.08.2017). Иногда перевод строчных букв бранного слова в заглавные отражает так называемую имитацию крика или громкого голоса в Сети: «В чехле (учитывая, что вел весит ДО 15 кг) — ручная кладь и НИИБЕТ. Для доп страховки — можно взять грузовую декларацию — и совсем НИИБЕТ.... Ниразу» (Livejournal, 16.08.2017); «Вестимо, вата же слепая и думать не умеет от слова НИХ[.]Я» (Livejournal, 27.10.2016). Подобными средствами эррaтивности происходит и обновление экспрессивности бранной и нецензурной фразеологии: *малое&ущий фактор*, *малоипущий фактар* ,’о том, что совсем не касается, не волнует кого-л.’, *ужос нах* ‘выражение ужаса’, *ф гавно* ‘о состоянии сильного алкогольного опьянения’, *вапще убило нах* ‘выражение смеха или удивления’ и др. [Доброва 2019: 160; Доброва 2020].

В иных случаях заменители возникают в результате двойной транслитерации б[....] → *bljad* → *блджад*: «Этот блог как хроники риддика блджад, че то там обновляется раз в пару лет, но это никому не надо» (Livejournal, 10.08.2020); «Блджад. Напомните мне завтра, пжалста, что

сезон кончился, страховка кончилась и с мотороллера надо снять аккумулятор!» (Livejournal, 04.11.2016), — которые также в некоторых случаях синкопируются: «Паря повеселил с таким постом)) спасибо, поржал от души :D мамкин майнер бл*жад)» (Miningclub.ru, 01.05.2018).

Популярен в сетевой коммуникации и особый способ эвфемизации — зачеркивание (литуратив) как «уступка общественному вкусу» и проявление иронии и самоиронии: «Разогорев очень важен даже в таком простом ~~х[.]ясе простом~~ деле, как спорт» (Livejournal, 16.03.2017); «Дорогие ~~долбо...бы~~ друзья! Да нах... вы кому сплющились, вас контролировать! Сами! Всё сами, еп!» (Livejournal, 22.02.2018).

Использование подобных эрративных фразеологических эвфемизмов часто сопровождает речь не только представителей субкультурных сообществ, но и «рядовых» пользователей интернета, поскольку в таком случае «коммуникант получает возможность как бы снять с себя часть ответственности за сказанное, перекладывая ее на автора, создавшего текст, на культурную группу, для которой данный текст является прецедентным, на самого адресата, который, опираясь на свои фоновые знания, расшифровал иносказание и извлек из него смысл» [Слышкин 1999: 132].

Популярность подобных графических игр с обсценными словами и выражениями отражает и метаязыковая рефлексия самих пользователей интернета по этому поводу: «Или типа п#зда тебе слишком грубо, вл@галище слишком формально, а ки$ка слишком ванильно?» (Interesnoe.me, 15.01.2024); «Помимо общеизвестного варианта х$й встречаются также написания х@й, х#й и (реже) х_й. По данным Яндекса, в инфернете [sic!] написание х*й используется примерно в десять раз чаще, чем все остальные вместе взятые. Существует теория о том, что данное слово должно читаться как х[.]й, но интеллигенция и работники сортира в пролетариате признают данных людей еретиками и сжигают заживо в крематории» (Absurdopedia.net, 15.01.2024); «Алсо, ньюфаги используют такие варианты, как “bldjad”, “блждад”, “блджаб”, “блджать”, “бладж”, “блажд”, “блжад”, “блджадж” и даже “блджджад”. А самые конченные используют “блджд”!!!!111» (Neolurk.org, 15.01.2024).

Как видим, язык интернета неистощим в своей креативности и адаптивности к потребностям социума и говорящего, а точнее — пишущего пользователя Сети. В какой-то мере идя на уступки «общественному вкусу», пользователи облекают нецензурные слова и выражения в своеобразный эвфемизирующий «тришкин кафтан», но очевидно, что связь обсценизмов с древнейшей магией слова (именно с ней они соотносятся в различных ви́дениях их культурно-языковой онтологии) превращает их в своего рода «черные дыры» в языковом пространстве-времени, гравитационное притяжение которых настолько сильно, что покинуть их не могут даже объекты, сознательно графически эвфемизированные (синкопированные и эрративизированные). Обсценизмы обладают невероятной энергетикой и даже закрытые «точками» и «астерисками» остаются за границами узуса приличного общения в связи со своей узнаваемостью. При

этом анализ эвфемистических особенностей употребления бранных слов и выражений в сетевой коммуникации отражает не только их многообразие и популярность в современной русской речи, но и их роль в создании самих дискурсивных черт интернета (экспрессивности, открытости, анонимности, креативности и т. д.).

Словари

Доброва 2020 — *Доброва М.* Так говорят в русском Интернете: Словарь. Оломоуц: Ун-т им. Ф. Палацкого в Оломоуце, 2020.

Доброва 2022 — *Доброва М.* Словарь новых фразем и коллокаций русского языка. Оломоуц: Ун-т им. Ф. Палацкого в Оломоуце, 2022.

Ковшова 2007 — *Ковшова М. Л.* Семантика и прагматика эвфемизмов: Краткий тематический словарь эвфемизмов. М.: Гнозис, 2007.

Мокиенко, Никитина 2004 — *Мокиенко В. М., Никитина Т. Г.* Словарь русской брани (матизмы, обсценизмы, эвфемизмы). СПб.: Норинт, 2004

Мокиенко, Никитина 2008 — *Мокиенко В. М., Никитина Т. Г.* Русское сквернословие: Краткий, но выразительный словарь. М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2008.

Сеничкина 2008 — *Сеничкина Е. П.* Словарь эвфемизмов русского языка. М.: Флинта; Наука, 2008.

Химик 2004 — *Химик В. В.* Большой словарь русской разговорной речи. СПб.: Норинт, 2004.

Литература

Баранов, Добровольский 2007 — *Баранов А. Н., Добровольский Д. О.* Эвфемизация во фразеологии // Хвала и хула в языке и коммуникации: Сб. ст. / Отв. ред. Л. Л. Федорова. М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2015. С. 187–196.

Голев 2005 — *Голев Н. Д.* Обсценная лексика в игровом аспекте (на материале русского лингвистического фольклора) // Юрислингвистика-6: Инвективное и манипулятивное функционирование языка: Межвуз. сб. науч. ст. / Отв. ред. Н. Д. Голев. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2005. С. 185–223.

Гусейнов 2005 — *Гусейнов Г.* Берлога веблога. Введение в эрратическую семантику // Speakrus.ru. 2005. URL: http://www.speakrus.ru/gg/microprosa_erratica-1.htm.

Доброва 2019 — *Доброва М.* Русские фразеологизмы в интернет-дискурсе: функциональный аспект. Olomouc: Univerzita Palackeho v Olomouci, 2019.

Доброва 2021 — *Доброва М. С.* Фразеологические дисфемизмы и эвфемизмы в русскоязычном интернет-дискурсе // Rossica Olomucensia. Vol. 60. Num. 2. 2021. С. 33–46.

Ермакова 2001 — *Ермакова А. В.* Русский мат как феномен культуры // Высшее образование в России. 2001. № 3. С. 104–112.

Жельвис 1997 — *Жельвис В. И.* Поле брани: Сквернословие как социальная проблема. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир», 1997.

Максимова, Высоцкая 2023 — *Максимова Н. В., Высоцкая И. В.* Обсценная речь в современной коммуникативной ситуации // Коммуникативные исследования. Т. 10. № 2. 2023. С. 239–252. https://doi.org/10.24147/2413-6182.2023.10(2).239-252.

Михайлин 2000 — *Михайлин В. Ю.* Русский мат как мужской обсценный код: проблема происхождения и эволюция статуса // Новое литературное обозрение. 2000. № 3 (43). С. 347–393.

Мокиенко 1994 — *Мокиенко В.М.* Русская бранная лексика: цензурное и нецензурное // Russistik. 1994. № 1–2. S. 50–73.

Сергиенко 2018 — *Сергиенко Н. В.* Фоно-графические эвфемизмы в современном английском языке // Мир науки, культуры, образования. 2018. № 6 (73). С. 669–671.

Слышкин 1999 — *Слышкин Г. Г.* Лингвокультурные концепты прецедентных текстов: Дис. ... канд. филол. наук / Волгоградский гос. пед. ун-т. Волгоград, 1999.

Успенский 1996 — *Успенский Б. А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Анти-мир русской культуры: Язык. Фольклор. Литература: Сб. ст. / Сост. Н. Богомолов. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир», 1996. С. 9–107.

Шульгина 2020 — *Шульгина К. В.* Способы и проблемы фиксации ненормативной лексики в протоколе допроса // Юрислингвистика. № 17 (28). 2020. С. 8–11. https://doi.org/10.14258/leglin(2020)1702.

Яковенко 2000 — *Яковенко И. Г.* Ненормативный анекдот как моделирующая система // Новое литературное обозрение. 2000. № 3 (43). С. 335–346.

References

Baranov, A. N., & Dobrovol'skii, D. O. (2015). Evfemizatsiia vo frazeologii [Euphemization in phraseology]. In L. L. Fedorova (Ed.). *Khvala i khula v iazyke i kommunikatsii: sbornik statei* (pp. 187–196). Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet. (In Russian).

Dobrova, M. (2019). *Russkie frazeologizmy v internet-diskurse: funktsional'nyi aspekt* [Russian phraseological units in internet discourse: functional aspect]. Univerzita Palackeho v Olomouci. (In Russian).

Dobrova, M. S. (2021). Frazeologicheskie disfemizmy i evfemizmy v russkoiazychnom internet-diskurse [Phraseological dysphemisms and euphemisms in Russian-language Internet discourse]. *Rossica Olomucensia, 60*(2), 33–46. (In Russian).

Ermakova, A. V. (2001). Russkii mat kak fenomen kul'tury [Russian profanity as a cultural phenomenon]. *Vysshee obrazovanie v Rossii, 2001*(3), 104–112. (In Russian).

Golev, N. D. (2005). Obstsennaia leksika v igrovom aspekte (na materiale russkogo lingvisticheskogo fol'klora) [The obscene lexicon in the game dimension (on the material of Russian linguistic folklore]. In N. D. Golev (Ed.). *Iurislingvistika-6: Invektivnoe i manipuliativnoe funktsionirovanie iazyka: Mezhvuzovskii sbornik nauchnykh statei* (pp. 185–223). Izd-vo Alt. un-ta. (In Russian).

Guseinov, G. (2005). Berloga vebloga. Vvedenie v erraticheskuiu semantiku [The den of a weblog. Introduction to erratic semantics]. *Speakrus.ru*. http://www.speakrus.ru/gg/microprosa_erratica-1.htm. (In Russian).

Iakovenko, I. G. (2000). Nenormativnyi anekdot kak modeliruiushchaia sistema [Non-normative anecdote as a modelling system]. *Novoe literaturnoe obozrenie, 2000*(3, no. 43), 335–346. (In Russian).

Maksimova, N. V., & Vysotskaia, I. V. (2023). Obstsennaia rech' v sovremennoi kommunikativnoi situatsii [Obscene speech in the modern communication]. *Kommunikativnye issledovaniia*, *10*(2), 239–252. https://doi.org/10.24147/2413-6182.2023.10(2).239-252. (In Russian).

Mikhailin, V. Iu. (2000). Russkii mat kak muzhskoi obstsennyi kod: problema proiskhozhdeniia i evoliutsiia statusa [Russian profanity as a masculine obscene code: the problem of origin and evolution of status]. *Novoe literaturnoe obozrenie, 2000*(3, no. 43), 347–393. (In Russian).

Mokienko, V. M. (1994). Russkaia brannaia leksika: tsenzurnoe i netsenzurnoe [Russian profanity lexicon: censorship and non-censorship]. *Russistik, 1994*(1–2), 50–73. (In Russian).

Sergienko, N. V. (2018). Fono-graficheskie evfemizmy v sovremennom angliiskom iazyke [Phono-graphic euphemisms in modern English]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniia, 2008*(6, no. 73), 669–671. (In Russian).

Shulgina, K.V. (2020). Sposoby i problemy fiksatsii nenormativnoi leksiki v protokole doprosa [Issues and ways of recording obscenities in transcript of interrogation]. *Iurislingvistika*, *17* (no. 28), 8–11. https://doi.org/10.14258/leglin(2020)1702. (In Russian).

Slyshkin, G. G. (1999). *Lingvokul'turnye kontsepty pretsedentnykh tekstov* [Linguocultural concepts of precedent texts] (Cand. Sci. (Philology) Diss., Volgograd State Pedagogical University). (In Russian).

Uspenskij, B. A. (1996). Mifologicheskii aspekt russkoi ekspressivnoi frazeologii [Mythological aspect of Russian expressive phraseology]. In N. Bogomolov (Ed.). *Anti-mir russkoi kul'tury: Iazyk. Fol'klor. Literatura: Sbornik statei* (pp. 9–107). Nauchno-izdatel'skii tsentr "Ladomir". (In Russian).

Zhel'vis, V. I. (1997). *Pole brani: Skvernoslovie kak sotsial'naia problema* [The field of profanity: Swearing as a social problem]. Nauchno-izdatel'skii tsentr "Ladomir". (In Russian).

Информация об авторе

Мария Сергеевна Доброва
PhD, Mgr. et Mgr.
ассоциированный профессор, кафедра славистики, Университет им. Ф. Палацкого
Czech Republic, 779 00, Olomouc, Křížkovského, 511/8
✉ *mar1006@yandex.ru*

Information about the author

Mariia Sergeevna Dobrova
PhD, Mgr. et Mgr.
Associate Professor, Department of Slavic Studies, F. Palacky University
Czech Republic, 779 00, Olomouc, Křížkovského, 511/8
✉ *mar1006@yandex.ru*

Н. Г. Брагина [ab]

https://orcid.org/0000-0002-0281-2067
✉ *natasha_bragina@mail.ru*

[a] *Государственный институт русского языка им. А. С. Пушкина (Россия, Москва)*
[b] *Российский государственный гуманитарный университет (Россия, Москва)*

«Новая невежливость» в контексте языковой игры с обсценной лексикой: надписи на футболках

Аннотация. В статье обсуждается обсценная / ассоциируемая с обсценной, а также грубая лексика, используемая в надписях на футболках. Такие надписи определяются как разновидность речевых актов. Часть из них относятся к контрэтике; это высказывания, имеющие бранную иллокутивную силу. Большая часть надписей связана с языковой игрой, использующей механизмы аббревиации, неологии, игры с полисемией, транслитерации, контаминации и др.; эти надписи относятся к контрэстетике. Материал исследования (около 100 надписей) был собран из каталогов интернет-магазинов футболок, большинство которых предназначено для женщин. Это означает ослабление двойного социокультурного табу: обсценные, т. е. «непечатные» слова могут встречаться преимущественно в мужском, а не в женском типе дискурса, в устных, а не в письменных текстах. Коммуникация, при которой допускается использование обсценной лексики в гетерогенной публичной среде, получает название «новой невежливости». В работе уделяется внимание описанию телесности, культурным практикам боди-арта, истории появления принтов на футболках, включая обсценные надписи. Рассмотрены семантика слова *футболка* в русском языке, его фиксация в толковых словарях, а также частичные семантические пересечения со словами *тишотка* (варианты написания: *ти-шортка*, *тишортка*, *тишорт*) и *майка*, наблюдаемые в употреблениях носителей современного русского языка.

Ключевые слова: обсценная лексика, брань, табу, коммуникация, провокация, футболка, (не)вежливость, ритуал, языковая игра, инвектива, телесность

Благодарности. Данное исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–18–00238, https://rscf.ru/project/23–18–00238.

Для цитирования: *Брагина Н. Г.* «Новая (не)вежливость» в контексте языковой игры с обсценной лексикой: надписи на футболках // Шаги / Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 232–251.

Поступило 22 марта 2024 г.; принято 23 января 2025 г.

© Н. Г. БРАГИНА

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-232-251

N. G. Bragina [ab]

https://orcid.org/0000-0002-0281-2067
✉ *natasha_bragina@mail.ru*
[a] *Pushkin State Russian Language Institute (Russia, Moscow)*
[b] *Russian State University for the Humanities (Russia, Moscow)*

"New impoliteness" from the perspective of language games with swear words: T-shirt slogans

Abstract. The paper discusses obscene/associated with obscene, as well as explicit language used in T-shirt slogans. The pragmatic effect they produce is described. These inscriptions are defined as special speech acts. By wearing such a T-shirt, one becomes the addresser of an offensive statement and releases it into the public space. Some of the inscriptions could be considered as utterances that have abusive illocutionary force. They belong to counter-ethics. Others are associated with language games and could be attributed to counter-aesthetics. I examine the pragmatics of T-shirt slogans, and language games with swear words, such as abbreviation, neology, the use of polysemy, transliteration, contamination. The data (about 100 inscriptions) was collected from catalogues of online T-shirt stores. Most of the T-shirts are intended for women. This indicates a weakening of a double sociocultural taboo: the "unprintability" of swear words and the focus on male (rather than female) discourse. I define "the new impoliteness" as a type of communication that allows the use of swear words in a heterogeneous public environment. I focus on descriptions of physicality, cultural practices of body art, and the historical observation of prints on T-shirts, including swear inscriptions. Special attention is paid to the history of the word *futbolka* (T-shirt) and the history of T-shirt slogans with swear words.

Keywords: obscene language, swearing, taboo, communication, provocation, T-shirt, (im)politeness, ritual, language game, invective, physicality

Acknowledgements. The reported study is funded by RSF, Project 23–18–00238, https://rscf.ru/project/23–18–00238.

To cite this article: Bragina, N. G. (2025). "New impoliteness" from the perspective of language games with swear words: T-shirt slogans. *Shagi / Steps*, *11*(1), 232–251. (In Russian).

Received March 22, 2024; accepted January 23, 2025

© N. G. BRAGINA

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-232-251

Введение

Статья посвящена прагматике языковых употреблений и механизмам языковой игры с бранными, а также обсценными / ассоциируемыми с обсценными надписями на футболках[1]. Такие товары предлагают интернет-магазины, специализирующиеся на продаже футболок с принтом. Коллекция надписей, послуживших объектом анализа, включает более ста единиц и была собрана в 2020–2021 гг. Следует отметить, что рассматриваемый материал в полной мере отражает современность: футболки с такими надписями находятся в продаже и в настоящее время.

Обсценные надписи на футболках являются особым типом речевого акта. Он реализуется, когда адресант надевает футболку с надписью и оказывается в публичном пространстве. Адресант не является автором бранного речевого действия, но, солидаризируясь с ним, становится его источником. Специфика и описание самого коммуникативного действия предполагает обращение к темам, связанным с семиотикой телесности и антропологией одежды.

Разрушение культурного табу и возникновение «новой невежливости»

Традиция относит обсценные ругательства к «грязным», употребляемым в особой ситуации и преимущественно мужчинами. Например, стереотипными являются словосочетания и фразы: «не при дамах / при дамах не выражаться!», «Гусары, молчать!». Они используются как предостережение, призывающее, в частности, к сдержанности в употреблении при женщинах бранных и / или неприличных слов и выражений. Предполагается как само собой разумеющееся, что хорошо воспитанные женщины подобные слова не могут и не должны употреблять.

Б. А. Успенский отмечает, что в XIX в. матерная брань в устах женщины воспринималась как явление половой травестии. Положение изменилось к середине XX в., что связано с эмансипацией женщины. Он также приводит цитату из полесских экспедиционных записей, в которых четко определены гендерные различия брани: «Бабы праклинают, а мужики матерацца» [Успенский 1996: 73].

Описывая легализацию обсценной лексики в литературе и (частично) в кинематографе, А. Л. Зорин со ссылкой на С. Н. Зенкина опреде-

[1] Основным источником обсценных надписей являются футболки, сам характер надписей не меняется в зависимости от типа одежды, поэтому далее мы будем использовать словосочетания *надписи на футболках*, имея в виду, что некоторые из таких надписей встретились также на худи, носках, бейсболках. Сравнительно недавно появившиеся обсценные надписи на кружках представляются нам вторичными в сравнении с надписями на футболках.

Материал исследования включает не только обсценные / ассоциируемые с обсценными, но также и бранные слова и выражения. Центральное место в исследовании занимают именно обсценные лексические единицы, поэтому термин был выбран в качестве основного.

ляет ее как «процесс циклический» — полупризнание и новое табуирование [Зорин 1996: 130]. Он отмечает также чувствительность некоторых СМИ конца 1980-х годов к гендерному аспекту речевой коммуникации, включающей обсценную лексику. Например, в фильме Киры Муратовой «Астенический синдром» матерится женщина, что вызывает у критиков особенно резкое неприятие [Там же: 134].

Таким образом, обсценная лексика оказывается дважды табуированной: как собственно непечатное слово и в случае употребления его женщиной. При этом уже в последнее десятилетие XX в. отмечается тенденция разрушения обоих табу («...“непечатное” слово стало печатным ‹...›. Наблюдается также употребление мата мужчинами в присутствии женщин и женщинами по отношению к мужчинам» [Кёстер-Тома 1993: 26]). След исчезающих запретов, однако, сохраняется в конце XX в. Л. П. Крысин [1996] пишет, что обсценная лексика употребляется в гендерно однородной среде свободнее, чем в гетерогенной.

В настоящее время в речевой коммуникации гендерное ограничение на употребление матерных слов максимально ослаблено. Это, в частности, подтверждает наш материал. Большинство продаваемых в интернет-магазинах футболок с бранными, обсценными / ассоциируемыми с обсценными надписями предназначены женщинам. Надо отметить при этом, что степень провокативности этой одежды сильнее в женском варианте, нежели в мужском. Это позволяет считать, что след культурного табу все же сохраняется. Детские футболки с обсценной лексикой отсутствуют; запрет на использование этой лексики в отношении детей, в том числе на детских вещах, продолжает действовать.

Разрушение двойного социокультурного табу — «непечатность» обсценной лексики и ориентированность на мужской дискурс — позволяет говорить о формировании такого вида разговорной коммуникации, при которой употребление грубых бранных слов, включая матерные, возможно как для мужчины, так и для женщины не только в гендерно однородной, но и в гетерогенной среде. Этот тип коммуникации присутствует в социальных сетях. Обсценную и грубо-бранную лексику используют как мужчины, так и женщины, причем она вполне типична для интеллектуальной среды. Такой тип коммуникации может быть определен как «новая невежливость», что является отсылкой к ставшему популярным понятию «новой этики», введенному в 1949 г. Э. Нойманном [1999].

Проведенное в 2024 г. лингвосоциологическое исследование позволило описать одну из моделей отношения к мату москвичей, мужчин и женщин 1962–2011 гг. р., имеющих/получающих высшее образование [Добрушина 2024]. В указанной работе отмечаются два варианта языкового поведения. Матерная лексика не употребляется в общественном пространстве, а также дома при детях или родителях. Однако она регулярно, но не в большом количестве используется в общении с близкими людьми — друзьями, определенной компанией, супругом или супругой, с кем-то из психологически близких родственников, что помогает созда-

вать языковые игры, шутки, эмоциональные контексты. Это «значимо и как вид единения с друзьями, свидетельствующий о доверии, и как способ самопозиционирования через отстранение, во-первых, от боящихся мата обывателей, во-вторых, от тех, кто использует мат бесконтрольно, и, наконец, как выражение некоторой социальной независимости или протестности» [Там же: 113]. Футболку с обсценной надписью, вероятно, надевают, имея сходные цели.

Прагматика обсценных надписей на футболках

В надписях на футболках выражено основное свойство плаката: они предназначены для того, чтобы их прочитали. Некоторые надписи содержат отмечаемую знаками (*; **; #%) апосиопезу. Каждое выражение имеет свое прагматическое значение, которое обращено к читающему и поддерживает видимость диалога. Перечислю их основные семантико-прагматические характеристики.

Отгон, посыл: «Любишь кататься катись нах! Й»[2]; «Уё[.]ывай, ПШЛНХПДРС»; «Я, конечно, не туристический гид, но твоя дорога, кажется, нах[..]»; «Пошло все на фиг большими шагами».

Безразличие: «Вау как же по*уй» — восклицание; «РОН[.]І», «Мне ПОХ у меня юность»; «Я отлично играю в похер».

Удивление: «Необъяснимо но fuck»; «Охудеть»; «Херра се поворот!».

Оценка: «Все через жопу зато от сердца»; «А**енно».

Осуждение: «А хули выпендриваться».

Отказ: «ХЗ, это не ко мне».

Приветствие: «Bounjour bitches».

Совет / призыв: «Давайте не будем усукаб[..]ть ситуацию».

Утешение: «Похрен все переживем».

Надписи на футболках также могут выражать утверждение (констатацию чего-либо), вопрос, восклицание.

Утверждение (констатация чего-либо): «Не блогер не модель а просто пи*датая»; «Сиськи не главное»; «Fuck тически я счастлива»; «Fuck.... тически всё замечательно»; «Без тебя зае[.]ись»; «Блин я забила»; «Вы все такие разные, а за**али одинаково»; «А дни летят, как шлюхи с небоскреба»; «Курим пляшем и е[.]ашим»;

Вопрос: «Hooly Nado»; «Вы уху ели?»; «Что здесь б#%ть, происходит?»; «В смысле, б**ть, корону снять?!»; «Может ещё и кровь голубую слить?!» — иронический вопрос-предложение.

[2] Здесь и далее все надписи и знаки препинания аутентичны; в связи с законодательным запретом употребления нецензурной лексики в СМИ редакция заменяет в таких словах один или несколько знаков соответствующим числом точек в квадратных скобках.

Восклицание: «Kakzhegrustnoe[.]tvoumat, KAKZHEHOROSHOE[.]TVOYUMAT`».

Описывая бранную лексику, Ю. И. Левин [1998] отмечал, что существуют специфическая бранная иллокутивная сила и соответствующие иллокутивные акты. Иллюстрируя примерами корреляцию бранности и обсценности, он также показывал их различие. Был выделен класс собственно ругательств, представляющих собой самостоятельный речевой акт и наделенных иллокутивной силой, и класс обсценных выражений, названных «субститутивными», т. е. не образующих самостоятельные речевые акты. Субститутивные выражения функционируют в речи как экспрессивные синонимы для обычных выражений или их частей.

Следуя этой классификации, можно отметить, что большинство надписей на футболках относится к группе слов субститутивного употребления: они не порождают самостоятельные речевые акты и попадают в область экспрессивной стилистики. Они являются обсценными синонимами обычных, нетабуированных слов и фразеологизмов и служат строительным материалом для языковой игры и разного рода «приколов».

К классу собственно ругательств, т. е. выражений, употребление которых представляет собой самостоятельный речевой акт, наделенный бранной иллокутивной силой, относятся «отгоны» / «посылы» и (частично) вопросы. В качестве надписей на футболках они создают некую общую прагматическую ситуацию и могут восприниматься либо как инициирующие диалог, либо как ответные реплики диалога. При этом диалога по факту нет, а сами выражения не «привязаны» к конкретной коммуникативной ситуации, они существуют как цитаты. Главная их функция — игровая.

Оба вида обсценных надписей на футболках — собственно ругательства и субститутивные выражения — отражают общую ослабленность культурного табу и способствуют его дальнейшему ослаблению.

«Ритуальные» и «игровые» обсценные надписи
Механизмы языковой игры с обсценной лексикой

Обсценные надписи на футболках соотносятся с некоторыми традиционными моделями вербального поведения, отмечаемыми историками русского языка и культуры. Б. А. Успенский, исследуя русские «заветные сказки», вводит понятие *антиповедение*, определяя его как поведение, наоборот, сознательно нарушающее принятые социальные нормы: ритуальное обнажение, сквернословие, глумление над христианским культом [Успенский 1996: 146].

В одной из первых исследовательских работ советского времени, посвященных употреблению матерной лексики, отмечались подвижность и изменяемость таких запретов в истории культуры: от полного соблюдения до полной отмены. Это объясняется интересом к игре с табу, к ритуальному или чисто художественному нарушению запретов, в частности языковых [Тоддес 1990: 67].

В надписях на футболках также проявляется интерес к игре с табу. Это происходит в новейшее время, когда противопоставления «“печатное” (приличное) vs “непечатное” (неприличное)», «мужской vs женский дискурс» оказываются ослабленными. Производство такой продукции эту ослабленность подчеркивает.

Являясь по степени сниженности своеобразным лексическим дном, обсценные надписи на футболках выполняют функцию ритуального воздействия на что-либо и/или провокации. Их также можно определить как одну из самых рискованных форм карнавализации языка, запускающей механизм языковой игры. Так, надписи типа «Иди на х[..] Covid-19» воспроизводят ритуальное употребление ругательств в отношении такой деятельности и таких явлений, которые связаны с деструкцией, со смертью. Они реализуют функцию проклятия, известную еще у древних славян [Успенский 1996: 20], и имеют бранную иллокутивную силу. Вопрос о том, сохранилась ли в культурной памяти эта архаичная форма проклятия, а также оберега, остается открытым, хотя вероятность отрицательного ответа здесь очень высока.

Многие футболки с обсценными надписями относятся к «прикольным». Здесь включаются механизмы социокультурной провокации и языковой игры. Это приводит к смене перспектив — от агрессивной и ритуальной к провокативной и шутливо-ироничной. Из области контрэтики они переходят в контрэстетику (т. е. в область стилистики)[3]. Приведу примеры надписей на футболках (преимущественно женских): «Х у л и н е т если да»; «П о х р е н все переживем»; «Х е р р а с е поворот! Без тебя з а е [.] и с ь». «Прикол» строится на двойном нарушении культурно-языкового табу: непечатность и гендерное ограничение. Непечатное слово / выражение написано на женских футболках.

На футболках могут размещаться цитаты, иногда достаточно длинные, например, ставшая мемом цитата из фильма «Blood & Concrete: A Love Story» («Кровь и бетон») в переводе Андрея Гаврилова. Текст, воспроизведенный на мужской футболке (это отчасти подтверждает мысль о том, что жанр «обсценного оскорбления» в речи мужчин является наиболее распространенным из всех инвективных жанров [Шарифуллин 2015: 120]), целиком состоит из инвектив:

> Ублюдок мать твою / А ну иди сюда говно собачье / Решил ко мне лезть? / Ты засранец вонючий мать твою а? / Ну иди сюда / Попробуй меня трахнуть / Я тебя сам трахну ублюдок / Онанист чертов / Будь ты проклят иди идиот / Трахать тебя и всю твою семью / Говно собачье / Жлоб вонючий дерьмо сука падла / Иди сюда мерзавец негодяй гад / Иди сюда ты говно жопа

[3] Как отмечает Е. А. Тоддес [1990: 67], проблема этической оценки уже неотделима от проблемы оценки эстетической, а эта последняя в современном обществе существует некодифицированно.

В приведенных «прикольных» надписях нет языковой игры, но есть социокультурная провокация.

В другом типе «прикольных» надписей, часто воспроизводящих интернет-мемы, используются приемы языковой игры. В. З. Санников [2002: 30] отмечал способность языковой игры обходить цензуру культуры и нарушать принцип вежливости, маскировать и сглаживать невежливость. Это свойство применимо и к языковой игре с бранной лексикой, позволяющей в ряде употреблений слегка вуалировать бранное слово, смягчать общую невежливую, провокативную интенцию. Перечислю некоторые из приемов языковой игры.

Аббревиация. Соединение всех элементов стереотипного обсценного высказывания в одно слово: а) без букв, обозначающих гласные и полугласный: «ПШЛНХПДРС»; б) без двух букв трехбуквенного обсценного слова: «ИДИНАХ». Сходные игры, например с использованием графических символов и (часто) с комментарием «только русский поймет», достаточно популярны в интернете. Ср.:

> 1) ПШЛНХПДРС — Только русский человек поймёт, что здесь написано!!! (URL: https://otvet.mail.ru/question/176674673);

2)

(URL: https://www.yaplakal.com/forum7/st/25/topic1258299.html)

Неология. «Мерцание» стилистически нейтрального слова/словосочетания и обсценного/бранного, которое возникает в результате а) соединения нескольких слов в одно: «ТрудоВые[.]удни» (ср. «трудовые будни»), «#этожопыт»; б) разбиения одного слова на два или несколько слов: «Мини стерство» (возможно прочтение второго слова как имеющего сходство со словом *стерва*). Слово *министерство* используется в разных вариантах надписей на футболках (см. ниже).

Соединение нейтрального слова/высказывания с обсценной/бранной лексикой и наоборот, соединение обсценного/бранного высказывания с нейтральной лексикой: «Курим пляшем и е[.]ашим»; «А дни летят, как шлюхи с небоскреба»; «Министерство не твоих собачьих дел»; «Министерство беспредела»; «Я, конечно, не туристический гид, но твоя дорога, кажется, нах[..]»; «Все через жопу зато от сердца»; «Пошло все на фиг большими шагами».

Замещение компонентов фразеологизма сходными по звучанию и написанию обсценными / ассоциируемыми с обсценными словами: «Есть ещё похер в похеровницах» (вместо «Есть ещё порох в пороховницах»); «Я отлично играю в похер» (вместо «Я отлично играю в покер»). Последний пример можно также рассматривать как включа-

ющий самостоятельный фразеологизм *играть в похер* ‘уметь демонстрировать свое безразличие к кому-чему-л.’, ср.: «Стоит только научиться играть в похер — как жизнь начинает резко налаживаться. А иногда становится так классно от того, что стало так похер на то, что было так важно» (Obsuzhday.com, 25.04.2021).

Искажение написания нейтрального слова для придания ему сходства с обсценным: «Давайте не будем усукаб[..]ть» (вместо «усугублять») ситуацию.

Замещение обсценных слов на сходные в написании и звучании неологизмы / окказионализмы: «Охудеть»; «Ну епт твою мяу!»; «Холодно ЁПТА».

Соединение шести первых букв английского алфавита с хорошо известным обсценным английским фразеологизмом *fuck off*: «Abcdeffuckoff».

Использование нейтральных слов, в результате комбинации которых возникает звуковое сходство с обсценной / бранной лексикой («обсценизация» нейтрального высказывания): «Я и бал»; «Вы уху ели? #батина дочь».

Использование полисемии. Употребление глаголов в разных значениях с использованием в одном из контекстов бранной лексемы: «Хотела поступить в театральный, а поступила как ...сука».

Транслитерация. Транслитерации подвергаются а) обсценные / бранные слова или выражения: «РОН[.]I»; «Hooly Nado»; «Стерва (sterva)»; «ZARAZA (зараза)»; б) выражения, включающие неологизмы, ассоциируемые с обсценным словом «E[.]ushki vorobushki»; в) написанная слитно фраза, включающее обсценное выражение: «kakzhegrustnoe[.]tvoumat»; «E[.]is’ onovsekonem».

Контаминация нескольких типов: а) соединение в одно слово нейтрального английского слова, буквы *d* и русской морфемы «PEACEdец»[4]; б) соединение в одно общее выражение нейтральных русских слов и нейтрального английского слова «Все Peace Дата»; в) соединение в одно общее выражение английского обсценного слова и стилистически нейтральных русских слов: «Fuck.... тически всё замечательно»; «fuck тически я счастлива»; «Необъяснимо но fuck»; «Не лыком shit»; г) соединение английского обсценного слова с известными (интернациональными) клише из других языков: «Hakuna Matata bitch»[5]; «Bounjour bitches».

Таким образом, обсценная лексика служит материалом для языковой игры. В публичном пространстве обсценные / ассоциируемые с обсцен-

[4] Как отмечает В. М. Мокиенко, в 1990-е годы английское слово *peace* ‘мир’ и *duke* ‘герцог’ были использованы в анекдоте о М. С. Горбачеве как эвфемистически-каламбурная переделка, ср. *мирный герцог — peace duke*. В 1960-е годы в речи молодежи для создания сходного каламбура употреблялось слово *pease* ‘горох’, ср. *pease duke — гороховый герцог*. Таким образом, как он пишет, *гороховый герцог* был достаточно адекватным предтечей *мирного герцога* [1994: 59–60].

[5] *Hakuna Matata* (на языке суахили ‘Нет проблем’ / ‘Никаких забот’) — название песни из мультфильма «Король Лев» (The Lion King; 1994), музыка Элтона Джона, стихи Тима Райса. Песня была номинирована на «Оскар».

ными надписи на футболках заключают в себе интенцию провокации, эпатажа, «прикола». При этом происходит постепенное ослабление культурного табу, и обсценные высказывания теряют свою иллокутивную силу.

Человек, его тело, его одежда является каналом связи для передачи инвектив, для включения их в публичное пространство. Находящийся в городской среде, одетый в футболку с обсценным высказыванием человек создает особую коммуникативную ситуацию, сходную с перформансом. В связи с этим определенный интерес представляет общая концепция телесности в современном искусстве и антропология (нательной) одежды.

Концептуальное поле тела, телесности и культурные практики боди-арта

Современные концепции тела, телесности обсуждаются в рамках философского, социокультурного, психологического и других типов дискурса, следствием чего становится появление новых терминологических словосочетаний: «феноменология тела», «телесные практики», «социальное тело», «телесная топография» и др. Тело рассматривается как центральный элемент процессов коммуникации в предельно широком смысле этого понятия [Грицанов 2001: 1029]. Такое расширенное понимание возникло сравнительно недавно под влиянием современных идеологий и социокультурных практик, в которых был сделан акцент на концепциях тела, телесности.

Сама лексема *тело* использовалась уже в ранних памятниках письменности, например, в Остромировом Евангелии, хотя в словаре Даля в качестве заголовочной единицы она отсутствовала и употреблялась там только в толковании слова *плоть*. В третьем (бодуэновском) издании словаря она была добавлена в список заголовочных единиц. Бодуэн де Куртене включил в словарь слово *телесность*, которое также имеет достаточно давнюю историю употребления, начиная с текстов XVIII в.

В начале 1990-х годов в русском языке появились слово *боди*[6], позже — однокоренные слова: *бодибилдинг*, *бодипозитив*, *боди-арт* и др. Они расширили концептуальное поле телесности, обозначив появление новых телесных практик. Так, в общей концепции боди-арта тело человека служит средством выражения некоторого сообщения, обращенного в публичное пространство. Становясь арт-объектом, произведением уличного искусства, оно отражает стремление художника преодолеть выработанные обществом стереотипы и систему табу [Грошев 2015].

В боди-арте используются слова, фразы, цитаты на латинском, английском, французском, японском[7] и некоторых других языках, например:

[6] Здесь можно пренебречь более ранними одиночными употреблениями слова: «...целую ваше боди и все в этом роде» — так Владимир Маяковский говорил Лиле Брик (Чуковский К. И. Дневник. 1901–1909; цит. по Национальному корпусу русского языка, URL: https://ruscorpora.ru).

[7] Перечислены наиболее популярные в боди-арте языки. Интересно, что русский язык к ним не относится.

You are in my heart; *Always keep the faith*; *Fortunam suam quisque parat*; *Dictum factum*; *Ma vie, mes règles*; *Telle quelle*. Предлагаемые для татуировки фразы — это, как правило, сентенции, утверждения, признания. Все они имеют серьезное значение. Смешных, «прикольных» фраз, равно как и фраз с обсценной или бранной лексикой на рынке тату немного. В основном татуировки предназначены для личного пользования, они помогают самоидентификации, обслуживают интересы и предпочтения «внутреннего театра» человека [Холландер 2015: 515].

Другой тип надписей на теле связан с рекламными слоганами. Бодиарт достаточно быстро коммерциализовался, и тело человека стало использоваться как медианоситель рекламы, который выполняет коммуникативную функцию: информировать, привлекать внимание к какому-либо товару, т. е. выступать в качестве носителя текста в замкнутом пространстве (дом, кафе, бар) и / или в пространстве города.

Футболки: диалектика слова, тела и одежды

Нательное белье входит в общую концепцию телесности. Так, на выставке 2000 г. «Память тела. Нижнее белье советской эпохи», кураторами которой были Екатерина Деготь и Юлия Демиденко, белье определялось как вторая кожа человека.

Надеваемое под одежду белье традиционно относилось к сфере интимной жизни человека. Однако границы между интимным и публичным менялись, что особенно четко выразилось с появлением и развитием масскультуры в XX–XXI вв. Нательное белье могло становиться повседневной одеждой, а затем использоваться также в качестве материального носителя текста, включаемого при посредничестве человека в городскую среду. Диалектика слова, тела и одежды[8] хорошо видна на примере тех изменений, которые произошли с футболками.

Прародителем футболки принято считать комбинезон (one-piece union suit), который носили мужчины в качестве нательного белья. Оно было запатентовано в Ютике, штат Нью-Йорк, в 1869 г. Комбинезон, став популярным, достаточно быстро эволюционировал. Появилось два предмета мужского нижнего белья: верх и низ. Верх (т. е. нательная рубашка) стал прообразом будущих футболок.

До конца XIX в. такое белье носили шахтеры и докеры. Во время Испано-американской войны 1898 г. белую рубашку из хлопка с круглым воротом и без пуговиц (т. е. футболку) надевали под униформу американские морские пехотинцы. Во время Первой мировой войны нательная рубашка с короткими рукавами, использовавшаяся в западных армиях, получила название *T-shirt*[9].

[8] Здесь в измененном виде приведена цитата: «диалектика тела и одежды» из книги Холландер [2015: 32].

[9] Здесь я опираюсь на работу [Усиков 2016].

В России верхнюю часть спортивной одежды футболистов (с коротким или длинным рукавом) стали называть *футболкой*. Считается, что это слово появилось в 1920-е годы (см., например: [Pyhova 2018]), но в настоящее время не представляется возможным ни подтвердить, ни опровергнуть это мнение. При этом сама спортивная форма возникла раньше. На фотографии 1909 г. команды футбольного клуба «Коломяги» форма игроков (ее верхняя часть) похожа на рубашку: воротничок, длинный рукав с манжетами [Первая 1909]. На фотографии сборной Российской империи по футболу 1912 г. футболисты одеты в форму[10], верхняя часть которой напоминает футболку с длинным рукавом. Возможно, в это время уже появилось название *футболка*.

В Национальном корпусе русского языка первое употребление слова *футболка* зафиксировано в романе В. П. Катаева «Время, вперед!» (издан в 1932 г.). Контексты употребления показывают, что в СССР уже в это время футболку носили как одежду мужчины и женщины, она могла быть цветной, с воротником или без воротника, с длинными рукавами, ср. примеры из романа В. П. Катаева: «Голубая, добела стиранная-перестиранная футболка, заправленная в юбку, лопалась под мышками»; «парень в канареечной футболке с черным воротником»; «Она закинула свою несколько длинную белую руку в закатанном выше локтя рукаве футболки за его шею».

Общий вид футболки 1930-х годов запечатлен также на картине А. Н. Самохвалова «Девушка в футболке»[11], одной из самых известных работ художника. Портрет был задуман в начале 1930-х и завершен в 1932 г. Футболка выбрана неслучайно, так как она стала знаковой вещью, средством выражения идеологии нового времени, нового образа жизни и новой эстетики. Об этом пишет сам художник: «“Девушка в футболке” — прекрасная современница, девушка, каких не было раньше. На ней футболка. Это одежда времени, недорого стоящая, изящно облегающая фигуру, придаёт девушке вид современный. Её облик — простой и ясный» [Самохвалов 1977: 204].

В толковом словаре Д. Н. Ушакова *футболка* была впервые зафиксирована в значении «Тонкая трикотажная спортивная рубашка с отложным воротником и короткими рукавами» и снабжена пометой *спорт*. [Ушаков 1940. Стлб. 1126]. В издаваемых в разное время толковых словарях это слово имеет отличающиеся толкования: «Спортивная трикотажная рубашка с рукавами» [Ожегов, Шведова 2006: 859]; «Предмет спортивной одежды для верхней части тела, представляющий собой рубашку из трикотажного полотна, обычно с короткими рукавами, без застежки и воротника, с круглым или треугольным воротом» [Бабенко 2009]; «Трикотажная рубашка

[10] Архивная фотография сборной Российской империи по футболу на Олимпийских играх 1912 г. размещена на Википедии (URL: https://ru.m.wikipedia.org/wiki/Файл:Football_at_the_1912_Summer_Olympics_-_Russia_squad.JPG).

[11] Картина находится в собрании Государственного Русского музея (URL: https://rusmuseum.ru/collections/painting-of-the-second-half-of-the-xix-century-beginning-of-xxi-century/artworks/devushka-v-futbolke/?sphrase_id=393055#rmPhoto/0).

спортивного покроя как часть форменной одежды футболистов, велосипедистов и т. п.; летняя трикотажная рубашка» [Кузнецов 1998: 1437].

Таким образом, в России футболка относилась к спортивной одежде и, как правило, не выполняла функцию нательного белья. Это назначение имела *майка*, ср. ее толкование: «Трикотажная, обычно нижняя, рубашка без рукавов и воротника [первонач. спортивная]» [Ожегов, Шведова 2006: 338]. Белая майка, используемая мужчинами в качестве нательного белья, получила в советское время народное название *майка-алкоголичка*. Название может быть объяснено следующим образом: в такой майке на улицу могут выйти мужчины, расслабленно относящиеся к себе и к окружающим; их цель — пивной ларек или магазин, продающий крепкие напитки[12]. В «майке-алкоголичке» выступал Сергей Шнуров (Шнур; группа «Ленинград»); она была одним из элементов сценического образа наряду с общим нетрезвым состоянием музыкантов и употребляемой ими обсценной лексикой. В настоящее время такая майка стала одним из важных элементов модного женского гардероба.

Некоторая неопределенность в использовании слов *футболка*, *майка*, *тишотка*[13] сохраняется и по сей день.

Так, слово *майка*, первая фиксация которого относится ко второй половине XIX в., прочно вошло в русский язык в XX в. О. Н. Трубачев в рецензии на этимологический словарь русского языка М. Фасмера отмечает, что в словнике было пропущено несколько слов, «без которых нельзя себе сейчас представить русского языка» [Трубачев 1960: 64]; к их числу он относит и слово *майка*. В одном из значений *майка* употребляется синонимично *футболке*, например, «в велогонке: майка лидера» [Ожегов, Шведова 2006: 338].

В конце XX — начале XXI в. в русском языке появилось также слово *тишотка* (варианты написания: *ти-шортка*, *тишортка*, *тишорт*), заимствованное из американского английского (*T-shirt*) и употребляющееся как синоним к *футболке* и *майке*.

Как показало обсуждение доклада на эту тему[14], современные носители русского языка одну и ту же вещь могут называть *майкой*, *футболкой*, *тишоткой* и даже *фуфайкой*. Вот краткий пересказ реакций на доклад в чате, который показывает предпочтения в употреблении этих слов: эмигранты первой волны используют слово *тишотка*, а не *футболка*; молодые люди старше 20 лет называют мужские майки *футболками*; употребление слова *майка* 30-летним человеком может удивлять его ровесников и тех, кто младше его, так как они назвали бы этот предмет *футболкой*; наконец, на

[12] Ср. такое объяснение этого названия: «В странах СССР белая хлопковая майка ассоциировалась с любителями спиртного, поэтому и получила название “алкоголичка”» [Бакиева 2021].

[13] Б. Л. Иомдин [2011: 394] указывает такой ряд сближающихся слов: *майка*, *футболка*, *тенниска*.

[14] Доклад «Обсценизмы в “игровом поле” разговорной речи и интернет-коммуникации» был сделан мною 13 ноября 2020 г. на конференции «Субстандарт в русском языке: коммуникация и литература».

ценниках нижнего белья, а также предметов одежды, похожих на футболки, может быть написано *фуфайка*. Последняя реплика получила комментарий, что это явный Петербург[15].

В настоящей статье употребляется слово *футболка*, поскольку в интернет-магазинах это наиболее частотно используемое слово.

(Не)коммерческие надписи на футболках

В России, как отмечалось выше, уже в 1930-е годы футболка была популярным видом спортивной одежды, выражавшим современные идеологии молодежной культуры. В США белая трикотажная футболка с короткими рукавами и без воротника до середины XX в. оставалась нательным бельем. Она перестала восприниматься как белье под влиянием кинематографа. Марлон Брандо в фильме 1951 г. «Трамвай “Желание”» и Джеймс Дин в фильме 1955 г. «Бунтарь без причины» носили футболки как отдельный вид одежды, после этого футболки вошли в моду.

Первые надписи на футболках появились в США еще в 1942 г. На обложке журнала «Life» был изображен солдат в футболке с логотипом военного учебного заведения [Усиков 2016: 40]. В 1950-е годы компания Tropix Togs в Майями (Флорида) стала производить футболки с напечатанными названиями курортов. Затем были выпущены футболки с изображением Микки Мауса и Дэви Крокетта — известного в Америке путешественника, офицера и политика, который стал фольклорным персонажем. В дальнейшем началось массовое производство сувенирных футболок, мужских, женских и детских. Первыми этим стали заниматься крупные компании Coca-Cola и Walt Disney, разместившие на футболках фирменные надписи и изображения[16].

Коммерческим футболкам, используемым в рекламных целях, противопоставлялись молодежные футболки, надписи на которых выражали идеалы, идеологию, образ жизни поколений 1960-х, 1970-х, 1980-х годов. В 1960-е годы родился пацифистский лозунг против войны во Вьетнаме, связанный с культурой хиппи и использовавшийся также в качестве надписи на футболке: «Make love not war». В 1980-е годы появляется принт «D. A. R. E. keep kids off drugs» (D. A. R. E. расшифровывается как Drug Abuse Resistance Education — Образование для противостояния злоупотреблению наркотиками). Во второй половине 1980-х годов входят в моду футболки с принтами символов советской власти и надписью «Перестройка»[17]. Например, как отмечается в [Федоринова 2019], в 1988 г. в Зеленом театре московского парка им. Горького прошел первый международный музыкальный фестиваль «Музыканты за мир», где многие ис-

[15] Я благодарю Владимира Беликова, Кирилла Латышева, Александра Пиперски, Екатерину Протасову, Рустама Фахретдинова, Ирину Фуфаеву за обсуждение в чате темы моего доклада.

[16] Подробнее об этом см.: [Усиков 2016].

[17] Краткую историю принтов на футболках см. в [Федоринова 2019].

полнители выступали в футболках с надписью «Перестройка» и символами СССР.

В 2010 г. появляются футболки с надписями «We all should be feminists». В это же время российский дизайнер Гоша Рубчинский создает ставшую популярной футболку с кириллической надписью на русском языке «Рассвет не за горами». В 2020 г. получают распространение футболки с надписями «#Me Too»; «Black Lives Matter».

Известных слоганов на футболках было много. Здесь отмечено несколько знаменитых, включенных в глобальный социокультурный контекст. Они иллюстрируют, в частности, мысль о том, что история социума находит особое преломление в истории слов и вещей.

В современном мире тематическое разнообразие надписей на футболках велико: это надписи рекламные, молодежные, связанные с определенной профессией. К числу тенденций последних лет можно отнести и футболки с провокативными надписями. Жанр провокации универсален. Это и футболки с обсценными надписями, появившиеся в начале XXI в. в России, и футболки американской компании T-Shirt Hell (букв. «Футболочный ад»), использующей слоган «T-Shirt Hell, where all bad T-shirts go» («Ад, куда попадают все плохие футболки») [Усиков 2016: 96].

Надпись на футболке выражает интенцию того, кто ее носит. Это может быть реклама, идентификация себя как фаната кого-либо / чего-либо, протест против чего-либо, выступление в защиту кого-либо / чего-либо и др. В последние годы происходит также тематическое сближение надписей на футболках с одиночными пикетами.

История обсценных надписей на футболках

Футболки с обсценными надписями провоцируют скандал. В 2003 г. исполнительницы группы «Тату» выступали на телешоу в Нью-Йорке в футболках с надписью «Х[..] войне!». Это было за месяц до начала военной операции США в Ираке. Когда стал известен перевод надписи, им не разрешили выступать в этих футболках. В ответ девушки на следующее выступление надели футболки с надписью «Censored» («Подвергнутый цензуре»).

В 2018 г. грузинский модельер Демна Гвасалия, основавший в 2014 г. совместно с братом Гурамом парижский бренд Vetements, создал худи с надписью «Иди на х[..]»; обсценное выражение стало компонентом брендовой одежды. Надпись была воспринята англичанами как грузинская, а крупнейший модный универмаг Лондона «Harrods» выставил худи на продажу. Когда британский журналист Макс Сэддон перевел фразу, разразился скандал, и худи было снято с продажи.

В 2020 г. в России появились футболки с особым принтом и надписью (в разных графических вариантах) «ИДИ НА Х[..] COVID-19».

Обсценные надписи на футболках отличаются по лексическому составу от традиционных анонимных каналов включения бранной лексики в публичное пространство, а именно от надписей на заборах и от латрина-

лий (см.: [Корпус б. д.])[18]. На футболках почти не встречаются русские слова, связанные с деуринацией или дефекацией[19]. В отличие от надписей на заборах и латриналий обсценные надписи на футболках часто содержат языковую игру.

Человек, одетый в футболку с обсценной надписью, становится триггером провокативной коммуникации. В публичном пространстве бранная иллокутивная сила обсценной лексики усиливается особенно, если средством ее трансляции является известная личность, выступающая в роли мобильного носителя обсценного речевого акта.

Заключение

Футболки с обсценными надписями существуют в двух частично совпадающих парадигмах — контрэтики (перформативные высказывания, имеющие бранную иллокутивную силу) и контрэстетики, связанной с иронией, с языковой игрой. Первых сравнительно немного. Они могут использоваться в отношении осуждаемых негативных действий или явлений, таких как война или Ковид-19. Вторые представляют срез молодежной культуры в ее иронической, эпатажной, протестной реализации.

В обсценных надписях, созданных с применением приемов языковой игры, отсутствует иллокутивная сила порождения речевого акта. Они расширяют и легализуют субститутивное употребление обсценной лексики, ослабляют ее табуированность, частично снимая запрет на «грязные» ругательства, сквернословие. Они имеют отношение к смеховой культуре, культуре карнавала, в которой важную роль играют новизна и креативность, и отражают ту сторону современной социокультурной жизни, которую можно определить как «новая невежливость».

Важным свойством футболок является их антропоцентричность. Футболки облекают тело человека, связаны с его движениями и одновременно выступают каналами связи с публичным пространством. В зависимости от биологического пола обсценнные / ассоциируемые с обсценными надписи, размещенные на футболках в районе груди, имеют разную провокативную силу. При этом знаки контркультуры в пространство города несет (чаще) женщина, а не мужчина, что свидетельствует о частичном разрушении модели гендерного поведения («женщины не сквернословят», «при женщинах не сквернословят»).

Обсценные выражения на футболках легко коммодифицируются, т. е. превращаются в товар, вероятными покупательницами которого являются женщины. Это также нивелирует стереотип (не)должного женского

[18] Термин *латриналии* введен в 1960 г. американским фольклористом А. Дандесом [Dundes 2007].

[19] Слово *shit* используется в надписях на футболках, однако в общем контексте русского языка его употребление эксплетивно, как и в английском языке, где оно, согласно В. И. Жельвису [1997: 139], теряет свое прямое значение и часто употребляется как междометие.

поведения. Футболки предназначены взрослым: детских футболок с обсценными надписями интернет-магазины не предлагают.

Футболки с обсценными надписями также изменяют зону приватности: надписи видит ближний круг, друзья, коллеги, любой человек во внешнем (публичном) пространстве, прохожие, участники митинга и т. д. В социальных сетях появляются фотографии людей в таких футболках; особое внимание привлекают фотографии известных людей: политиков, журналистов, блогеров.

Обсценные надписи порождают семиотическую игру с телесностью: названия мужских или женских половых органов размещаются на облекающей тело человека одежде. Подобно тому как футболки, которые изначально были нижним бельем мужчин в армии, а превратились в верхнюю одежду унисекс, так же и обсценная лексика, изначально табуированная и употребляемая преимущественно (хотя и не только) в мужских компаниях, становится унисекс и предъявляется обществу в публичном пространстве.

Источники

Бакиева 2021 — *Бакиева М.* Униформа для домашнего насилия: культурная история майки-алкоголички // Нож. 2021. 28 июня. URL: https://knife.media/white-shirt.

Корпус б. д. — Корпус туалетных надписей. [Б. д.]. URL: https://linghub.ru/wc_corpus/index.html.

Первая 1909 — Первая и вторая команды футбольного клуба «Коломяги». Фотография ателье Буллы. 1909. ЦГАКФФД СПб. Е 19104 // История футбола в Санкт-Петербурге. Санкт-Петербургская футбольная лига. URL: https://spbarchives.ru/football_1.2 #gallery-16.

Самохвалов 1977 — *Самохвалов А. Н.* Мой творческий путь. Л.: Художник РСФСР, 1977.

Усиков 2016 — *Усиков В. Д.* Футболки с изображениями. Екатеринбург: Издательские решения, 2016.

Федоринова 2019 — *Федоринова Д.* Говорящая одежда: Краткая история принтов на футболках // Сноб. 2019. 10 дек. URL: https://snob.ru/entry/186082.

Pyhova 2018 — *Natalya_Pyhova*. Как появилась футболка: из истории вещей // BurdaStyle.ru. 2018. 13 авг. URL: https://burdastyle.ru/stati/kak-poyavilas-futbolka-iz-istorii-veshchej.

Словари

Бабенко 2009 — Большой толковый словарь русских существительных: Идеографическое описание. Синонимы. Антонимы / Под ред. Л. Г. Бабенко, 2-е изд., стер. М.: АСТ-Пресс Книга, 2009. [Цит. по электрон. версии]. URL: https://gramota.ru/biblioteka/slovari/bolshoj-tolkovyj-slovar-russkikh-sushhestvitelnykh.

Кузнецов 1998 — Большой толковый словарь русского языка / Гл. ред. С. А. Кузнецов. СПб.: Норинт, 1998.

Грицанов 2001 — Новейший философский словарь / Сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. Минск: Интерпрессервис; Кн. дом, 2001.

Ожегов, Шведова 2006 — *Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Толковый словарь русского языка: 80000 слов и фразеологических выражений. 4-е изд., доп. М.: ООО «А ТЕМП», 2006.

Ушаков 1940 — Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Гл. ред. Д. Н. Ушаков. Т. 4. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1940.

Литература

Грошев 2015 — *Грошев А. В.* Уличная культура современности: боди-арт // Интегративная перспектива в гуманитарных науках. 2015. № 2. С. 11–18.

Добрушина 2024 — *Добрушина Е. Р.* Лингвосоциологический взгляд на восприятие ненормативной лексики в Москве 2024 года // Слово.ру: балтийский акцент. Т. 15. № 4. 2024. С. 99–117.

Жельвис 1997 — *Жельвис В. И.* Инвектива в парадигме средств фатического общения // Жанры речи. 1997. № 1. С. 137–144.

Зорин 1996 — *Зорин А. Л.* Легализация обсценной лексики и ее культурные последствия // Анти-мир русской культуры. Язык, фольклор, литература. Сб. ст. / Сост. Н. Богомолов. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир», 1996. С. 121–139.

Иомдин 2011 — *Иомдин Б. Л.* Материалы к словарю-тезаурусу бытовой терминологии. СВИТЕР: образец словарной статьи // Слово и язык: Сб. ст. к восьмидесятилетию академика Ю. Д. Апресяна / Отв. ред. И. М. Богуславский, Л. Л. Иомдин, Л. П. Крысин. М.: Языки славянских культур, 2011. С. 392–406.

Кёстер-Тома 1993 — *Кёстер-Тома З.* Стандарт, субстандарт, нонстандарт // Russistik. 1993. № 2. С. 15–31.

Крысин 1996 — *Крысин Л. П.* Эвфемизмы в современной русской речи // Русский язык конца XX столетия (1985–1995) / Отв. ред. Е. А. Земская. М.: Языки рус. культуры, 1996. С. 384–408.

Левин 1998 — *Левин Ю. И.* Об обсценных выражениях русского языка // Левин Ю. И. Избранные труды. Поэтика. Семиотика. М.: Языки рус. культуры, 1998. С. 809–819.

Мокиенко 1994 — *Мокиенко В. М.* Русская бранная лексика: цензурное и нецензурное // Russistik. 1994. № 1–2. С. 50–73.

Нойманн 1999 — *Нойманн Э.* Глубинная психология и новая этика. Человек мистический / Пер. В. М. Донец; Науч. ред. и послесл. В. В. Зеленский. СПб.: Академ. проект, 1999.

Санников 2002 — *Санников В. З.* Русский язык в зеркале языковой игры. 2-е изд., испр. и доп. М.: Языки славянской культуры, 2002.

Тоддес 1990 — *Тоддес Е. А.* «Энтропии вопреки»: вокруг стихов Тимура Кибирова // Родник. 1990. № 4 (40). С. 67–71.

Трубачев 1960 — *Трубачев О. Н.* Об этимологическом словаре русского языка // Вопросы языкознания. 1960. № 3. С. 60–69.

Успенский 1996 — *Успенский Б. А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Анти-мир русской культуры. Язык, фольклор, литература. Сб. ст. / Сост. Н. Богомолов. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир», 1996. С. 9–107.

Холландер 2015 — *Холландер Э.* Взгляд сквозь одежду / Пер. с англ. В. Михайлина. М.: Нов. лит. обозрение, 2015.

Шарифуллин 2015 — *Шарифуллин Б. Я.* Речежанровое пространство современного российского города. Красноярск: Сиб. федер. ун-т, 2015.

Dundes 2007 — *Dundes A.* Here I sit: A study of American latrinalia // The meaning of folklore: The analytical essays of Alan Dundes / Ed. by S. J. Bronner. Logan, Utah: Utah State Univ. Press, 2007. P. 360–374.

References

Dobrushina, E. R. (2024). Lingvosotsiologicheskii vzgliad na vospriiatie nenormativnoi leksiki v Moskve 2024 goda [Linguistic and sociological perspective on the perception of profanity in Moscow in 2024]. *Slovo.ru: baltiiskii aktsent, 15*(4), 99–117 (In Russian).

Dundes, A. (2007). Here I sit: A study of American latrinalia. In S. J. Bronner (Ed.). *The meaning of folklore: The analytical essays of Alan Dundes* (pp. 360–374). Utah State Univ. Press.

Groshev, A. V. (2015). Ulichnaia kul'tura sovremennosti: bodi-art [Street culture of the present: body art]. *Integrativnaia perspektiva v gumanitarnykh naukakh, 2015*(2), 11–18. (In Russian).

Hollander, A. (2015). *Seeing through clothes*. Univ. of California Press.

Iomdin, B. L. (2011). Materialy k slovariu-tezaurusu bytovoi terminologii. SVITER: obrazets slovarnoi stat'i [Materials for the dictionary-thesaurus of everyday terminology. SWEATER: sample dictionary entry]. In I. M. Boguslavskii, L. L. Iomdin, & L. P. Krysin (Eds.). *Slovo i iazyk: Sbornik statei k vos'midesiatiletiiu akademika Iu. D. Apresiana* (pp. 392–406). Iazyki slavianskikh kul'tur. (In Russian).

Kester-Toma, Z. [= Koester-Toma, S.] (1993). Standart, substandart, nonstandart [Standard, substandard, nonstandard]. *Russistik, 1993*(2), 15–31. (In Russian).

Krysin, L. P. (1996). Evfemizmy v sovremennoi russkoi rechi [Euphemisms in modern Russian speech]. In E. A. Zemskaia (Ed.). *Russkii iazyk kontsa XX stoletiia (1985–1995)* (pp. 384–408). Iazyki russkoi kul'tury. (In Russian).

Levin, Iu. I. (1998). Ob obstsennykh vyrazheniiakh russkogo iazyka [About obscene expressions of the Russian language]. In Iu. I. Levin. *Izbrannye trudy. Poetika. Semiotika* (pp. 809–819). Iazyki russkoi kul'tury. (In Russian).

Mokienko, V. M. (1994). Russkaia brannaia leksika: tsenzurnoe i netsenzurnoe [Russian swear words: censored and obscene]. *Russistik, 1994* (1–2), 50–73. (In Russian).

Neumann, E. (1948). *Depth psychology and a new ethic* (E. Rolfe, Trans.). Shambhala.

Sannikov, V. Z. (2002). *Russkii iazyk v zerkale iazykovoi igry* [Russian language in the mirror of language games] (2nd ed., rev. and enl.). Iazyki slavianskoi kul'tury. (In Russian).

Sharifullin, B. Ia. (2015). *Rechezhanrovoe prostranstvo sovremennogo rossiiskogo goroda: monografiia* [Speech genre space of a modern Russian city: monograph]. Sibirskii federal'nyi universitet. (In Russian).

Toddes, E. A. (1990). "Entropii vopreki": vokrug stikhov Timura Kibirova ["Despite Entropy": around the poems of Timur Kibirov]. *Rodnik, 1990*(4, no. 40), 67–71. (In Russian).

Trubachev, O. N. (1960). Ob etimologicheskom slovare russkogo iazyka [About the etymological dictionary of the Russian language]. *Voprosy jazykoznanija, 1960*(3), 60–69. (In Russian).

Uspenskij, B. A. (1996). Mifologicheskii aspekt russkoi ekspressivnoi frazeologii [Mythological aspect of Russian expressive phraseology] In N. Bogomolov (Ed.). *Anti-mir russkoi kul'tury. Iazyk, fol'klor, literatura* (pp. 9–107). Nauchno-izdatel'skii tsentr "Ladomir". (In Russian).

Zhel'vis, V. I. (1997). Invektiva v paradigme sredstv faticheskogo obshcheniia [Invective in the paradigm of means of phatic communication]. *Zhanry rechi, 1997*(1), 137–144. (In Russian).

Zorin, A. L. (1996). Legalizatsiia obstsennoi leksiki i ee kul'turnye posledstviia [Legalization of obscene language and its cultural consequences]. In N. Bogomolov (Ed.). *Anti-mir russkoi kul'tury. Iazyk, fol'klor, literatura* (pp. 121–139). Nauchno-izdatel'skii tsentr "Ladomir". (In Russian).

Информация об авторе

Наталья Георгиевна Брагина
доктор филологических наук
профессор, кафедра русской словесности и межкультурной коммуникации, Государственный институт русского языка им. А. С. Пушкина
Россия, 117485, Москва, ул. Академика Волгина, д. 6
профессор, кафедра русского языка, историко-филологический факультет, Российский государственный гуманитарный университет
Россия, ГСП-3, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6
✉ *natasha_bragina@mail.ru*

Information about the author

Natalia Georgievna Bragina
Dr. Sci. (Philology)
Professor, Department of Russian Literature and Intercultural Communication, Pushkin State Russian Language Institute
Russia, 117485, Moscow, Academician Volgin Str., 6
Professor, Department of Russian Language, Faculty of History and Philology, Russian State University for the Humanities
Russia, GSP-3, 125993, Moscow, Miusskaya Sq., 6
✉ *natasha_bragina@mail.ru*

М. А. Кронгауз [a]
https://orcid.org/0000-0003-2956-0565
✉ *mkronhaus@yandex.ru*

И. В. Фуфаева [a]
https://orcid.org/0000-0003-0952-8461
✉ *iriel@inbox.ru*

[a] *Российский государственный гуманитарный университет (Россия, Москва)*

Гендерный сдвиг в прагматике обращений

Аннотация. Целью статьи является обобщение целого ряда конкретных прагматических изменений, характерных для функционирования русских обращений, которое мы предлагаем называть гендерным сдвигом. Гендерный сдвиг в прагматике обращений состоит в нестандартном их употреблении в гендерном аспекте, когда обращения к женщинам, такие как *мамочка*, *матушка*, употребляются в адрес мужчин, а обращения к мужчинам, такие как *товарищ*, *дружочек*, *чувак*, употребляются в адрес женщин. В статье отмечается, что гендерный сдвиг в прагматике обращений происходит в определенных условиях и выражает определенные типы отношения к собеседнику: покровительственное, как к равному, свойское и т. д. Так, употребление женских обращений в адрес мужчин связано с покровительственной позицией говорящего, как правило старшего по возрасту и статусу; эти обращения выражают ласковое, покровительственное, добродушное отношение старшего к младшему. Употребление же мужчинами фамильярных и даже мужских обращений в адрес женщин может выражать отношение к ним не просто на равных, но и как к «своему брату», принятие женщин в сообщество типа «мужского клуба». Употребление фамильярных приятельских мужских обращений в коммуникации между девушками может отражать стремление к переносу в женское сообщество отношений, аналогичных отношениям в мужских неформальных сообществах. Во всех этих случаях мы говорим не о гендерно нейтральных обращениях, а о гендерном сдвиге, связанном с десемантизацией (семантическим опустошением), что ощущается носителями языка как живой процесс. Методами исследования послужили анализ корпусов и опрос-анкетирование

Ключевые слова: прагматика, семантика, обращение, десемантизация, семантическое опустошение, гендерный сдвиг, слова-отношения, термины родства, вторичное употребление, патриархальность, равенство

Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект «Политкорректность в русском языке и русской культуре» № 19-78-10081).

Для цитирования: *Кронгауз М. А., Фуфаева И. В.* Гендерный сдвиг в прагматике обращений // Шаги/Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 252–269.

Поступило 22 марта 2024 г.; принято 25 января 2025 г.

© М. А. КРОНГАУЗ, И. В. ФУФАЕВА

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-252-269

M. A. Krongauz
https://orcid.org/0000-0003-2956-0565
✉ *mkronhaus@yandex.ru*

I. V. Fufaeva [a]
https://orcid.org/0000-0003-0952-8461
✉ *iriel@inbox.ru*

[a] *Russian State University for the Humanities (Russia, Moscow)*

Gender shift in the pragmatics of addresses

Abstract. The purpose of this article is to summarize a number of specific pragmatic changes characteristic of the use of Russian terms of address, which we propose to call a gender shift. Gender shift in the pragmatics of addresses consists in their non-standard use in the gender aspect, when addresses to women, such as *mamochka* 'mommy', *matushka* 'mother', are used towards men, and typical addresses to men, such as *tovarishch* 'comrade', *druzhochek* 'buddy', *chuvak* 'dude', are employed with women. It is noted in the article that gender shift in pragmatics of terms of address occurs under certain conditions and signals specific types of attitudes towards the interlocutor: patronizing, as to an equal, friendly, etc. Thus, the use of feminine terms of address to men is associated with a patronizing position of the speaker, as a rule, older in age and higher in status. These terms of address express an affectionate, patronizing, good-natured attitude of the elder towards the younger. The use by men of familiar and even masculine terms of address to women can express an attitude towards a woman not just as an equal, but also as "their brother", acceptance into a community such as a "men's club". At the same time, the use of familiar, friendly male terms of address in communication between girls may reflect a desire to transferred to the female community relationships similar to relationships in informal male communities. In all these cases, we are not talking about gender-neutral terms of address, but about a gender shift associated with desemantization (semantic depletion), which is felt by native speakers as a living process. Research methods were used to analyze corpora and conduct surveys.

Keywords: pragmatics, semantics, form of address, desemantization, semantic depletion, gender shift, words denoting relationship, kinship terms, secondary use, patriarchy, equality

Acknowledgements. The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation (project "Political Correctness in Russian Language and Russian Culture" no. 19-78-10081).

To cite this article: Krongauz, M. A., & Fufaeva, I. V. (2025). Gender shift in the pragmatics of addresses. *Shagi / Steps*, *11*(1), 252–269. (In Russian).

Received March 22, 2024; accepted January 25, 2025

© M. A. KRONGAUZ, & I. V. FUFAEVA

Введение

В этой статье мы хотим обратить внимание на необычные значения, выделенные у ряда существительных, используемых в качестве обращений, и интерпретировать появление этих значений как единое прагматическое явление под названием «гендерный сдвиг». Мы опираемся на ряд наших исследований (или исследований с нашим участием) [Кронгауз и др. 2023; Кронгауз 2023; Бурас, Кронгауз 2013; Фуфаева 2020; 2022a; 2022b; 2024; Sobko, Fufaeva 2021] и на полученные в них результаты. Также мы обращаемся к классическим толковым словарям русского языка — С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой (далее ТСОШ), под редакцией Д. Н. Ушакова (далее ТСУ), А. П. Евгеньевой (далее МАКС)[1], С. А. Кузнецова (далее БТС) и словарю В. И. Даля под редакцией И. А. Бодуэна-де-Куртенэ [Даль 1903][2]. Иллюстративный ряд формируется на базе Национального корпуса русского языка (НКРЯ)[3], Генерального интернет-корпуса русского языка (ГИКРЯ)[4], корпуса оцифрованных дневников «Прожито»[5], коллекции Google.Books[6], в отдельных случаях других источников (в частности, сборников мемуарного характера).

Здесь сразу следует оговорить, что фактически речь идет не о значениях существительных, а о прагматике их использования в качестве обращений. Однако мы понимаем, что прагматика обращений основывается на семантике слов, употребляемых в этой функции, так что ее описание не может обойтись без анализа семантики соответствующего слова.

Далее мы опишем слова с прагматическим сдвигом, особенности которых зафиксированы в упомянутых выше словарях или выявлены в наших исследованиях.

Мамочка и *матушка*

Эти два слова похожи сразу по нескольким параметрам. Во-первых, они относятся к терминам родства, а именно изначально обозначают одного и того же родственника — ‘родителя женского пола’. Во-вторых, они содержат уменьшительные суффиксы, что во многом определяет их экспрессивность и, возможно, полисемантичность[7].

---

[1] Ниже приводятся только толкования и пометы без грамматических характеристик, а также иллюстрации.

[2] Статьи из словарей иногда даются полностью, но также сокращаются за счет примеров, грамматической и другой неактуальной для данного исследования информации.

[3] URL: ruscorpora.ru.

[4] URL: http://www.webcorpora.ru.

[5] URL: https://corpus.prozhito.org.

[6] URL: https://books.google.ru.

[7] Связь уменьшительных суффиксов и экспрессивности с метафоричностью и полисемией носит неабсолютный характер. Например, слово *маменька* имеет в словарях всего одно значение: «**МАМЕНЬКА**. *Разг. устар. Ласк.* к мама. *Вы также, маменьки, построже За дочерьми смотрите вслед.* Пушкин, Евгений Онегин. *Все четыре барышни разом, совершенно тем же тоном и так же в нос, как их маменька, воскликнули: — А-а-а! Андрей Ильич*. Куприн, Молох» [МАКС (2): 224].

Принадлежность к терминам родства, в особенности такого близкого, следует прокомментировать особо. Термины родства не только называют соответствующего родственника, но и устанавливают определенную родственную связь, т. е. с семантической точки зрения являются словами-отношениями (см. об этом: [Бурас, Кронгауз 2013]). При использовании таких слов в качестве обращения их семантика преобразуется в прагматические свойства, а именно в качестве семантических актантов подставляются говорящий и адресат, находящиеся в соответствующем отношении. Так, обращение *дед* уместно по отношению к мужчине, являющемуся дедом (т. е. имеющему детей, которые, в свою очередь, имеют детей), со стороны его внука или внучки.

Для терминов родства характерно и так называемое вторичное употребление, когда они обозначают не родственные отношения, а отношения, в чем-то подобные родственным:

> Полковник наш рожден был хватом:
> Слуга царю, о т е ц солдатам...
> (М. Ю. Лермонтов. Бородино, 1837)

Такое преобразование в первую очередь затрагивает термины близкого родства и почти не касается терминов свойства́ (*тёща*, *свекровь*, *племянник* и т. п.) и особенно характерно для терминов родства в позиции обращения. Так, слова *мать* и *отец* могут использоваться как обращения к незнакомым людям (*Проходи, отец* или *Садись, мать*), но в референтном употреблении такого значения не имеют. Соответственно, такие вторичные обращения отражаются в толковых словарях. Именно на них мы и сосредоточим свое внимание и обратимся к лексикографическим описаниям (в ТСОШ статьи о *мамочке* нет):

> ТСУ: **МА́МОЧКА**, *м*. и *ж*. (разг.). **1.** *ж. Ласкат. к* мама в 1 знач. *Милая м*. **2.** *м*. и *ж*. Употр., как ласковое обращение к мужчине или женщине (фам., устар.). *Ты заврался, м а м о ч к а, Иван Григорьевич*. Ггль. — *Что ты... вздыхаешь? Чем недоволен, м а м о ч к а?* А. Острвскй.

> МАКС: **МА́МОЧКА**. **1**. *ж. Ласк. к* мама. — *Ты опять что-то разбила —! — закричала мама из кухни. — — Нет, нет, м а м о ч к а, я ничего не разбила*. Катаев, Цветик-семицветик.
>
> **2**. *м*. и *ж. Прост. устар*. В ласково-фамильярном обращении к мужчине или женщине. [*Ломов:*] *Не имею права рассчитывать на вашу помощь...* [*Чубуков:*] *Ах да не размазывайте, м а м о ч к а! Говорите сразу!* Чехов, Предложение. — *Ты на обед сострой пельмешки, Таня. Побольше свининки положи и, знаешь, поджарь их чуточку. Чтобы они, м а м о ч к а, смотрели на меня из тарелки эдакими поросятками розовыми*. М. Горький, Трое.
>
> ◊ **Мамочки!** (*в знач. междом.*; *прост*.) — употребляется для выражения удивления, испуга и т. п. — *М а м о ч к и, я совсем забыла о Родионе! Велела ему набрать корзину и ждать, а сама убежала*. Е. Мальцев, От всего сердца.

В обоих словарях отмечается, что в функции обращения *мамочка* может относиться и к женщине (что естественно), и к мужчине (что несколько странно), и приводятся подтверждающие последнее примеры из Н. В. Гоголя, А. П. Чехова и А. Н. Островского. Следует отметить и целый набор характеристик, представленных как в виде помет, так и в толковании: ласковое, фамильярное, просторечное, устаревшее, что фактически выводит проблему за пределы литературного языка и нормы.

Более подробно обращение *мамочка* рассматривается в статье [Кронгауз и др. 2023], которая полностью посвящена этому слову. Показано, что существуют несколько кластеров употреблений *мамочки* со значительно более четкими прагматическими ограничениями участников ситуации и ситуации в целом. В том случае, когда адресатом является мужчина, выделяются две ситуации [Там же: 114–115]. Так, во-первых, обращение *мамочка* может употребляться в семейном общении в качестве ласкового обращения жены к мужу:

> — Одного у нас, Витя, с тобою нет, право! Как бы это было, ты бы меньше скучал. — Что такое? — Детей, мамочка! Хоть бы одного в целую жизнь бог дал на радость! Рымов усмехнулся. — Ты бы, м а м о ч к а, очень его любил? (А. Ф. Писемский. Комик, 1851).

Во-вторых, вне семейного общения обращение *мамочка* к мужчине сопровождается покровительственной позицией и выражением добродушного отношения. Можно также отметить, что в этом случае в приведенных примерах говорящий, как и адресат, является мужчиной:

> А у меня, Алексей Федорович, к тебе просьба. Надо срочно обработать картограмму вчерашнего подрыва. — Не выйдет. — Отчего же, м а м о ч к а? — Девушек, касказать, нет. Все на работе, касказать, генерала. — Так уж и нет? (И. Грекова. На испытаниях, 1967).

> Ну, да ладно, попробую! Илья, однако, не решился говорить с самим командиром и отправился с этой просьбой к старшему офицеру. Тот после консульского обеда был сильно «под мухой», и потому долго не мог понять, в чем дело, но когда понял, то выпучил на Илью свои пьяные глаза и стал протестовать: — Что вы, м а м о ч к а!.. Да вы не рехнулись ли? Князя к вам вестовым? Да это вы что? (В. В. Сиповский (Василий Новодворский). Коронка в пиках до валета, 1930).

Ситуация со словом *матушка* не сколько отлична. Вот как оно представлено в словарях.

> ТСУ: **МА́ТУШКА**. **1.** Мать, мама (устар.). *Мысль о скорой разлуке со мной... поразила м а т у ш к у*. Пшкн. *У м а т у ш к и происходило объяснение с отцом*. Тргнв. *Надо мной певала м а т у ш к а*. Нкрсв. **2.** Жена священника (с оттенком почтительности; разг. устар.). **3.** Обращение к пожилой женщине (простореч.). *Ну, м.,*

подвинься! Я сам, м а т у ш к а, порядочный человек. Ггль. ‖ Обращение к женщине вообще (разг. фам. устар.). *Ах, м а т у ш к а, не довершай удара!* (Фамусов — дочери). Грбдв. ◊ **По матушке** (ругать, обложить и т. п.; простореч. вульг.) — матерными словами. **Матушки (мои)!** (разг. фам.) — восклицание изумления или испуга; то же, что батюшки (мои)!

ТСОШ: **МА́ТУШКА**. **1.** То же, что мать (в 1 знач.) (устар. и разг.). *Барыня-м.* (употр. как выражение почтительности). **2.** *перен.* В нек-рых выражениях: то же, что мать (во 2 знач.). *Лень-м. раньше нас родилась* (посл.). *Земля-м.* (в народной словесности). *Русь-м.* (высок.). *Волга-м.* **3.** Обращение к женщине, обычно пожилой (прост.). **4.** Жена священника, а также обращение к ней. *Попадья-м.* **5.** То же, что монахиня (устар. разг.). *Игуменья-м.* ◊ **Матушки мои!** (разг.) — выражение удивления, радости или испуга и разных других чувств. **По матушке пустить (к такой-то матушке послать)** *кого* (прост.) — грубо выругаться.

Наконец, в МАКС приводятся такие значения:

МАТУШКА *ж.* **1**. *Устар., обычно почтит.* Мать. *Князь царевну обнимает, К белой груди прижимает И ведет ее скорей К милой м а т у ш к е своей*. Пушкин, Сказка о царе Салтане. [*Батюшка Илюши*] *день-деньской только и знает, что ходит из угла в угол —, нюхнет табак и сморкается, а м а т у ш к а переходит от кофе к чаю, от чая к обеду*. И. Гончаров, Обломов. ‖ *перен.* (*в приложении, обычно со словами*: «земля», «Русь», «Волга» и т. п.). *Народно-поэт.* Употребляется как постоянный эпитет. *Высоко стоит Солнце на небе, Горячо печет Землю-м а т у ш к у*. Кольцов, Молодая жница. *Эх, кормилица родная, Волга, м а т у ш к а-река! Не видала ты подарков От донского казака!* Садовников, Из волжских песен. *Дед, прости меня. Скорбную память Я твою потревожить решусь. Исходил ты своими стопами Вдоль и поперек м а т у ш к у Русь*. Твардовский, Дорога.

2. *Разг.* Ласково-фамильярное обращение к пожилой женщине. [*Хлестова*:] *Княгиня*! *Карточный должок*? [*Княгиня:*] *За мною, м а т у ш к а*. Грибоедов, Горе от ума. *Вероятно, всякому приходилось не раз встречать тип необразованной, но умной бабы, преимущественно вдовы, которая — пользуется всеобщим почетом, именуется «м а т у ш к о й»*. Гл. Успенский, Нравы Растеряевой улицы. | В приложении для выражения почтительности. — *Он мне*: «*М а т у ш к а Анна Савишна, разбойники ограбили; самого чуть не убили*». *Пушкин, Дубровский.* [*Лука:*] *Эх, барышня-м а т у ш к а! Молодая, красивая — только бы жить в свое удовольствие*. Чехов, Медведь.

3. *Разг. устар.* Почтительное название жены священника или принявшей пострижение монахини. *Из горницы — вышла м а т у ш к а, толстая, приземистая женщина, и заговорила сердитым, хриплым голосом*: *— Это еще кого нелегкая принесла? — За батюшкой приехал*. Л. Толстой, Отец Василий. *Вся новая стройка, за ис-*

ключением каменной келарни и покоев м а т у ш к и-игуменьи, была деревянная. Мамин-Сибиряк, Я... я... я...

◊ **Матушки (мои)!; матушки светы!** *(в знач. междом.)* — выражает изумление, радость, испуг и т. п. *Взглянув на стол, она закричала*: — *М а т у ш к и светы!.. ой!.. ограбили*!! Решетников, Глумовы. **По матушке** (р у г а т ь, о б р у г а т ь и т. п.) — матерно.

Важно отметить, что в любом значении слово *матушка* (как и слово *мамочка*) может использоваться как обращение, т. е. обращение может рассматриваться как своего рода сильная позиция, в которой реализуются все значения слов *матушка* и *мамочка* с учетом преобразования семантики в прагматику. Принципиальное же отличие лексикографического описания слова *матушка* состоит в том, что оно всегда связано с женщиной и при обращении может адресоваться к женщине, но не мужчине.

Однако более подробное описание этого слова представлено в статье [Кронгауз 2023], где, в частности, приводятся примеры использования *матушки* как обращения в разговоре двух мужчин:

Охая и крехтя входил Потехин, придерживаясь за больной бок. Его встречал Дмитрий Васильевич радостными восклицаниями. — Все болит? — участливо спрашивает он. — Болит, м а т у ш к а, болит. — Садитесь в уголок, садитесь и выпейте сейчас горячего чая. — Чайку можно, — соглашался тот (П. П. Гнедич. Книга жизни, 1918).

Егор прилег головой к отцу на колени. Он уже не дрожал; рубаха высохла. Только голова была еще мокрая. — Спать хочется, — сказал Егор. — Отдохни, м а т у ш к а, отдохни... (Ф. Д. Крюков. К источнику исцелений // «Русское богатство», 1904).

— А я к себе доктора жду обедать, — сказал Иван Иваныч. — Обещал с пункта заехать. Да. Он у меня каждую среду обедает, дай бог ему здоровья. — Он потянулся ко мне и поцеловал в шею. — Приехали, голубчик, значит, не сердитесь, — зашептал он, сопя. — Не сердитесь, м а т у ш к а. Да. Может, и обидно, но не надо сердиться. Я об одном только прошу бога перед смертью: со всеми жить в мире и согласии, по правде. Да. — Простите, Иван Иваныч, я положу ноги на кресло, — сказал я, чувствуя, что от сильного утомления я не могу быть самим собой; я поглубже сел на диван и протянул ноги на кресло (А. П. Чехов. Жена, 1892).

Задумала моя Лукерья Ивановна пикник в загородной роще устроить. Прекрасно. Выдумали они там дроги какие-то необыкновенные, чтоб полгорода на них усадить, и натурально ко мне: позволь да позволь в эти дроги пожарных лошадей запрячь! Я — туда-сюда; однако переговорил с полициймейстером, тот, с своей стороны, обнадежил, — бери, м а т у ш к а! (М. Е. Салтыков-Щедрин. Пестрые письма, 1884–1886).

В [Кронгауз 2023] также отмечается, что временной разброс примеров подобных обращений в НКРЯ (1882–1918) в значительной мере совпадает с периодом наиболее частого употребления слова.

Для обоих рассмотренных слов можно говорить о своеобразной десемантизации («семантическом опустошении»), в результате которой исчезает такой компонент значения, как ‘женский пол’ (или ‘женский гендер’). Своеобразие же ее заключается в том, что этот компонент является ключевым для данных слов, и его утрата вообще крайне необычна. Оба обращения выражают позитивное и отчасти покровительственное отношение говорящего к адресату, что скорее вытекает из семантики суффикса, а не корня. Их употребление в основном возможно в «мужском разговоре». Однако *мамочка* может также использоваться в «семейном разговоре» при обращении жены к мужу. Возможно, определенную роль в этих ограничениях сыграло значение покровительства и опеки.

Подобные примеры редки, и трудно делать обоснованные выводы, но повторяемость подобных обращений в одном произведении и у одного автора (например, А. П. Чехова) делает допустимым предположение о стилистической субстандартной (вненормативной) особенности отдельных носителей языка, а также об особенности авторского стиля.

Для А. П. Чехова характерно также подобное использования слова *голубушка*, для которого в словарях не отмечена возможность обращения к мужчине:

> Тараща глаза и шевеля пальцами, председатель напился квасу, быстро вытер губы и продолжал: — Очень, очень вам благодарен! Отчего вы меня не известили? Если бы вы имели ко мне чувства, приехали бы ко мне и по-дружески: «Г о л у б у ш к а, Лев Трофимыч, так и так, мол... Такого сорта история и прочее. Я бы вам в один миг всё устроил и не понадобилось бы этого скандала... (А. П. Чехов. Неприятность, 1888).

> — Угощать-то чем? Шампанского хотите? Может, устриц желаете? Г о л у б у ш к а моя, столько я от вас деньжищ перебрал в свое время, что и угощения не подберу... — Пожалуйста, не беспокойтесь, — сказал Узелков. — Мне некогда. Сейчас нужно мне на кладбище ехать, церковь осматривать (А. П. Чехов. Старость, 1885–1886).

Важно отметить, что в этих примерах из произведений А. П. Чехова говорящий также мужчина.

Товарищ, *чувак*, *бро* и другие

Гендерный сдвиг в обратном направлении развивается у ряда существительных с мужской семантикой. Он очевиден для существительных *друг* и *товарищ*, но наблюдается и у фамильярных мужских обращений,

для которых его трудно было бы предположить, например, *чувак*. Как ласковые обращения к женщинам используются также существительные м. р. *дружок*, *дружочек*, *голубчик*, что сопровождается покровительственной позицией и разницей в возрасте или статусе коммуникантов.

Существительное *друг*, субстантивированное прилагательное м. р. со значением ‘другой’, развившее значение ‘близкий приятель’ на базе значения ‘любой человек’, в референтном употреблении иногда используется как гендерно нейтральное, ср. пословицу *Три друга*: *отец, да мать, да верная жена* [Даль 1903. Стлб. 1233 (ст. «Друг»)], но не в любой синтаксической позиции. В роли обращения существительное *друг* употребляется по отношению к женщине лишь в конструкции *мой друг / друг мой* (возможно, под влиянием франц. *mon amie*), характерной в основном для XVIII–XIX вв. В примере ниже это обращение отца к дочери в ситуации просьбы явно повышает коммуникативный статус адресатки:

> Советник. Поди ж ты, друг мой, к гостям и как будто от себя выскажи ты своей свекрови будущей, что я, я наставляю тебя угождать ей (Д. И. Фонвизин. Бригадир, 1769).

Устойчивое употребление слова *друг* в отношении женщины отражено в некоторых словарях; см. в [Даль 1903] в статье «Друг» в дополнении редактора (в квадратных скобках):

> ‖ Близкий человек, приятель, хороший знакомый; а в самом тесном смысле, связанный узами дружбы. [Тоже о женщине. *Но мне ты их скажешь, мой друг, Ты с детства со мною знакома, Ты вся воплощенный испуг*. Некр. ‹...›].

В БТС эксплицитно оговаривается возможность употребления в отношении жены: «*Сердечный д. Д. жизни* (о муже, жене)».

Существительное *товарищ*, развившее значение ‘близкий, верный друг, единомышленник’ на базе значения ‘компаньон по поездке за товаром’, иногда использовалось в отношении женщины еще в XVIII в., но лишь в позиции сказуемого или обособленного определения, ср. в наставлении сыну деятеля XVIII в. В. Н. Татищева («Духовная», 1740): «Паче же имея то в памяти, что жена тебе не раба, но товарищ, помощница и во всем должна другом быть нелицемерным, так и тебе к ней должно быть». Как обращение *товарищ* использовалось только в отношении мужчины.

В конце XIX — начале XX в. в революционных кругах слово обрело значение ‘соратник по борьбе’, прежде всего для обращения друг к другу, под влиянием политического употребления европейскими социалистами и деятелями рабочего движения (англ. *comrade*, нем. *Kamerad*, франц. *camarade*). В этом значении оно стало употребляться и в отношении женщины, причем за рамками основной роли обращения, в референтном употреблении — полностью свободно в синтаксическом плане, хотя и в основном в рамках конструкции «товарищ + имя или фамилия»:

— Молодец — настырный мужик! А вот ты, т о в а р и щ, науку зря забросила. На кафедре долго не могли поверить, что Печерникова сбежала! (Ю. Поляков. Апофегей, 1990).

От П. И. [Новгородцева] пошел к Паниной и Астрову. У Астрова встретил живую графиню В. Н. Бобринскую, «т о в а р и щ а Варвару» 1905 года, все такую же, чрезвычайно мало изменившуюся на вид, которая горячо сообщала Н. И. [Астрову] какие-то «важные» известия (В. А. Вернадский. Дневник, 1919).

После прихода к власти большевиков в 1917 г. обращение *товарищ* к женщине, в основном с фамилией, широко распространилось, став официальным. Коммуникативная позиция «на равных» и выражение гендерного равенства при обращении к женщине также, в сущности, повышают ее коммуникативный статус.

Далее, возможность обращения к женщине наблюдается для фамильярных мужских обращений XX–XXI вв. *старик* (приятельское, без семантики возраста), *мужик*, *чувак*, *бро*, обычно употребляющихся носителями литературного языка в мужском кругу, частично имеющих жаргонную окраску. Мужская семантика для большинства этих слов очень важна, но и они тоже могут претерпевать прагматический гендерный сдвиг, характеризующийся общими чертами.

Возникновению и функционированию приятельского обращения *старик* (без семантики возраста) посвящены работы [Фуфаева 2020; 2022a; 2022b]. По-видимому, оно возникло в начале XX в. под влиянием французского *ton vieux* в среде литературной богемы, см.: [Аксенов 2004].

В словарях значение приятельского обращения без семантики возраста фиксируется с конца XX в., см. значение 5 в БТС: «5. *Фам.* Дружеское обращение к приятелю. *Эй, с., дай прикурить! Ну ты, с., даёшь!*». Анализ НКРЯ демонстрирует его широкое распространение в источниках, передающих живую разговорную речь, максимальную востребованность в период оттепели; в социолингвистическом аспекте — использование обращения только мужчинами, т. е. принадлежность к мужскому гендерлекту, а также в основном лицами творческих профессий: литераторами, журналистами, художниками, музыкантами, учеными-физиками. С точки зрения прагматики выражает свойскость, откровенность.

В базе текстов НКРЯ не зафиксировано употребления обращения *старик* в адрес женщин, но в юмореске «Как писать о физиках»[8], посвященной стереотипам о физиках 1960-х годов, их внешнем виде и поведении (молодость, хэмингуэевская борода, свитер, употребление коньяка с шефом-академиком и т. д.), утверждается, возможно, в качестве шутливой экстраполяции:

[8] Опубликовано в юмористическом сборнике «Физики продолжают шутить», подготовленном в Обнинске в 1965 г., и отражает неформальный дискурс советских физиков 1960-х годов.

> Непременным в обращении должно быть дружественно-фамильярное слово «старик» — независимо от пола, возраста и вероисповедания. «Стариками» можно называть друзей, родителей, шефов, детей. Например, жену: «Старик, ты уже давала грудь Алёшке?» [Конобеев и др. 1968: 146].

Гендерному сдвигу в это же время в локальном сообществе, также связанном с физикой, подвергается и другое фамильярное приятельское обращение *мужик*, зафиксированное в мемуарах К. Э. Воеводского о физфаке Московского государственного университета, где автор учился в 1967–1973 гг. [Воеводский 2012].

В словарях у слова *мужик* не фиксируется отдельная роль обращения, значение ‘любой мужчина’ помечается как сниженное, например в БТС: «**2.** *Разг.-сниж.* О любом мужчине. *Сильный м. М. лет пятидесяти. Собрать всех мужиков*», в ТСОШ как просторечное: «**2.** То же, что мужчина (прост.). *Дельный м. Он м. ничего*».

Но, судя по источникам, примерно с 1960-х годов обращение *мужик* стало востребовано в среде молодых физиков, а затем и в интеллигентской среде в целом как дружеское. Ср. обращение к коллегам в написанной в 1968 г. на Сахалине песне другого выпускника физфака МГУ им. М. В. Ломоносова В. В. Канера «А все кончается, кончается, кончается...»[9]:

> И мы когда-нибудь куда-нибудь вернёмся
> И станем снова с вами просто мужики! —

а также свидетельство К. Э. Воеводского:

> ...на физфаке была компания, где обращение «мужик» применялось безотносительно к полу собеседника. Это были комсомольские активисты, но ошибется тот, кто вообразит унылого карьериста 70-х. «Мужики» были симпатичные и способные ребята, а из среды однокашников их выделял горячий общественный темперамент [Воеводский 2012: 505].

Можно сказать, что не только мужская семантика, но и нарочитая грубоватость в духе эпохи не помешала использованию обращения по отношению к женщинам.

Использование по отношению к женщинам еще одного фамильярного мужского обращения, *чувак*, является новацией, появившейся в молодежной среде в 2010-е годы, т. е. охватившей только самый недавний период его существования. Это слово, несмотря на солидный для сленговой единицы возраст, остается распространенным в современном молодежном сленге [Беликов 2014; Суркова, Платонова 2016]. Его первая словарная фиксация состоялась в 1964 г. в публиковавшемся в Праге 6-м томе «Большого русско-чешского словаря», где слово имеет помету «ar-

[9] URL: http://www.bards.ru/archives/part.php?id=5795.

got», и иллюстрации из повести В. П. Аксенова «Звездный билет» (1961) [Kopeckij et al. 1964: 519]. Слово помечено как жаргонное в БТС.

Как показано в статье [Фуфаева 2024], слово *чувак* перешло в 1950-е годы из сленга ресторанных музыкантов-«лабухов» в сленг молодежной субкультуры стиляг, ориентированных на западную культуру, далее с 1960-х широко распространилось среди молодежи; в мемуарах отмечается использование обращения *чувак* еще в 1950–1951 гг.

Важность функции обращения для существительного *чувак* вытекает из того, что в этой роли оно выступает часто; в НКРЯ примерно треть контекстов с этим словом содержит его как обращение.

Источниками информации о прагматике обращения являются документальные тексты: дневники, мемуары, а также художественная проза автобиографического характера. Анализ НКРЯ, коллекции Google.Books и корпуса оцифрованных дневников «Прожито» показал, что обращение *чувак* долго было частью мужского гендерлекта, т. е. использовалось лишь мужчинами. В документальных источниках употребление слова женщинами фиксируется только в XXI в., начиная с контекстов устного подкорпуса НКРЯ за 2005 г. в записях разговорной речи студентов:

> [Жен., 21 год, 1984 г. р.] Я ему говорю/ «Чувак/ это не такси/ это квартира/ мы уже здесь спим» (Разговор трех женщин, 2005).

В целом обращение *чувак* употребляется женщинами в устном подкорпусе НКРЯ в почти трети случаев (11 из 38 контекстов). Это подтверждает вывод Н. А. Осьмак (по данным опроса ста респондентов — 50 мужчин и 50 женщин) о том, что сейчас уже «говорить об однозначной специфике антрополексемы *чувак* для мужской или женской речи невозможно» [Осьмак 2018: 51].

В 2019 г. в ходе обсуждения неформальных обращений со стажерами Лаборатории социолингвистики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» выяснилось, что часть из них сталкивалась с использованием обращения *чувак* не только девушками, но и в адрес девушек, после чего было проведено комплексное исследование с помощью анкетирования и исследования соцсетей, подтвердившее, что сейчас адресатами обращения могут быть и девушки (см. подробнее: [Fufaeva, Sobko 2021]). Использование обращения *чувак* в коммуникации девочек-подростков ранее упоминала И. Б. Левонтина [2015: 278].

Во-первых, с помощью подкорпуса ГИКРЯ «ВКонтакте — Кассандра» (на базе социальной сети «ВКонтакте» 2014–2015 гг.), содержащего информацию о гендере автора, по запросу *чувак* была получена выдача из 97 контекстов, в которой оказалось 25 оригинальных контекстов со словом *чувак* в роли обращения, 75% из которых (19 вхождений) созданы женщинами. В девяти случаях удалось определить гендер адресата, он оказался женским в четырех случаях (как и гендер обращавшихся). Далее, у трети всех обращавшихся женщин в датасете был указан признак «год

рождения» от 1997 до 2000 г., т. е. на момент написания сообщений они были подростками.

Во-вторых, вопрос о гендере адресата был включен в анкету о дружеских обращениях (2019 г.), созданную с помощью Google.Forms и распространенную через социальные сети. На анкету было получено 135 валидных ответов, в том числе 69% от женщин (93 человека), 31% от мужчин (42 человека). Половина респондентов (69 человек) находилась в студенческом возрасте (17–22 года). В целом возрастные когорты распределились так: до 20 лет — 44% (59 человек), 20–29 лет — 15% (20 человек); 30–39 лет — 16% (21 человек); 40–49 — 19% (26 человек); 50–59 — 4% (пять человек); 60–66 — 3% (четыре человека).

Судя по уровню образования (от неполного высшего до степени кандидата наук), местам учебы (Российский государственный гуманитарный университет, Высшая школа экономики, Московский государственный университет, Российский экономический университет имени Плеханова) и сферам занятости (психология, менеджмент, маркетинг, IT, наука и образование), все респонденты являлись носителями современного русского литературного языка; 57,4% респондентов оценили свой уровень коммуникабельности как высокий. Собственное использование обращения *чувак* подтвердили 41% респондентов (48% мужчин и 37% женщин); 65% респондентов всех полов сообщили, что слышали, как кто-то называл так другого человека. Обращение использует в основном молодежь, причем женщины в среднем моложе мужчин: средний возраст их составляет 21 год, 82% моложе 30 лет, тогда как средний возраст мужчин — 25 лет, 75% — моложе 30 лет. Это выше доли всех респондентов моложе 30 лет (59%).

Сталкивались с обращением *чувак* в свой адрес больше половины опрошенных мужчин (23 человека) и каждая десятая респондентка (в возрасте от 17 до 21 года). О возможности использовать обращение *чувак* в адрес девушек сообщила каждая третья респондентка со средним возрастом 23 года, в том числе 24 девушки (80%) моложе 25 лет. О том же сообщил только каждый пятый респондент-мужчина (восемь человек) в возрасте от 18 до 25 лет, т. е. обращение *чувак* к девушке, видимо, более принято в общении между девушками. На вопрос о восприятии обращения *чувак* в адрес девушки большинство девушек выбрали ответы «нормально» и «положительно», меньшинство — «странно» и «неприятно».

В-третьих, в 2020 г. с помощью приложения MAXQDA, широко используемого в маркетинговых исследованиях, мы получили таблицу Excel, содержащую последнюю по состоянию на 9 июля 2020 г. тысячу опубликованных пользователями социальной сети «Twitter» сообщений-твитов и ответов на них, включающих обращение *чувак*. На тот момент сеть была доступна в России, и в ней было легко получить датасет из недавних сообщений, содержащих интересующее слово.

Гендер адресата обращения *чувак* выявлялся вручную, по именам пользователей, содержащих имена собственные, идентифицированные

как мужские или женские, или по наличию в имени определений женского или мужского рода, например, @zabuivchivaya; в других случаях пришлось обращаться к страницам пользователей в поисках женских или мужских окончаний глаголов или прилагательных, с помощью которых пользователь писал о себе. Удалось выявить сто твитов, в которых обращение *чувак* относилось к конкретному адресату, идентифицирующему себя как мужчина или женщина. Количество обращений *чувак* к мужчинам и женщинам оказалось примерно равным: 53 из ста адресовались мужчинам, 47 — женщинам. Из 47 ответов, адресованных женщинам, чуть меньше половины (22) были написаны другими женщинами.

Таким образом, анализ соцсетей и анкетирование подтвердили использование современной молодежью обращения *чувак* по отношению и к мужчинам, и к женщинам, возможно, с разной прагматикой в разных группах носителей языка.

Еще одно неформальное мужское обращение, *бро*, отсутствующее в академических словарях (судя по доступным данным, заимствовано в XXI в. из англ. *bro*, сокращения от *brother*), имеет жаргонную окраску, выражает отношение к адресату как к своему, близкому, надежному товарищу. В 90% контекстов подкорпуса социальных сетей НКРЯ *бро* является обращением, т. е. это его основная функция. В подкорпусе социальных сетей НКРЯ встречается и такое употребление слова по отношению к женщине: «Она мой б р о» (Чат для художников. Telegram Чат для художников, 07.10.2022), но контексты с обращением здесь почти не содержат маркеров гендера адресата в силу краткости.

С помощью ГИКРЯ было получено 167 контекстов из социальной сети «ВКонтакте», содержащих *бро* как обращение, из них в 74 случаях по имени, роду сказуемого или определения и пр. удалось определить гендер адресата: 63 мужчины (85%), 11 женщин (15%). Например: «А ты готов, б р о, платить 3000 рублей за 1 билет на матч?»; «...да, Ксюша, это про тебя) Ты, б р о, приезжай скорее ко мне, потусим». Судя по контекстам, обращение *бро* к девушкам является частью именно молодежной коммуникации.

Гендерный сдвиг мужских обращений интересен еще и тем, что, как правило, он происходит, невзирая на наличие у существительных м. р. женских коррелятов, например *товарка*, фиксирующегося в НКРЯ с начала XIX в., *чувиха* и т. д. В целом ряде случаев для носителей языка гендерный сдвиг мужского обращения оказывается предпочтительнее, чем коннотативный сдвиг его женского коррелята или употребление той или иной номинации женщины в качестве обращения в принципе.

Заключение

Обращения могут переживать гендерный сдвиг, состоящий в употреблении их в адрес лиц другого гендера, а именно в употреблении таких обращений, как *мамочка*, *матушка* (а также *голубушка*), в адрес мужчин, а обращений типа *товарищ*, *дружочек*, *чувак* — в адрес женщин.

Изменение прагматики обращений происходит в определенных условиях.

Так, употребление женских обращений в адрес мужчин связано с покровительственной позицией говорящего, как правило старшего по возрасту и статусу; эти обращения выражают ласковое, покровительственное, добродушное отношение старшего к младшему[10]. Аналогичная прагматика характерна и для употребления ласкательных мужских обращений типа *дружочек*, *голубчик* в адрес женщины.

Иная прагматика характеризует употребление в адрес женщин мужских обращений, предполагающих коммуникацию на равных: *товарищ*, *чувак*, *бро* и т. д.

Обращение *товарищ* претерпело гендерный сдвиг, уже будучи политически окрашенным, выражая отношение к собеседнику как к соратнику по борьбе, и его перенос на женщину маркировал принятие ее в этот круг как равной и в известном смысле повышение ее статуса.

Употребление мужчинами фамильярных и даже мужских обращений в адрес женщин может выражать отношение к женщинам не просто на равных, но и как к «своему брату», принятие женщин в сообщество типа «мужского клуба», ср., например, сообщество комсомольских активистов-физфаковцев 1960-х.

В то же время употребление фамильярных приятельских мужских обращений в коммуникации между девушками может отражать стремление к переносу в женское сообщество отношений, аналогичных отношениям в мужских неформальных сообществах. При этом обращения, являющиеся частью мужского гендерлекта, предварительно переживают и другой прагматический сдвиг, начиная использоваться не только мужчинами, но и женщинами, что произошло в 2000-е годы с обращением *чувак*.

Во всех этих случаях мы говорим не о гендерно нейтральных обращениях, а о гендерном сдвиге, связанном с десемантизацией (семантическим опустошением), что ощущается носителями языка как живой процесс. В основном такой сдвиг происходит вне литературного языка, хотя некоторые типы употреблений могут закрепляться как норма (что произошло, например, с обращением *товарищ*).

Можно предположить также, что обращения, связанные с ласковым покровительством, относятся скорее к патриархальному обществу, а говорящим обычно является мужчина. В частности, они характерны для художественной литературы XIX — начала XX вв. Напротив, «товарищеский» сдвиг демонстрирует демократичные тенденции, уравнивание статусов, и адресатом такого обращения становится женщина. Он характерен для революционного периода и для XXI в.

[10] Несколько особняком стоит употребление *мамочка* в семейном кругу. Небольшое количество примеров не дает возможности оценить корреляцию между обращением и отношениями в семье.

Источники

Аксенов 2004 — *Аксенов В. П.* Десятилетие клеветы (радиодневник писателя). М.: Изографус; Эксмо, 2004.

Воеводский 2012 — *Воеводский К. Э.* «Мужики» — последний вздох «оттепели» // Шестидесятые годы на физфаке ЛГУ: Сб. воспоминаний. Вып. 1 / Сост. Э. Буторина, Е. Друкарев, А. Лавров, И. Погодин, В. Федоров. Гатчина: Изд-во ФГБУ «ПИЯФ», 2012. С. 505–507.

Конобеев и др. 1968 — Физики продолжают шутить / Сост. Ю. Конобеев, В. Павлинчук, Н. Работнов, В. Турчин. М.: МИР, 1968.

Словари

БТС — Большой толковый словарь русского языка / Сост. и гл. ред. С. А. Кузнецов. СПб.: Норинт, 1998.

Даль 1903 — Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля: В 4 т. / Под ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. Т. 1: А — З. СПб; М.: Т-во М. О. Вольф, 1903.

МАКС — Словарь русского языка: [малый академический]: В 4 т. / Под ред. А. П. Евгеньевой. 2-е изд., испр. и доп. М.: Рус. яз., 1981–1984.

ТСОШ — *Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Толковый словарь русского языка. [Цит. по электрон. версии]. URL: https://slovari.ru/default.aspx?s=0&p=244.

ТСУ — Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. Д. Н. Ушакова. М.: Гос. ин-т «Сов. энцикл.»; ОГИЗ; Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1935–1940.

Kopeckij et al. 1964 — Velky rusko-česky slovnik / Za ved. L. Kopeckeho [a. j.] zprac. kol. spolupracovniku. Sv. 6. Praha: Nakl. Československo-sovětskeho institutu, 1964.

Литература

Беликов 2014 — *Беликов В. И. Чуваки унывают*, или Реальный способ конкретно отслеживать динамику узуса // Мода в языке и коммуникации: Сб. ст. / Сост. и отв. ред. Л. Л. Федорова; Ред. М. А. Кронгауз, Г. Е. Крейдлин, И. А. Шаронов. М.: РГГУ, 2014. С. 56–82.

Бурас, Кронгауз 2013 — *Бурас М. М., Кронгауз М. А.* Обращения в русском семейном этикете: семантика и прагматика // Вопросы языкознания. 2013. № 2. С. 121–131.

Кронгауз 2023 — *Кронгауз М. А.* Семантические и прагматические перевоплощения слова *матушка* // Русский язык за рубежом. 2023. № 5. С. 48–56. https://doi.org/10.37632/PI.2023.300.5.007.

Кронгауз и др. 2023 — *Кронгауз М. А., Клокова К. С., Шульгинов В. А., Юдина Т. А.* Трансформация семантики мамочки: от жены до пушки // Слово.ру: балтийский акцент. Т. 14. № 4. 2023. С. 105–124. https://doi.org/10.5922/2225-5346-2023-4-6.

Левонтина 2015 — *Левонтина И.* О чём речь. М.: Corpus, 2015.

Осьмак 2018 — *Осьмак Н. А. Чувак* и *чувиха* в современной повседневной речи // Коммуникативные исследования. 2018. № 1 (15). С. 45–48. https://doi.org/10.25513/2413-6182.2018.1.45-55.

Суркова, Платонова 2016 — *Суркова В. А., Платонова Е. В.* Молодежный сленг // Lingua Academica: Актуальные проблемы лингвистики и лингводидактики: Материалы Всерос. науч.-практ. конф. / Под ред. Н. А. Крашенинниковой. Ульяновск: УлГУ, 2016. С. 190–195.

Фуфаева 2020 — *Фуфаева И. В.* История появления в русском языке дружеских обращений *старина* и *старик* // Слово.ру: балтийский акцент. Т. 11. № 4. 2020. С. 108–117. https://doi.org/10.5922/2225-5346-2020-4-9.

Фуфаева 2022a — *Фуфаева И. В.* Слово как симулякр: случай приятельского обращения *старина* // Шаги / Steps. Т. 8. № 3. 2022. С. 304–320. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-3-304-320.

Фуфаева 2022b — *Фуфаева И. В.* «Старик, ты гений!». Об одном языковом средстве выражения одобрения // Культура и текст. 2022. № 1 (48). С. 166–176. https://doi.org/10.37386/2305-4077-2022-1-166-176.

Фуфаева 2024 — *Фуфаева И. В.* К истории русского арготизма *чувиха* // Вестник Санкт-Петербургского университета. Язык и литература. Т. 21. № 1. 2024. С. 66–181. https://doi.org/10.21638/spbu09.2024.109.

Fufaeva, Sobko 2021 — *Fufaeva I., Sobko E.* The usage of gender-neutral friendly addresses in the Russian language on the example of the address *chuvak* ‘dude’ // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии: По материалам ежегодной междунар. конф. «Диалог» (2021) = Computational Linguistics and Intellectual Technologies: Papers from the Annual International Conference “Dialogue” (2021). Вып. 20. Дополнит. том / [Гл. ред. В. П. Селегей]. М.: РГГУ, 2021. С. 1206–1214. https://doi.org/10.28995/2075-7182-2021-20-1206-1213.

References

Belikov, V. I. (2014). *Chuvaki unyvaiut*, ili real’nyi sposob konkretno otslezhivat’ dinamiku uzusa [*Chuvaki unyvaiut*, or The ‘real’ way for ‘concrete’ tracking of the dynamics of usage]. In L. L. Fedorova et al. (Eds.) *Moda v iazyke i kommunikatsii: Sbornik statei* (pp. 56–82). RGGU. (In Russian).

Buras, M. M., & Krongauz, M. A. (2013). Obrashcheniia v russkom semeinom etikete: semantika i pragmatika [Appeals in Russian family etiquette: semantics and pragmatics]. *Voprosy jazykoznanija, 2014*(2), 121–131. (In Russian).

Fufaeva, I. V. (2020). Istoriia poiavleniia v russkom iazyke druzheskikh obrashchenii *starina* i *starik* [History of the words *starina* and *starik* as terms of friendship in Russian]. *Slovo.ru: baltiiskii aktsent, 11*(4), 108–117. https://doi.org/10.5922/2225-5346-2020-4-9. (In Russian).

Fufaeva, I. V. (2022a). Slovo kak simuliakr: sluchai priiatel’skogo obrashcheniia *starina* [The word as simulacrum: The case of the friendly form of address *starina* ‘old man’]. *Shagi/Steps, 8*(3), 304–320. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-3-304-320. (In Russian).

Fufaeva, I. V. (2022b). “Starik, ty genii!”. Ob odnom iazykovom sredstve vyrazheniia odobreniia [“Starik, ty genij!” (“Old man, you are a genius!”). About one language means ofexpressing approval]. *Kul’tura i tekst, 2022*(1, no. 48), 166–176. https://doi.org/10.37386/2305-4077-2022-1-166-176. (In Russian).

Fufaeva, I. V. (2024). K istorii russkogo argotizma *chuvikha* [On the history of Russian argotism *chuvikha*]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Iazyk i literature, 21*(1), 66–181. https://doi.org/10.21638/spbu09.2024.109. (In Russian).

Fufaeva, I., & Sobko, E. (2021). The usage of gender-neutral friendly addresses in the Russian Language on the example of the address *chuvak* ‘dude’. In V. P. Selegei et al. (Eds.). *Komp’iuternaia lingvistika i intellektual’nye tekhnologii: Po materialam ezhegodnoi mezhdunarodnoi konferentsii “Dialog” (2021) = Computational Linguistics and Intellectual Technologies: Papers from the Annual International Conference “Dialogue” (2021)* (Issue 20, Suppl. Vol., pp. 1206–1214). RGGU. https://doi.org/10.28995/2075-7182-2021-20-1206-1213.

Krongauz, M. A. (2023). Semanticheskie i pragmaticheskie perevoploshcheniia slova *matushka* [Semantic and pragmatic transformations of the Russian word *matushka* ‘mother’]. *Russkii iazyk za rubezhom, 2023*(5), 48–56. https://doi.org/10.37632/PI.2023.300.5.007. (In Russian).

Krongauz, M. A., Klokova, K. S., Shulginov, V. A., & Yudina, T. A. (2023). Transformatsiia semantiki mamochki: ot zheny do pushki [Semantic transformation of the noun *ma-*

mochka: from ‘wife’ to ‘cannon’]. *Slovo.ru: baltiiskii aktsent, 14*(4), 105–124. https://doi.org/10.5922/2225-5346-2023-4-6. (In Russian).

Levontina, I. (2015). *O chem rech’* [What is it about]. Corpus. (In Russian).

Osmak, N. A. (2018). *Chuvak* i *chuvikha* v sovremennoi povsednevnoi rechi [*Chuvak* and *chuvikha* in modern everyday speech]. *Kommunikativnye issledovaniia, 2018* (1, no. 15), 45–48. https://doi.org/10.25513/2413-6182.2018.1.45-55. (In Russian).

Surkova, V. A., & Platonova, E. V. (2016). Molodezhnyi sleng [Youth slang]. In N. A. Krasheninnikova (Ed.). *Lingua Academica: Aktual’nye problemy lingvistiki i lingvodidaktiki, materialy Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* (pp. 190–195). UlGU. (In Russian).

Информация об авторах

Максим Анисимович Кронгауз
доктор филологических наук
профессор, главный научный сотрудник, Учебно-научная лаборатория социолингвистики, Российский государственный гуманитарный университет
Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6
✉ *mkronhaus@yandex.ru*

Ирина Владимировна Фуфаева
кандидат филологических наук
старший научный сотрудник, Учебно-научная лаборатория социолингвистики, Российский государственный гуманитарный университет
Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6
✉ *iriel@inbox.ru*

Information about the authors

Maxim Anisimovich Krongauz
Dr. Sci. (Philology)
Professor, Chief Researcher, Head of the Sociolinguistics Laboratory, Russian State University for the Humanities
Russia, 125047, Moscow, Miusskaya Sq., 6
✉ *mkronhaus@yandex.ru*

Irina Vladimirovna Fufaeva
Cand. Sci. (Philology)
Senior Researcher, Sociolinguistics Laboratory, Russian State University for the Humanities, Russian State University for the Humanities
Russia, 125047, Moscow, Miusskaya Sq., 6
✉ *iriel@inbox.ru*

А. Д. Шмелев

https://orcid.org/0000-0002-5019-1525
✉ *shmelev.alexei@gmail.com*
Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Россия, Москва)

Субстандарт в нормативных словарях

Аннотация. В статье рассматриваются функционирование субстандартных языковых единиц в современной русской речи и их описание в существующих нормативных словарях русского языка. Особое внимание уделяется словам, имеющим среди своих лексических значений как стандартные, так и субстандартные значения. В частности, рассматриваются русские глаголы *дать*/*давать*, *кончить*/*кончать*, *трахнуть*/*трахать* и *трахнуться*/*трахаться*. Субстандартные значения этих единиц стали получать лексикографические описания относительно недавно. Как показывают корпусные данные (в первую очередь данные Национального корпуса русского языка), существующие словарные описания таких единиц во многом несовершенны, и это касается не только субстандартных, но и стандартных значений. Адекватное словарное описание этих единиц должно опираться на тщательный семантический анализ, при этом должны приниматься во внимание их модели управления. Учет всех релевантных факторов может способствовать совершенствованию их словарных описаний.

Ключевые слова: лексикография, семантика, стилистика, языковая норма, субстандарт, многозначность

Для цитирования: *Шмелев А. Д.* Субстандарт в нормативных словарях // Шаги/Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 270–287.

Поступило 22 марта 2024 г.; принято 25 января 2025 г.

© А. Д. ШМЕЛЕВ

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-270-287

A. D. Shmelev

https://orcid.org/0000-0002-5019-1525
✉ *shmelev.alexei@gmail.com*
V. V. Vinogradov Russian Language Institute
of the Russian Academy of Sciences
(Russia, Moscow)

Substandard elements in dictionaries of standard language

Abstract. This paper deals with non-standard (substandard) linguistic units in Russian speech and their description in existing dictionaries of standard Russian, e. g. the word *tselka* 'hymen; virgin (girl)' and such words as *bliad'*, *blia* and *blin* in their interjectional and parenthetical use. It makes use of corpus data (in particular, data from the Russian National Corpus) and shows that their lexicographic descriptions often do not account for their use in speech. The paper makes special reference to lexical units that have both standard and non-standard meanings. In particular, it discusses the meaning and usage of the Russian verbs *dat'*/*davat'*, *konchit'*/*konchat'*, *trakhnut'*/*trakhat'*, and *trakhnut'sia*/*trakhat'sia*. Non-standard meanings of these units have only recently received lexicographic descriptions. All these words deserve a thorough semantic and syntactic analysis (in particular, their government patterns should be carefully studied for each particular lexical meaning). The relation between standard and non-standard readings is idiosyncratic in each case and also should be taken into account. The paper aims to show that the descriptions of the words under consideration (not only descriptions of their non-standard meanings but descriptions of their standard meanings as well) in existing dictionaries often require revision. It outlines ways of improving their lexicographic descriptions.

Keywords: lexicography, semantics, stylistics, linguistic standard, substandard, polysemy

To cite this article: Shmelev, A. D. (2025). Substandard elements in dictionaries of standard language. *Shagi / Steps*, *11*(1), 270–287. (In Russian).

Received March 22, 2024; accepted January 25, 2025

© A. D. SHMELEV

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-270-287

Эта статья была прочитана в качестве доклада 13 ноября 2020 г. на международной конференции «Субстандарт в русском языке: коммуникация и литература», посвященного описанию субстандартной лексики в нормативных словарях. Строго говоря, включение субстандартных элементов в нормативный словарь не предполагается. Лексикографическую фиксацию они могут получать в специализированных словарях, таких, как, например, «Русская заветная идиоматика» [Буй 1995; 2005]; ср. также [Елистратов 1994; Юганов, Юганова 1994; Ермакова и др. 1999; Квеселевич 2003[1]; Химик 2004], а также в общеязыковых словарях, нацеленных на отражение словарного состава языка во всей возможной полноте (таков, например, словарь Даля в 3-м издании под редакцией И. А. Бодуэна де Куртене [Даль 1903–1911]). Кроме того, сниженная и бранная лексика содержится в некоторых справочниках энциклопедического характера, не предполагающих сколько-нибудь полного представления собственно языковых данных, например, в справочнике Жака Росси [Rossi 1987; Росси 1991].

Особое место среди словарей, ориентированных на субстандарт, занимают словари, посвященные табуированной, в частности сквернематерной, лексике и идиоматике. Заметим, что многие из таких словарей характеризуются крайне невысоким качеством (некоторое исключение представляет упомянутый выше словарь Василия Буя [1995; 2005], выполненный в соответствии со всеми принятыми профессиональными требованиями). В связи с этим упомяну «Словарь мата» А. Плуцера-Сарно [2001; 2005]. Первый том словаря был посвящен единственному, весьма немногосложному русскому слову; ему было предпослано пять «вводных статей» (первые две были подписаны докторами филологических наук В. Л. Рудневым и А. Д. Дуличенко соответственно, а следующие три написаны автором словаря). Примечательно, что в третьей вводной статье автор подвергает справедливой уничтожающей критике безграмотные поделки, опубликованные под видом «матерных словарей», а в пятой статье приводится парадигма склонения рассматриваемого слова (в одушевленном и неодушевленном значении), и в пяти случаях автор определяет падеж неправильно![2]

Впрочем, и в нормативные словари некоторые субстандартные выражения иногда все же включаются и в этом случае снабжаются стилистическими пометами, указывающими на то, что данное выражение находится за пределами литературного языка.

Отдельного упоминания заслуживает «Толковый словарь русской разговорной речи», выходящий под редакцией Л. П. Крысина [2014–], далее — ТСРРЯ[3]). Ко времени написания доклада вышло два тома: «А — И»,

[1] На этот словарь обратил мое внимание В. И. Беликов, охарактеризовавший его как вполне профессиональный. В связи с этим хотелось бы упомянуть и [Квеселевич 2002], тоже составленный вполне профессионально, хотя и не свободный от некоторых недочетов.

[2] См. мою рецензию на [Плуцер-Сарно 2001]: [Шмелев 2002].

[3] Авторы словаря предпочитают именно такое сокращение, хотя оно отличается от ожидаемой аббревиатуры.

«К — О» (из обозначений томов видно, что ни одно слово на букву *й* в него не вошло). Словарь этот интересен тем, что в соответствии с установкой его авторов он направлен на то, чтобы отразить лексику, не выходящую за пределы литературного языка, хотя и относящуюся к его неформальной устной разновидности [Крысин 2014: 9–11].

Начиная с 1990-х круг субстандартных выражений, включаемых в нормативные словари, постепенно расширяется. Едва ли не «первой ласточкой» было включение в «Толковый словарь русского языка» С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой слова *жопа* с пометой «прост. груб.» и толкованием «То же, что ягодицы» [Ожегов, Шведова 1992]. А в «Большом толковом словаре» под редакцией С. А. Кузнецова [2014] (далее — БТС)[4] содержатся такие слова, как *б*[....][5], *говно*, *мудак*, *срать*, *ссать*, *хер*, *целка* и др. В предисловии к словарю говорится: «В словарь включены также слова и значения, которые по разным причинам не были представлены в толковых словарях ранее». И поясняется: «К словам такого рода относятся: ‹...› слова, остававшиеся до недавнего времени на границе отдаленной периферии литературного языка (сниженная, жаргонная и бранная лексика)» [Там же]. Сомнительно, впрочем, чтобы слова вроде вышеприведенных в каком бы то ни было смысле относились к литературному стандарту — даже к границе его отдаленной периферии. По-видимому, имелось в виду, что они иногда могут быть использованы в литературной речи с определенной стилистической нагрузкой — в отличие от сквернословных выражений, которые традиционно считались абсолютно табуированными в литературном языке (впрочем, границы здесь оказываются довольно зыбкими — ср. мою статью о языковых табу [Шмелев 2016]).

Заметим, что не во всех случаях описания, данные в БТС, оказываются вполне точными. Это и не удивительно: в отечественной лексикографии пока не сложилась устойчивая традиция отражения субстандартной лексики в нормативных словарях, поэтому при попытке дать ей более или менее подробное лексикографическое описание во многих случаях приходится выступать в роли первопроходца.

Так, основное значение слова *б*[....] описывается в БТС следующим образом: «*Грубо. Вульг.* Развратная, распутная женщина», после чего делается попытка описать его дискурсивное употребление: «**Б**[....]**, *в зн. межд. или частицы.*** Употр. для эмоционального усиления сказанного». Как известно, в дискурсивном употреблении слово *б*[....] часто заменяется на *б*[..] (а устойчивая формула заверения искренности своего речевого акта *б*[..] *буду*, близкая по значению к выражению *провалиться мне на этом месте*, используется существенно чаще, чем «полная» форма *б*[....] *буду*); однако это никак не отмечено в БТС: ни в словарной статье слова *б*[....],

[4] Во время работы над статьей на Грамоте.ру была размещена авторская версия словаря 2014 г. (впоследствии удаленная и в настоящее время недоступная).

[5] В связи с законодательным запретом употребления нецензурной лексики в СМИ редакция заменяет в таких словах один или несколько знаков соответствующим числом точек в квадратных скобках. — *Примеч. ред.*

ни при помощи отдельной словарной статьи *б*[..] (такая статья в БТС отсутствует). Кроме того, в качестве эвфемистической замены слова *б*[....] в дискурсивном употреблении иногда используется слово *блин*, дискурсивное употребление которого описывается в БТС так: «**Блин,** ***в зн. межд.*** *Жарг.* Выражает удивление, огорчение, досаду. *Ну, ты, б., даёшь!*»

Единицы *б*[....] и *б*[..], естественно, не включены в ТСРРЯ, поскольку авторы справедливо посчитали, что эти слова ни в каком смысле не относятся к литературному языку. При этом дискурсивному употреблению слова *блин* в ТСРРЯ посвящена отдельная словарная статья. Его значение описывается там сходным образом, только эмоций перечислено больше и завершается перечень многозначительным «и т. п.»: «эмоциональное восклицание, выражающее досаду, недовольство, возмущение, сожаление и т. п.». (В скобках можно заметить, что в этой словарной статье ТСРРЯ приводятся и синонимы слова *блин*: *ёжкин кот*, *ёксель-моксель*, *ёлки-моталки*, *ёлки-палки*, *ё-моё*. Обращают на себя внимание две вещи. Во-первых, это написание *ёжкин*: в «Русском орфографическом словаре» [Лопатин, Иванова 2018] соответствующее выражение отсутствует, но в практике письма явно преобладает написание *ешкин*; во-вторых, отсутствие среди синонимичных выражений не такого уж редкого *бляха-муха*.)

Представляется, что для всех трех слов (*б*[....], *б*[..], *блин*) полезно разграничить междометное и парентетическое употребление. В междометном употреблении эти слова не употребляются «для эмоционального усиления сказанного» (как говорится о слове *б*[....]), поскольку никакое «сказанное» не предполагается, а непосредственно выражают эмоцию, в том числе «удивление, огорчение, досаду», но не только: эмоции могут быть самые разные (в этом отношении несколько расплывчатое перечисление эмоций в ТСРРЯ оказывается более адекватным). Приведем несколько примеров из основного подкорпуса «Национального корпуса русского языка» (НКРЯ), иллюстрирующих разнообразие выражаемых эмоций.

Междометное употребление слова *б*[....]:

> Б [. . . .] ! — громко сказал я. Вспомнив всё. (Олег Гладов. Любовь стратегического назначения, 2000–2003)[6]

> Они идут за гаражи. — Б [. . . .] ! — вскрикивает одна. — Что такое? — Наступила в говно. (Владимир Козлов. Sex and Violence, 2002)

> Верховный сделал знак мозгоправу, и Бэда огреб очередную плетку. — Б [. . . .] ! — возопил он. — До смерти, суки, не забейте! Слезы, уже не таясь, стекали по его покрасневшим щекам. (Елена Хаецкая. Синие стрекозы Вавилона / Человек по имени Беда, 2004)

[6] В данной статье примеры даются в том виде, как они представлены в НКРЯ (с сохранением финальной точки в конце предложения); для выделения рассматриваемой единицы добавлена разрядка.

Мы смотрели по телевизору один из первых в России конкурсов красоты, и Пожарник изрёк глубокомысленно: «Б [. . . .] ! И е[...] же их кто-то, таких красивых!» (Герман Садулаев. Таблетка, 2008)

Гугер взялся за скобу и потянул створку ворот на себя. Сарай был пуст. Автобус исчез. — Б [. . . .] , — тихо сказал Гугер и заорал, топая ногами: — Б [. . . .] ! Б [. . . .] ! Б [. . . .] ! (Алексей Иванов (Алексей Маврин). Псоглавцы. Гл. 21–39, 2011)

Междометное употребление слова *б*[..]:

Один из них между тем надел калоши на ноги, на руки резиновые перчатки, в руки взял обыкновенную металлическую суповую ложку, но к ложке провод припаян... — Б [. .]! — раздается восхищенный шепот сразу из нескольких глоток. (Эдуард Лимонов. Молодой негодяй, 1985)

Я курну, — заявил Виталя и вытащил из кармана папиросу. Крюков вспомнил Ильфа и Петрова — молодой бандит не достал из пальто пачку, а, неуклюже порывшись в кармане, вытянул папиросу пальцами, и она появилась на свет уже изрядно помятая. — Б [. .], — сказал Виталя, бросил папиросу на пол и полез за следующей. (Андрей Белозеров. Чайка, 2001)

Я, кстати, на «Константина» в кино так и не сходил. Б [. .]. Но, может, это и к лучшему, ведь если от просмотра по ящику я получил море удовольствия, то в зале бы меня просто разорвало. (Форум: Константин, Constantine, 2005–2007)

Слышь, эта твоя сказала, что за всё с тобой расплатилась и у неё денег нет, так что пятьдесят рублей в фонд и пятьдесят за бланки справок с тебя, мать! — сказала мне через четыре дня ординатор послеродового. — Б [. .]! — только и хватило мне остроумия молвить. ‹...› Как будто тебе не меньше штуки баксов отвалили. — Б [. .]! — сказала я ещё раз, успев подумать, что пора к невропатологу. (Татьяна Соломатина. Акушер-ХА! Байки, 2009)

Междометное употребление слова *блин*:

Вернулись с вином, водкой, закуской и с писателем Иваном Алексеевичем Свинцитским. — Б л и н! — закричал Змей. — Кого мы видим! Выпей, душа! (Алексей Слаповский. День денег, 1998)

Два льва бредут по лесу и набредают на прикорнувшего под деревом рыцаря. Тогда один лев другому рычит: — Б л и н! Опять консервы! (Коллекция анекдотов: чёрный юмор, 1970–2000)

...увидав, что собираются сделать с Кузей, он влетел к нам и просипел: — Пацаны, Кузю опустить хотят!.. — Б л и н!.. — вырвалось у Хряка. (Алексей Лукьянов. Палка. Рассказ // «Октябрь», 2001)

> Славик чрезвычайно горд сестрой: «Б л и н, — говорит он, и в улыбке — обломок зуба. — Я иду по местности и горжусь, Серег, потому что я знаю, КАКАЯ у меня сестра. Если б я ей не был братом, я бы ее... Я бы ее, Серег, имел — и плакал, имел — и плакал...» (Сергей Шаргунов. Ура!, 2003)

> — Какую цепь? — опешил Кирилл. — Я тебе цепь давал с замком. — Б л и н!.. — вырвалось у Кирилла. Он совсем забыл о цепи и замке. Цепь осталась висеть в скобе на воротах сарая. (Алексей Иванов (Алексей Маврин). Псоглавцы. Гл. 21–39, 2011)

Что же касается до парентетического употребления рассматриваемых единиц[7], то оно может выражать как эмоциональное отношение к содержанию высказывания, так и общую жизненную установку говорящего безотносительно к конкретному высказыванию [Шмелев 1996]. В обоих случаях единица может быть устранена с сохранением «основного», пропозиционального содержания высказывания. При этом, если выражаемое такой единицей эмоциональное отношение согласуется с содержанием высказывания, может возникнуть ощущение «эмоционального усиления сказанного». Однако встречается употребление таких единиц «по привычке», когда создается впечатление, что их семантическое содержание почти полностью выветривается. В таком случае их часто называют «словами-паразитами» (используют также такие выражения, как «словесная шелуха» или «упаковочный материал»), и иногда утверждают, что они не только устранимы без ущерба для смысла высказывания, но и могут быть заменены на любую другую единицу из списка «слов-паразитов». Напомню уже приводившееся мною высказывание литературного критика Вл. Новикова: «“Как бы” — словечко-паразит, обитающее исключительно в интеллигентских языковых организмах. Это вам не простонародное “б[..]” (“блин”), но функция у него, должен заметить та же самая (и, конечно же, тождественная пресловутому “понимаешь”)» (в замечании в скобках содержался намек на тогдашнего президента России Ельцина, постоянно употреблявшего вводное слово *понимаешь* в своей речи) [Шмелев 1998: 151; 2005: 518]. Между тем функции упомянутых вводных выражений весьма различны. Слова типа *блин* совершенно не похожи ни на маркеры типа *ну* или *это*, ни на маркеры типа *как бы* и т. п., ни тем более на маркеры типа *прикинь* и т. п. [Levontina, Shmelev 2007].

По-видимому, «бляканье» выполняет несколько функций. Оно задает ритмическое строение речи, выполняя тем самым роль ритмико-смыслового организатора. Кроме того, рассматриваемые «слова-паразиты» выражают общую установку говорящего, которая включает циническое отношение к миру и/или к собеседнику. Они рисуют особую картину

[7] Оно нашло отражение в «Активном словаре русского языка» (далее АС; автор словарной статьи «Блин» — В. Ю. Апресян [2014]), в котором сказано: «Может употребляться в качестве “слова-паразита”, не выражая никакой эмоции: *В жизни, блин, всякое, блин, бывает*».

мира, «в котором крадут и обманывают, бьют и боятся, в котором “все расхищено, предано, продано”, в котором падают, но не поднимаются, берут, но не дают, в котором либо работают до изнеможения, либо халтурят — но в любом случае относятся к работе, как и ко всему окружающему и всем окружающим, с отвращением либо с глубоким безразличием» [Левин 1998: 819]. *Блин* — самое мягкое из этих выражений; впрочем, все они могут свободно употребляться в «сердечном русском разговоре» (Солженицын. Пасхальный крестный ход)[8].

Почти во всех словарных статьях русских субстандартных выражений, включенных в БТС, можно обнаружить те или иные неточности, и нет ни возможности, ни смысла их здесь подробно разбирать. Так, для слова *зассать* в БТС указывается лишь значение, толкуемое как ‘облить мочой’, приводимое с пометой «грубо» и примером *Ребёнок зассал постель*. Между тем едва ли не более частотным оказывается значение ‘начать сильно бояться’ (замечу, что это значение приводится в ТСРРЯ и толкуется как ‘сильно испугаться чего-л.’). Слово *целка* в БТС имеет единственное значение, которое толкуется как ‘девственница’ (с пометой «вульг.»). Между тем это метонимический сдвиг исходного значения ‘девственная плева’, обнаруживаемого в частушке, известной, по моим воспоминаниям, с начала 1970-х, а скорее всего, и раньше:

Медицина научилась
девок абортировать.
Только, жаль, не научилась
целку ремонтировать.

Есть и другие частушки, в которых слово *целка* употребляется в том же значении, например:

Шел я лесом, видел чудо
под зеленой елочкой:
девка [варианты: «бабка» или «белка»] целку зашивала
тоненькой иголочкой.

Сахар белый, сахар белый,
сахар белый кусковой,
что у Ляльки нету целки,
я ручаюсь головой.

Раскололся горох
на четыре части.
Сорок целок я сломал
при советской власти.

[8] Здесь и далее все произведения Солженицына цитируются по [Солженицын 2007; 2011; 2012].

Ср. также примеры из НКРЯ:

> А другая девица, на мате рядом, которая уже отдыхала и отхлебывала из горлышка водку, рассказывала с подробностями, как подруге ее, то есть Колькиной сейчасной любовнице, год назад ломали ц е л к у. (Владимир Высоцкий. Роман о девочках, 1977)

> Левка-американец иногда ночевал на полу и один раз по случайности, как рассказывали студентки, придя за рублем, сломал ц е л к у дочери министра Нинке со второго курса факультета журналистики, так что Нинка проснулась вся в крови и потащила в панике отстирывать матрац на кухню, поскольку ванны в квартире не имелось. (Людмила Петрушевская. Свой круг, 1987)

> Его мысли об унижении реабилитацией — «порвали ц е л к у, а потом заштопали» — самое верное из всего, что я читал об этом. (Николай Троицкий. Дневник, 1987)

> Потом прошел и вовсе невероятный слух: будто бы Васильев «порвал ц е л к у» аж самой Верке Машиной, недоступной красавице и отличнице из 10-го «Б». (Вадим Громов. Компромат для олигарха, 2000)

> Костик, представляешь, я у нее первый мужик, ц е л к у ей сломал, а теперь она из себя королеву корчит. (Татьяна Моспан. Подиум, 2000)

> — Не поможет здесь резина, если ц е л к а порвана! (Максим Жуков. Третья степень // «Сибирские огни», 2012)

Упомяну также несогласованность описаний слов, относящихся к одному лексикографическому типу (например, *фиговый*, *херовый* и *хреновый*, *фигня* и *херня*, *фиговина*, *херовина* и *хреновина*), и отсутствие в БТС множества производных слов и значений (это легко видеть при сопоставлении словника БТС со словником вышедших томов ТСРРЯ).

Большего внимания заслуживает описание в БТС субстандартных значений слов, которые сами по себе издавна включались в нормативные словари, поскольку их прочие значения вполне соответствуют литературному стандарту (однако субстандартные значения при этом игнорировались). Коснемся нейтральных в «основных» значениях глаголов *дать* и *кончить* (с имперфективами *давать* и *кончать*) и разговорных в основных значениях *трахнуть* и *трахнуться* (имперфективы — *трахать* и *трахаться*)[9].

Если мы обратимся к словарной статье глагола *дать*, то увидим, что и в ней есть определенные неточности. С самого начала удивляет указание на место ударения в грамматических формах: «дал, далá, дáло и далó, дáли (с отриц.: не дáл и нé дал, не далá, не дáло и нé дало, не дáли и нé дали)».

[9] Некоторые наблюдения на этот счет вошли в мою статью [Шмелев 2022].

Совершенно верно, что в форме среднего рода без отрицания возможно двоякое ударение, в отличие от форм женского рода и множественного числа. Но при наличии отрицания авторы словарной статьи забывают о возможности ударения на окончании, хотя ударение *не дало́* встречается едва ли не чаще, нежели два других варианта. Ср. пример из устного подкорпуса НКРЯ, из речи В. Д. Левина, читающего свою пародию:

> Ежедне́вное повторе́ние о́пыта в тече́ние ме́сяца / да́же с примене́нием трёхэта́жной систе́мы Реформа́тского / не дало́ ничего́ но́вого. (В. Д. Левин. Искандер Ислахи. Еще один лингвистический парадокс. 1975 // Фонотека ИРЯ им. В. В. Виноградова РАН; опубл.: Незабытые голоса России: Звучат голоса отечественных филологов. Вып. 1. М.: ЯСК, 2009)

Авторитетные орфоэпические словари учитывают ударение *не дало́* наряду с двумя другими: «не́ дал, не́ дало, не́ дали *и допуст.* не да́л, не дало́ *и* не да́ло, не да́ли» [Еськова 2015]; «*формы* дал, дало, дали ‹...› *в сочетании с частицами* не, ни *могут произноситься двояко: с ударением на частице в соответствии со старшей нормой или с ударением на глаголе в соответствии с младшей нормой*» [Каленчук и др. 2012]; «**не́** дало, не **да́**ло и не дал**о́**» [Резниченко 2010]. Тем самым отсутствие в БТС ударения трудно счесть чем-то иным, нежели упущением — тем более странным, что для формы без отрицания ударение *дало́* учтено.

Это далеко не единственная ошибка в словарной статье глагола *дать* в БТС. Далее приводится разговорное значение ‘ударить’, которое описывается следующим образом: «**7.** *кого-что, по чему, во что (чем). Разг.* Нанести удар, ударить. *Д. пощёчину. Д. оплеуху. Д. по физиономии. Д. кулаком в ухо. Д. пару раз промеж глаз (разг.). Д. по рукам; д. по шапке* (также: наказать). *Дай ему хорошенько* (подстрекательство к расправе, драке)». Приведенное управление (*кого-что*) невозможно для глагола *дать* в рассматриваемом значении: говорят не *дать кого*, а *дать кому*, что видно даже из приведенной иллюстрации (*Дай ему хорошенько*). Может быть, авторы имели в виду обороты типа *дать пинка*, *дать пощечину*? Но тогда надо было бы вместо *кого-что* написать *чего-что*. Кроме того, остается совершенно непонятно, в каких случаях выбирается конструкция *по чему*, а в каких — *во что*. Почему говорят и *дать по морде*, и *дать в морду*, но только *дать по башке* (а не *?дать в башку*) и *дать в глаз* (а не *?дать по глазу*)? Ответа на этот вопрос мы из данной словарной статьи не узнаем. И, возможно, на этом фоне покажется уже придиркой выражение удивления по поводу того, что, хотя все значение охарактеризовано как разговорное, помета «разг.» в скобках зачем-то еще стоит после оборота *дать пару раз промеж глаз*.

Следующее лексическое значение описано в БТС так: «**(*св.* задать)** *что. Разг.* Отругать, вынести порицание. *Д. выговор. Д. взбучку, трёпку, нагоняй*». Совершенно непонятен статус указания в скобках «*св.* задать». Обычно помета «св.» указывает на перфективный коррелят описываемого глагола; но *дать* — сам по себе глагол совершенного вида, и перфективного коррелята у него не может быть. Кроме того, в приведенных сочета-

ниях толкование ‘отругать, вынести порицание’ относится ко всему сочетанию, а не к полувспомогательному глаголу *дать*.

И, наконец, мы можем перейти к интересующему нас субстандартному значению, которое описывается в БТС следующим образом: «*кому. Разг.-сниж.* Позволить кому-л. вступить с собой в половые отношения, согласиться на половой акт (о женщине)». Здесь следовало бы добавить, что субъектом глагола *дать* в данном значении может быть не только женщина: в русском интернете находится немало примеров, в которых при помощи данного глагола описывается поведение пассивного партнера при гомосексуальном контакте (нечто вроде *дал в жопу за деньги*), да и субстандартное выражение *дать в рот* предполагает субъекта-мужчину.

Здесь, кстати, мы сталкиваемся с тем, что неточность в описании моделей управления глагола *дать* в разных значениях может привести к неверной интерпретации текста. Действительно, *дать* в значении ‘ударить’ допускает управление *дать по чему* и *дать во что* (сочетания *дать по морде* и *дать в морду* синонимичны); однако если в сочетании *дать по жопе* глагол *дать* однозначно понимается в значении ‘ударить’, то в сочетании *дать в жопу* — скорее в значении ‘согласиться на половой контакт’.

Из-за того, что глагол *дать* всегда присутствовал в обычных нормативных словарях, а его субстандартное значение ‘согласиться на половой контакт’ в них не упоминалось, у иностранцев иногда наблюдается непонимание русских текстов, содержащих глагол *дать* в указанном субстандартном значении. Так, мне уже приходилось писать о попытках передать в переводах на иностранные языки фразу «Всем давать — мужу не останется», сказанную дворником Спиридоном в романе Солженицына «В круге первом» [Шмелев 2020: 157–158].

Глагол *дать* и его видовой коррелят *давать* находим и в уже вышедших томах ТСРРЯ и АС (автор словарной статьи «Дать» — Б. Л. Иомдин [2017]). Кратко прокомментируем их.

В ТСРРЯ значение полового контакта дано в словарной статье имперфективного глагола *давать*, а значение ‘ударить’ — в словарной статье глагола *дать*; впрочем, в обоих случаях приведены и видовые корреляты (*дать* и *давать*, соответственно). Причина такого решения осталась не вполне ясной. Значение полового контакта толкуется следующим образом: «О женщине, девушке: предоставлять мужчине возможность вступать с нею в половой контакт; отдаваться». Таким образом мы видим, что и ТСРРЯ не учитывает возможность использования глагола *давать* по отношению к гомосексуальному контакту и по отношению к оральному сексу.

Словарная статья АС дает наиболее детальную информацию о глаголе *дать*, в том числе о рассматриваемых значениях. К сожалению, и она не свободна от неточностей.

Для значения ‘ударить’ в ней выделяются четыре актанта *кто* (А1) *дал кому* (А2) *по чему* (А3) *чем* (А4) и указываются два варианта управления.

При первом варианте А1 выражается именительным падежом, А2 — дательным (*дать прохожему*), А3 — конструкциями с предлогами (*дать*

по физиономии, *дать в морду*, *дать под зад*), А4 — творительным падежом (*дать кулаком <ногой>*). Описание этой конструкции в принципе не вызывает возражений, хотя приведенное в АС толкование «Человек А1 своей частью тела А4 сильно ударил человека А2 по его части тела А3» излишне категорично ограничивает А4 частью тела — *дать* по башке или по шее можно самыми разными предметами. Ср. примеры из НКРЯ:

> Я сказала: «Как щас дам по башке з о н т и к о м!» (Иржи Грошек. Реставрация обеда, 2000)

> Наконец мне это надоело, и я вылил бутылек с чернилами одному на голову, а другому этим п у з ы р ь к о м дал по башке! (Роман Карцев. Малой, Сухой и Писатель, 2000–2001)

> Б а н к о й с о г у р ц а м и вполне можно дать по голове. (Татьяна Устинова. Подруга особого назначения, 2003)

> Ты просишь, чтобы ей кто-то дал по голове п у з ы р ё м с о л ь д о м. (Татьяна Соломатина. Акушер-ХА! Байки, 2009)

Кроме того, из описания можно было бы сделать вывод, что выбор предлога при обозначении места удара произволен, а между тем, как мы уже видели, здесь имеются определенные ограничения: при некоторых существительных возможны оба предлога, *в* и *по* (*дать в морду* и *по морде*, *в ухо* и *по уху*, *в зубы* и *по зубам*), при других выбор предлога жестко определен (*дать в глаз*, *по шее*, *по башке*, *в табло*, *под дых*).

А вот описание второго варианта модели управления содержит путаницу с нумерацией актантов. В нем говорится, что А2 может выражаться винительным (*дать подзатыльник <пощечину>* — одновременно выражает тип и место удара) или родительным падежом (*дать тумаков <тычка>* — выражает тип удара), а А3 — дательным падежом (*дать хулигану*). Но ведь при перечислении актантов глагола *дать* как А2 был обозначен человек, которому наносится удар, а как А3 — часть тела человека А2, по которой наносится удар (по чему бьют)!

И, как и в других словарях, описание значения сексуального контакта в АС ограничивается случаями, когда субъект глагола *дать* — женщина.

Перейдем к субстандартному значению глагола *кончить*. Оно описано в БТС следующим образом: «*без дополн. Жарг.* Испытать оргазм» (глагол *кончить* есть и во втором томе ТСРРЯ, и соответствующее значение описано там сходным образом, хотя толкованием в собственном смысле это описание признать нельзя: «о состоянии оргазма»). Указание на то, что данное значение реализуется в абсолютивном употреблении (без прямого дополнения), в целом совершенно верно, хотя модель управления можно было бы описать более детально. Дело в том, что глагол *кончить* в рассматриваемом значении имеет два типа употребления: в первом акцент делается на оргазме (субъектом может быть и мужчина, и женщина), во втором — на эякуляции (во этом типе употребления субъект всегда мужчина). В первом типе употребления глагол используется без каких бы то

ни было дополнений, во втором используются дополнения, отвечающие на вопрос *куда?* (чаще всего с предлогом *в*). Ср. пример из ТСРРЯ:

> Предохраняться мы перестали 2 месяца назад, но всегда в середине цикла у него находились причины в м е н я не к о н ч и т ь. (Беременность: Планирование беременности // Форум, 2005)

Приведу также несколько примеров из НКРЯ:

> К о н ч и т ь в С в е т к у совершенно не одно и то же, что кончить, когда онанируешь... (Эдуард Лимонов. Подросток Савенко, 1982)

> Многие женщины, боясь забеременеть, умоляют партнеров во время полового акта не «к о н ч а т ь» в н и х, то есть вынимать половой член в момент оргазма, чтобы сперма выливалась на живот, на постель, но лишь бы не во влагалище. (Владимир Шахиджанян. 1001 вопрос про ЭТО, № 1–500, 1999)

> ...помню, однажды на пустыре семилетку трахнул — вот это было самое оно! Я ту козочку до сих пор вспоминаю — так сладко было, когда я душил ее и в н е е к о н ч а л в это время... Даже думал в живых ее оставить, но передумал — она мою рожу ведь видела... (Алексей Грачев. Ярый против видеопиратов, 1999)

> Андрей заскрипел зубами — и к о н ч и л в н е е обильно и сладко. (Алексей Грачев. Ярый-3. Ордер на смерть, 2000)

> ...младший клерк пресс-службы ведущего банка, выгнувшись и коротко всхлипнув, к о н ч и л в растущую в е р с т а л ь щ и ц у модного дизайнерского бюро. Точнее — в одноразовый гигиенический п а к е т и к южноазиатского гондона (Александр Гаррос, Алексей Евдокимов. [Голово]ломка, 2001)

> Девчонки, а вам нравится, когда к о н ч а ю т в р о т? (Женщина + мужчина: Секс (форум), 2004)

> Просто хочу, чтобы ты к о н ч и л в м е н я, и все. (Александр Снегирев. Вера, 2015)

И не вполне ясно, почему в БТС данное значение характеризуется как жаргонное. Представляется, что характеристика ТСРРЯ («сниж.») дает более адекватную стилистическую характеристику глагола *кончить* в рассматриваемом значении.

Субстандартное значение глагола *трахнуть* описано в БТС так: «*кого. Разг.-сниж.* Совершить половой акт». Сходным образом описано и субстандартное значение глагола *трахнуться*: «*с кем. Разг.-сниж.* Совершить половой акт». Из этих описаний совершенно неясно, есть ли между этими двумя глаголами какие-либо различия, кроме различий в модели управления. Для обоих глаголов указаны видовые корреляты, относящиеся не только к субстандартным, но и ко всем значениям

рассматриваемых разговорных глаголов: *трахать* и *трахаться* соответственно.

По поводу описаний БТС уместны некоторые комментарии.

Во-первых, *трахнуть* и *трахнуться* не полностью синонимичны. Субъектом глагола *трахнуть* в данном значении чаще всего бывает мужчина. Примеры, когда субъект — женщина, встречаются, но они чрезвычайно редки по сравнению с многочисленными примерами с субъектом-мужчиной. Для глагола *трахнуться* таких ограничений нет.

Во-вторых, соотношение субстандартных значений со «стандартными» различно для рассматриваемых глаголов. Для глагола *трахнуть* «стандартные» значения вполне частотны. Не требуется обращаться к поисковым системам, чтобы вспомнить примеры из прозы Солженицына:

> Смерть не страшна, пока тебя не *трахнет* (курсив автора романа. — *А. Д.*). Я ничего не боялся, пока не испытал («В круге первом»).

> — Да! — вспомнил Шикин, и лицо его просветлело, и с голоса спала обременительная необходимость вести следствие, и он отодвинул все бумаги. — Пока не забыл. Ты, Егоров, дней десять назад, помнишь, токарный станок перетаскивал? С лестницы в подвал.
>
> — Ну-ну, — сказал Спиридон.
>
> — Так вот, т р а х н у л и вы его где? — ещё на лестнице или уже в коридоре?
>
> — Кого? — удивился Спиридон. — Мы не дрались.
>
> — Станок! — кого!
>
> — Да Бог с вами, гражданин майор, — зачем же станок бить? Что он, кому досадил или что? («В круге первом»).

> — Хорошо, хорошо! — успокаивал Максим. — И телятинку бери. Сейчас компотика твоего т р а х н е м. Паша! Один раз на свете живём — зачем жить плохо? Надо жить хорошо, Паша! («Раковый корпус»).

> Лев Леонидович молча остановился, чуть ноги расставив, чуть избоку к Дёмке, и, развесив длинные руки, правую даже отведя немного, смотрел исподлобья, будто примерялся: а если Дёмку сейчас т р а х н у т ь правой снизу в челюсть — так что́ будет? («Раковый корпус»).

> — Стыдно, — сказал он тихо. — Почему мы спокойны, пока не т р а х н е т нас самих и наших близких? Почему такой человеческий характер? («Раковый корпус»).

Для имперфектива *трахать* эти значения постепенно выходят из употребления и уступают место субстандартным. Это же касается и глагола *трахнуться*. Однако в обоих случаях «стандартные» значения встречаются даже в современных текстах. И, наконец, для глагола *трахаться* субстан-

дартные значения полностью вытеснили «стандартные». В основном корпусе НКРЯ по состоянию на 12 ноября 2020 г. было 392 примера глагола *трахаться*, и все — только на субстандартное значение, один — в переносном употреблении, очевидным образом восходящем к субстандарту:

> Васильич во время встреч всем и постоянно жаловался на вечные неполадки, на проблемы с гарантийным ремонтом и все ждал, когда у него появятся маленькие «святогорики» с темной «москвичевой» родословной — уж слишком много он т р а х а л с я с тестевым подарком. (Елизавета Козырева. Дамская охота, 2001)

Наряду с рассмотренными глаголами среди слов, которые сами по себе с давних пор включались в нормативные словари, поскольку их основные значения вполне соответствуют литературному стандарту (но субстандартные значения игнорировались), можно упомянуть слово *палка*, например, в конструкциях типа *кинуть палку* (соответствующее значение в БТС игнорируется). Приведем несколько примеров из НКРЯ:

> Мы с мужем не виделись 15 дней и он мне пока 3 п а л к и не бросил не отстал... (Женщина + мужчина: Секс (форум), 2004)

> — Как ни приду, накормит вначале, рюмку нальет, а потом я драть ее начинаю, в прошлый раз три п а л к и кинул, п[....] — кипяток... — дышал он мне в ухо, обмирая от ужаса. (Михаил Елизаров. Госпиталь, 2009)

> Нет, говорю, товарищ полковник, по шесть п а л о к в час — это мы не договаривались. Это, говорю, к жене обращайтесь. Она вас, может, за сто баксов и обслужит шестерых. (М. К. Кантор. Диссидент осеннего призыва, 2011)

Ср. каламбурное употребление:

> Науку любви ребята осваивали по надписям на парте, типа: «Любовь — как костер: не кинешь п а л к у — погаснет!» (И. Ю. Стогов. Буги-вуги-Book. Авторский путеводитель по Петербургу, которого больше нет, 2012)

В целом можно сказать, что включение субстандартных слов и особенно субстандартных значений слов в нормативные словари адекватно отражает языковую реальность. Однако их описание в этих словарях хотелось бы видеть более точным.

Источники

Солженицын 2007 — *Солженицын А. И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 1: Рассказы и крохотки. М.: Время, 2007.

Солженицын 2011 — *Солженицын А. И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 2: В круге первом. М.: Время, 2011.

Солженицын 2012 — *Солженицын А. И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 3: Раковый корпус. М.: Время, 2012.

Словари

Буй 1995 — *Буй В.* Русская заветная идиоматика (веселый словарь крылатых выражений) / Под ред. А. Н. Баранова, Д. О. Добровольского. М.: Помовский и партнеры, 1995.

Буй 2005 — *Буй В.* Русская заветная идиоматика (веселый словарь народных выражений) / Под ред. А. Н. Баранова, Д. О. Добровольского. 2-е изд., испр. и доп. М.: Альта-Принт, 2005.

Даль 1903–1911 — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 3-е изд., испр. и знач. доп. / Под ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ: В 4 т. СПб.; М.: Т-во М. О. Вольф, 1903–1911.

Елистратов 1994 — *Елистратов В. С.* Словарь московского арго: Материалы 1980–1994 гг. М.: Рус. словари, 1994.

Ермакова и др. 1999 — *Ермакова О. П., Земская, Е. А., Розина Р. И.* Слова, с которыми все мы встречались: Толковый словарь русского общего жаргона / Под общ. рук. Р. И. Розиной. М.: Азбуковник, 1999.

Еськова 2015 — Орфоэпический словарь русского языка / Под ред. Н. А. Еськовой. М.: АСТ, 2015.

Каленчук и др. 2012 — *Каленчук М. Л., Касаткин Л. Л., Касаткина Р. Ф.* Большой орфоэпический словарь русского языка. Литературное произношение и ударение начала XXI века: норма и её варианты. М.: АСТ-Пресс Книга, 2012.

Квеселевич 2002 — *Квеселевич Д. И.* Русско-английский словарь ненормативной лексики. М.: Астрель; АСТ, 2002.

Квеселевич 2003 — *Квеселевич Д. И.* Толковый словарь ненормативной лексики русского языка. М.: Астрель; АСТ, 2003.

Крысин 2014– — Толковый словарь русской разговорной речи / Отв. ред. Л. П. Крысин. Вып. 1–. М.: Языки славянской культуры; Изд. Дом ЯСК, 2014–.

Кузнецов 2014 — Большой толковый словарь русского языка / Гл. ред. С. А. Кузнецов. [1-е изд.: СПб.: Норинт, 1998]. Авт. ред. 2014 г. URL: http://gramota.ru/slovari/info/bts.

Лопатин, Иванова 2018 — Русский орфографический словарь: Ок. 200 000 слов / Под ред. В. В. Лопатина, О. Е. Ивановой. М.: АСТ-Пресс Школа, 2018.

Ожегов, Шведова 1992 — *Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Толковый словарь русского языка. М.: Азъ Ltd, 1992.

Плуцер-Сарно 2001 — *Плуцер-Сарно А.* Большой словарь мата. Т. 1. СПб.: Лимбург Пресс, 2001.

Плуцер-Сарно 2005 — *Плуцер-Сарно А.* Материалы к словарю русского мата. Т. 2. СПб.; М.: Лимбург Пресс, 2005.

Резниченко 2010 — *Резниченко И. Л.* Словарь ударений русского языка. М.: АСТ-Пресс КНИГА, 2010.

Росси 1991 — *Росси Ж.* Справочник по ГУЛАГу: В 2 ч. М.: Просвет, 1991.

Химик 2004 — *Химик В. В.* Большой словарь русской разговорной экспрессивной речи. СПб.: Норинт, 2004.

Юганов, Юганова 1994 — *Юганов И., Юганова Ф.* Русский жаргон 60^{-x}–90^{-x} годов: Опыт словаря / Под ред. А. Н. Баранова. М.: Помовский и партнеры, 1994.

Rossi 1987 — *Rossi J.* The GULAG handbook: A historical dictionary of Soviet penitentiary institutions and terms related to the forced labour camps / With a pref. by A. Besançon. London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1987.

Литература

Апресян 2014 — *Апресян В. Ю.* Блин // Активный словарь русского языка. Т. 1 / Отв. ред. Ю. Д. Апресян. М.: Языки славян. культуры, 2014. С. 283.

Иомдин 2017 — *Иомдин Б. Л.* Дать // Активный словарь русского языка. Т. 3 / Под общ. рук. Ю. Д. Апресяна; Ред. тома: В. Ю. Апресян, И. В Галактионова, Б. Л. Иомдин. М.; СПб.: Нестор-История, 2017. С. 28–33.

Левин 1998 — *Левин Ю. И.* Избранные труды: Поэтика. Семиотика. М.: Языки рус. культуры, 1998.

Шмелев 1996 — *Шмелев А. Д.* Жизненные установки и дискурсные слова // Aspekteja / Toim. N. Baschmakoff, A. Rosenholm, H. Tommola. Tampere: Tampereen yliopisto, 1996. С. 311–322. (Slavica Tamperensia; 5).

Шмелев 1998 — *Шмелев А. Д.* Слова-паразиты и их роль в построении дискурса // Русский язык в контексте современной культуры: Тез. докл. международ. науч. конф. Екатеринбург, 29–31 октября 1998 г. / Отв. ред. И. Т. Вепрева. Екатеринбург: УрГУ, 1998.

Шмелев 2002 — *Шмелев А.* Зачем околачивают груши // Еженедельный журнал. 2002. № 19. 16 мая. [Архивная копия: https://web.archive.org/web/20041028210405/http://ej.ru/019/life/07lexicon/index.html].

Шмелев 2005 — *Шмелев А. Д.* «Показатели хезитации» в русской устной речи // Язык. Личность. Текст: Сб. ст. к 70-летию Т. М. Николаевой / Отв. ред. В. Н. Топоров. М.: Языки славянских культур, 2005. С. 518–529.

Шмелев 2016 — *Шмелев А. Д.* Языковые запреты в современной России: общественные табу и государственное регулирование // Zeitschrift für Slavische Philologie. Bd. 72. Fasc. 2. 2016. S. 271–288.

Шмелев 2020 — *Шмелев А. Д.* Паремии, используемые в прозе Солженицына, и проблемы их перевода // Шаги / Steps. Т. 6. № 3. 2020. С. 152–169. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2020-6-3-152-169.

Шмелев 2022 — *Шмелев А. Д.* «Неприличные» значения «приличных» слов: лексикографические заметки // Lifetime linguistic inspiration: To Igor Mel'čuk from colleagues and friends for his 90th birthday / Ed. by L. Iomdin, J. Milićević, A. Polguère. Berlin: Peter Lang, 2022. P. 389–402. (Wiener Slawistischer Almanach; Sbd. 101).

Levontina, Shmelev 2007 — *Levontina I., Shmelev A.* False emptiness: Are so-called "parasitical words" really semantically void? // Meaning-Text Theory 2007: Proceedings of the 3rd International Conference on Meaning-Text Theory. Klagenfurt, May 20–24, 2007 / Ed. by K. Gerdes, T. Reuther, L. Wanner. München; Wien: Otto Sagner, 2007. P. 267–276. (Wiener Slawistischer Almanach; Sbd. 69).

References

Apresyan, V. Yu. (2014). Blin ['Pancake'; interjection]. In Yu. D. Apresyan (Ed.). *Aktivnyi slovar' russkogo iazyka* (Vol. 1, p. 283). Iazyki slavianskoi kul'tury. (In Russian).

Iomdin, B. L. (2017). Dat' ['To give']. In Yu. D. Apresyan et al. (Eds.). *Aktivnyi slovar' russkogo iazyka* (Vol. 3, pp. 28–33).

Levin, Iu. I. (1998). *Izbrannye trudy. Poetika. Semiotika* [Selected works. Poetics. Semiotics]. Iazyki russkoi kul'tury. (In Russian).

Levontina, I., & Shmelev, A. (2007): False emptiness: Are so-called "parasitical words" really semantically void? In K. Gerdes, T. Reuther, & L. Wanner (Eds.). *Meaning-Text*

Theory 2007: Proceedings of the 3rd International Conference on Meaning-Text Theory. Klagenfurt, May 20 — 24, 2007 (pp. 267–276). Otto Sagner.

Shmelev, A. D. (1996). Zhiznennye ustanovki i diskursnye slova [Life attitudes and discourse words]. In N. Baschmakoff, A. Rosenholm, & H. Tommola (Eds.). *Aspekteja* (pp. 311–322). Tampereen yliopisto. (In Russian).

Shmelev, A. D. (1998). *Slova-parazity i ikh rol' v postroenii diskursa* [Time fillers and their role in discourse building]. In I. T. Vepreva (Ed.). *Russkii iazyk v kontekste sovremennoi kul'tury: Tezisy dokladov mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii*, Ekaterinburg, 29–31 oktiabria 1998 g. (pp. 151–153). UrGU. (In Russian).

Shmelev, A. D. (2002, May 16). Zachem okolachivaiut grushi [Review of Plutser-Sarno 2001]. *Ezhenedel'nyi zhurnal, 2002*(19). https://web.archive.org/web/20041028210405/http://ej.ru/019/life/07lexicon/index.html. (In Russian).

Shmelev, A. D. (2005). "Pokazateli khezitatsii" v russkoi ustnoi rechi [The markers of hesitation in Russian oral speech]. In V. N. Toporov (Ed.). *Iazyk. Lichnost'. Tekst: Sbornik statei k 70 letiiu T. M. Nikolaevoi* (pp. 518–529). Iazyki slavianskikh kul'tur. (In Russian).

Shmelev, A. D. (2016). Iazykovye zaprety v sovremennoi Rossii: obshchestvennye tabu i gosudarstvennoe regulirovanie [Language prohibition in contemporary Russia: Social taboo and state regulation], *Zeitschrift für Slavische Philologie, 72*(2), 271–288. (In Russian).

Shmelev, A. D. (2020). Paremii, ispol'zuemye v proze Solzhenitsyna, i problemy ikh perevoda [Translating proverbs in Solzhenitsyn's literary work: Problems and solutions]. *Shagi / Steps*, *6*(3), 152–169. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2020-6-3-152-169. (In Russian).

Shmelev, A. D. (2022). "Neprilichnye" znacheniia "prilichnykh" slov: leksikograficheskie zametki [Substandard meanings of standard words: lexicographic notes]. In by L. Iomdin, J. Milićević, & A. Polguère (Eds.). *Lifetime linguistic inspiration: To Igor Mel'čuk from colleagues and friends for his 90th birthday* (pp. 389–402). Peter Lang.

* * *

Информация об авторе

Алексей Дмитриевич Шмелев
доктор филологических наук
главный научный сотрудник,
заведующий отделом культуры
русской речи, Институт русского
языка им. В. В. Виноградова РАН
Россия, 119019, Москва, ул. Волхонка,
д. 18/2
✉ *shmelev.alexei@gmail.com*

Information about the author

Alexei D. Shmelev
Dr. Sci. (Philology)
Main Researcher, Head of Department
of Russian, Linguistic Standards,
V. V. Vinogradov Russian Language
Institute of the Russian Academy
of Sciences
Russia, 110019, Moscow, Volkhonka Str.,
18/2
✉ *shmelev.alexei@gmail.com*

З. И. Минеева

https://orcid.org/0000-0003-4678-3461
✉ *zmineeva@rambler.ru*
Петрозаводский государственный университет
(Россия, Петрозаводск)

Лексический и функциональный субстандарт в лингвистической экспертизе

Аннотация. В статье рассматриваются лексемы литературного языка и субстандарта в аспекте их отношения к речевому акту оскорбления. Автор выступает прежде всего с позиции практика, специалиста по лингвистической экспертизе. Актуальность исследования состоит в востребованности точного и исчерпывающего описания критериев отнесения того или иного слова, словосочетания, предложения к языковым средствам речевого акта оскорбления. Цель работы — определить условия, при которых разные виды субстандартных лексических средств участвуют в речевом акте оскорбления. Используются семантический, стилистический и прагматический методы. Статья основана на материале проведенных автором лингвистических судебных экспертиз. В результате исследования выделяется два вида субстандарта: а) лексический субстандарт, к которому относятся единицы жаргона, просторечия и обсценной лексики; б) функциональный субстандарт, включающий лексику литературного языка, использующуюся при инвективе. Исследование позволило определить условия, при которых обсценная пейоративная лексика с семантикой негативной характеристики человека участвует в речевом акте оскорбления. Делается вывод о том, что имеются условия, при которых лексика литературного языка также участвует в речевом акте оскорбления. Фактор принадлежности лексических средств к лексическому или функциональному субстандарту является определяющим критерием для лингвиста-эксперта при анализе спорного текста.

Ключевые слова: речевой акт оскорбления, семантика, лексический субстандарт, функциональный субстандарт, лингвистическая экспертиза

Для цитирования: *Минеева З. И.* Лексический и функциональный субстандарт в лингвистической экспертизе // Шаги/Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 288–302.

Поступило 22 марта 2024 г.; принято 28 января 2025 г.

© З. И. МИНЕЕВА

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-288-302

Z. I. Mineeva

https://orcid.org/0000-0003-4678-3461
✉ *zmineeva@rambler.ru*
Petrozavodsk State University
(Russia, Petrozavodsk)

Lexical and functional substandard in forensic linguistics

Abstract. The article focuses on the analysis of lexemes of the standard language and sublanguage, including jargon and obscenities, in terms of their connection with the speech act of insult. The author takes primarily the position of a practitioner of linguistic expertise. The relevance of the topic is driven by the demand for the most accurate and exhaustive description of the criteria for attributing a particular word, phrase, sentence to the language units of a speech act of insult. The aim of the research is to define the conditions under which different types of substandard lexical units participate in a speech act of insult. Semantic, stylistic and pragmatic methods are used in the research, as well as cases from the author's practice in the field of forensic linguistics. The results of the study distinguish two types of substandard: a) the lexical substandard, which includes units of jargon, vernacular and obscene vocabulary; b) the functional substandard, including the vocabulary of the literary language used in invective. The analysis made it possible to determine the conditions under which obscene pejorative vocabulary with the negative characteristic of a person participates in a speech act of insult. It is concluded that there are conditions under which the vocabulary of the literary language is also included in the speech act of insult. The factor of lexical units belonging to a lexical or functional substandard is the key criterion for an expert linguist when analyzing a controversial text.

Keywords: speech act of insult, semantics, lexical substandard, functional substandard, forensic linguistics

To cite this article: Mineeva, Z. I. (2025). Lexical and functional substandard in forensic linguistics. *Shagi / Steps*, *11*(1), 288–302. (In Russian).

Received March 22, 2024; accepted January 28, 2025

© Z. I. MINEEVA

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-288-302

Введение

Проблема признания высказывания или текста унижающим честь и достоинство человека, оскорбительным в практике судопроизводства решается с помощью лингвистических экспертиз. Исследователи признают наличие проблем разграничения и четкого определения семантических понятий оскорбления и унижения [Баранов, Ерохина 2020: 21]. При этом неоднозначно трактуется понятие «неприличной формы» высказывания [Жельвис 2000; Бельчиков и др. 2010]; отмечаются неоднозначность и вариативность не только лингвистической, но и юридической терминологии [Батюшкова 2021]. Одним из важнейших принципов экспертного лингвистического анализа спорного текста специалисты называют «принцип разграничения литературного языка и нелитературных подсистем общенародного языка» [Вепрева, Купина 2020: 25], другими словами, стандарта и субстандарта.

Спорные тексты, являющиеся объектом судебной лингвистической экспертизы, включают предложения, словосочетания, отдельные лексемы, принадлежащие к нейтральным и стилистически маркированным единицам литературного языка, а также к субстандартным единицам просторечия, жаргона, диалекта. Семантика и прагматика лексического субстандарта подлежит лингвистическому анализу для определения наличия / отсутствия признаков речевого акта оскорбления. В практике проведения судебных лингвистических экспертиз актуально и важно исследовать корреляцию между принадлежностью лексических единиц к определенной подсистеме языка (просторечию, жаргону, литературному языку) и возможностью участия этих единиц в речевом акте оскорбления. Не менее важно выявление функционального субстандарта, обеспечивающего конструирование речевого акта оскорбления.

Цель исследования — прежде всего с позиции практика определить специфику и выявить условия использования лексических средств литературного языка в речевом акте оскорбления наряду с единицами субстандарта, жаргона, просторечия и обсценной лексики. В качестве материала привлекаются экспертные заключения, тексты судебных лингвистических экспертиз, проведенных автором по постановлению суда или по направлению правоохранительных органов. Демонстрируется работа автора как специалиста по лингвистической экспертизе.

При проведении исследования использовались семантический, стилистический и прагматический методы анализа.

* * *

Единицы субстандартной лексики рассматриваются как конституирующая часть инвективы, употребление которой ведет к нарушению норм общественной морали: «Потенциально оскорбительная» инвективная лексика включает слова и выражения, использование которых в речи нарушает нормы общественной морали» [Бельчиков и др. 2010: 137]. Тем не менее отсутствует строгий последовательный изоморфизм «субстан-

дарт — инвектива, оскорбление, диффамация». К инвективной лексике относятся «как слова жаргонные, диалектные, просторечные, так и слова, относящиеся к литературному языку», в частности зоосемантические метафоры [Там же: 115–116].

При рассмотрении конкретных примеров из практики проведения экспертиз выявляются случаи, когда, с одной стороны, лексический субстандарт (матизмы) эксперт-лингвист квалифицирует как имеющий неприличную форму выражения при отсутствии негативной характеристики лица, адресата высказывания; с другой стороны, когда единицы литературного языка, выполняющие определенные функции, напротив, определяются как лексическое средство в речевом акте оскорбления.

Речевой акт оскорбления (РАО) характеризуется наличием следующих условий: 1) высказывание содержит негативную оценку лица; 2) высказывание направлено на конкретное лицо, адресата речевого акта; 3) высказывание является неприличным по своей форме [Баранов 2011: 540–541].

РАО включает прежде всего лексические средства, характеристика которых отсутствует в нормативных словарях литературного языка, но включена в словари субстандарта [Ефремов 2015]. Значительная доля таких единиц обозначает и характеризует человека [Минеева 2019]. Как любой другой речевой акт, он содержит локуцию (произнесение или написание спорного текста с подлежащими анализу лексемами), иллокуцию (целеполагание автора сообщить негативные сведения о лице) и перлокуцию (тот эффект, который побуждает адресата обратиться в суд).

Исследование лексических средств выявляет их семантику, наличие негативной информации об адресате, негативно-оценочных коннотаций в семантической структуре слова, использование лексем или отдельных лексико-семантических вариантов (ЛСВ), имеющих в лингвистических словарях определенные пометы, наличие которых дает основание эксперту квалифицировать форму выражения негативной информации как неприличную: «...при экспертной оценке публичной коммуникации основанием для признания высказывания неприличным является установление в высказывании ненормативных и / или табуированных элементов; под ненормативными элементами понимаются ЛСВ, имеющие в лингвистических словарях пометы *бран.*, *руг.*, *груб.-прост.* или внесенные в словари бранной лексики, матизмов и обсценизмов; под табуированными элементами понимаются образы телесного низа, экскрементов, полового акта и акта дефекации» [Осадчий 2013: 87].

Адресат воспринимает высказывание как наносящее вред, как вербальное унижение чести и достоинства личности. При РАО негативно-оценочная характеристика наносит ущерб самоуважению; РАО имеет цель подчеркнуть неполноценность, ущербность лица-адресата, его несоответствие выполняемым функциям, положению, статусу.

М. А. Осадчий формулирует и описывает компоненты параметрической общей судебно-лингвистической модели речевого акта оскорбления (в том числе по отношению к представителю власти, участнику судебного

разбирательства, военнослужащему) в ситуации публичной коммуникации. В отличие от общей модели в последнем случае выдвигаются более жесткие критерии, в частности наличие социального статуса объекта характеристики, который осознается автором, и это осознание вербализуется, выражается соответствующими лексическими средствами.

В ситуации открытой публичной коммуникации к унижающим честь и достоинство другого лица относятся высказывания, в которых, помимо уже упоминавшихся лексико-семантических вариантов с соответствующими пометами или содержащихся в специальных словарях субстандартной лексики, «образ другого лица корректируется в худшую сторону за счет статусного понижения относительно говорящего» и «содержатся номинации объекта характеристики по профессии, должности или функции; номинации признаков или действий, напрямую связанных с исполнением служебного или иного долга объектом характеристики» [Осадчий 2013: 102].

Рассмотренные характеристики РАО учитываются при анализе конкретного языкового материала, представленного в том числе в нескольких фрагментах лингвистических экспертиз, что позволяет установить наличие и роль лексического и функционального субстандарта.

Случай первый

В речевом акте оскорбления участвует лексический и функциональный субстандарт.

Рассматриваемый в экспертизе спорный текст (СТ) «Следака пидора повесить!!!» размещен в социальной сети. Автор и адресаты письменного СТ — пользователи интернета; высказывание содержит отрицательные сведения о лице и выражает негативное отношение к объекту речи, следователю.

В данном случае СТ из одного инфинитивного предложения (с глаголом *повесить*) представляет собой директив. Инфинитивные предложения имеют различные модальные значения, здесь это побуждение, как в приказах (*Встать! Найти!*) и призывах к адресатам совершить действие, обозначенное глаголом в форме инфинитива.

Объектом в СТ, имеющем форму призыва, выступает следователь (*следак*), о котором сообщается, что он *пидор*; направленность этой негативной характеристики на конкретное лицо выражается с помощью аппозитива, приложения, несогласованного определения к номинации лица по профессии.

Негативная информация о следователе поддерживается глаголом, семантика которого, релевантная в данной коммуникативной ситуации, — обозначение «плохого» действия. Важно, что автор, пользователь интернета, выбравший глагол *повесить*, выражает свою негативную оценку объекта характеристики — следователя, по отношению к которому может быть применено именно «плохое» действие.

Профессиональный статус, должность объекта негативной характеристики и оценки автор обозначает жаргонным словом:

> **СЛЕДА́К**, -а́, м. *Пренебр.* или *фам. жарг.* Следователь — должностное лицо, производящее служебное следствие [Химик 2004: 564].

> **СЛЕДА́К**, а, *м. Жарг.* Следователь [БАС (26): 165].

Слово *следак* используется в данном случае как средство понижения статуса и выражения негативной оценки пишущего по отношению к объекту речи, следователю, что иллюстрируют и приведенные при данной номинации лексикографические пометы.

Слово *пидор* является грубым и вульгарным, оно не входит в состав лексики литературного языка, образовано усечением от существительного *пидорас* (*педераст* → *пидорас* → *пидор*) и сохраняет его семантику: «**ПИДОР**, -а; *м. Грубо. Вульг.* = Педера́ст» [БТС: 831]. Лексема входит в словари субстандарта, в которых снабжается пометами «жаргонное пренебрежительное» [Мокиенко, Никитина 2000: 434], «презрительное, бранное, вульгарное» [Химик 2004: 437], «грубое просторечное», «ругательство» [ССРГ: 391], «грубо-просторечное» [Квеселевич 2005: 597], а также квалифицируется как обсценное слово [Пачина, Пекарская 2016: 67].

Лексикографические пометы «грубо-просторечное» («грубое просторечное» и т. д.), «вульгарное», «бранное», «ругательство» свидетельствует о том, что анализируемое слово имеет неприличную форму выражения, используется для вербализации интенции автора выразить крайне негативную оценку лица.

> **ПИ́ДОР**; **ПИ́ДАР**; **ПИ́ДЕР**; **ПЕ́ДЕР**, -а, *м. Презр. бран. вульг.* **1.** = ПИДОРА́С (1 зн.). ‹...› (≈ ГОЛУБО́Й и др.). ‹...› **2.** (*в функц. сказ.*) = ПИДОРА́С (2 зн.). — *Могу я чем-то помочь? — вмешался начальник станции. — Убирайся, старый пидор! — раздалось в ответ*. С. Довлатов. Чемодан. *А вон — этот пидор в коричневой куртке скребет тротуар*. Вен. Ерофеев. Москва — Петушки [Химик 2004: 437].

> **ПИ́ДАР**[1], **-а, -ы, -ов.** — *сущ. 2 скл. муж. р. одуш. — презрит. — молод — В сл. нет.* — Педераст. *см. глиноме́с.* — [*ф-шара́ги пи́дары адьни́*] *1991.*

> **ПИ́ДАР**[2], **-а, -ы, -ов.** — *сущ. 2 скл. муж. р. одуш. — груб. — прост. — В сл. нет.* — Ругательство (искажённое «педера́ст»). — [*фсе́-вы пи́дары ё*[.][1]*аныя, б*[..]*ть!*] *1998* [ССРГ: 391].

[1] В связи с законодательным запретом употребления нецензурной лексики в СМИ редакция заменяет в таких словах один или несколько знаков соответствующим числом точек в квадратных скобках. — *Примеч. ред.*

Основная прагматика предложения, адресованного неограниченному количеству интернет-пользователей, состоит в выражении негативной оценки следователя с помощью единиц лексического и функционального субстандарта. Анализируемая фраза однозначно содержит выражение негативной характеристики и оценки адресата, имеет неприличную форму выражения и употребляется с целью выразить презрение к объекту речи, понизить его статус.

Случай второй

В речевом акте используется лексический субстандарт, который не может исследоваться на предмет наличия неприличной формы.

Спорный текст представляет собой высказывание рядового N в ответ на замечание старшего по званию (капитана А): «Кто ты такой, чтобы делать мне замечания? Ты мне никто. Иди на х[..]. Мне пох[..], что ты капитан. Я тебя сейчас ё[.]ну».

Запись СТ осуществлялась участником коммуникативной ситуации с последующей верификацией, которую проводил сотрудник правоохранительных органов. Рядовой N употребил нецензурные выражения, матизмы в адрес капитана, который посчитал себя оскорбленным и обратился в правоохранительные органы.

СТ содержит признаки понижения статуса адресата, следовательно, может рассматриваться как содержащий признаки негативной информации о нем. В ходе анализа установлено, что СТ является не автономным, отдельным самостоятельным высказыванием, а ответной репликой и частью более объемного СТ, точная фиксация которого по форме выражения отсутствует.

Относительно матизмов, фигурирующих в том числе в данном СТ, специалисты по юрислингвистике придерживаются противоположных мнений [Кара-Мурза 2017: 45]. В. А. Ефремов считает, что выражение *иди на х*[..] не входит в речевой акт оскорбления, поскольку не содержит отрицательной оценки адресата, а выражает «нежелание продолжать диалог» [Ефремов 2015: 45]. М. А. Осадчим такие случаи квалифицируются как унижающие честь и достоинство другого лица: «...бранное высказывание, построенное по модели ‘*да пошел ты на...*’ или ‘*иди ты в...*’ ‹...› не сообщают об адресате (“посылаемом”) никакой порочащей информации (сведений о нарушении действующего законодательства, традиций делового оборота и т. п.). Вместе с тем здравый смысл и лингвистические данные однозначно позволяют квалифицировать высказывание “да пошел ты в...” как бранное, унижающее честь и достоинство адресата» [Осадчий 2013: 71].

Несмотря на наличие обсценизмов и матизмов, анализ лексических средств в данном СТ для установления негативной характеристики лица и неприличной формы выражения невозможен, поскольку записанный текст является неполным; наличие отсутствующих частей, лакун подтверждается невербальными действиями, сопровождавшими коммуни-

кацию, и наличием признаков вторичности зафиксированной части СТ, которому предшествовали реплики без точной их фиксации (версии капитана и свидетелей расходятся). Полный текст отсутствует, что не позволяет делать выводы относительно наличия / отсутствия речевого акта оскорбления капитана А в высказывании рядового N.

Из объяснения капитана А, который почувствовал себя оскорбленным и инициировал разбирательство, следует, что он увидел, как открылось окно казармы и рядовой N поставил ведро с водой на подоконник, а затем подошел к нему уже с внешней стороны, где находился капитан, который обратился к рядовому с замечанием («Ты что делаешь, я тут стою, проверку жду, а ты тут с ведром ходишь?») и опрокинул ведро, после чего прозвучало высказывание СТ.

Рядовой N объяснил, что получил от своего командира задание потушить огонь в мусорном контейнере на улице, для этого набрал в казарме ведро воды, поставил ведро на подоконник, чтобы быстро забрать его с улицы и использовать для тушения огня. Выйдя из казармы и подойдя к окну за ведром, он увидел незнакомого военнослужащего, который в грубой форме стал высказывать претензии. Свидетели и рядовой N настаивали на том, что капитан сделал замечание с использованием обсценных лексем.

В данном случае с точки зрения структуры коммуникативной ситуации высказывание рядового N можно расценивать как ответную реплику на неустановленный, не зафиксированный текст; анализируемое ответное бранное высказывние «характеризуется формально-семантической мотивированностью» и имеет «все признаки деривационных отношений» [Осадчий 2013: 88]. В двух репликах диалога, как отмечает М. А. Осадчий, возможно употребление общих бранных элементов (одной и той же бранной лексемы или разных бранных лексем), что позволяет расценивать первое высказывание как стимул, а второе — как реакцию на данный стимул.

Таким образом, анализируемое высказывание рядового N не может быть оценено на предмет приличности / неприличности формы и принадлежности к РАО, несмотря на наличие в СТ лексического субстандарта.

Случай третий

Функциональный субстандарт участвует в речевом акте оскорбления; объектом негативной характеристики, выраженной в неприличной форме, является представитель власти, участник судебного заседания. Далее приводится выдержка из материалов судебного дела.

> Иванова И. И., находясь в здании суда и на улице у входа в здание, в присутствии свидетелей допустила высказывания в адрес прокурора В.: «Ты, тварь такая! Крики тебе?»; «Тварь, сука!»; «Ты, тварь, посадила невиновного! Тварь, знаешь ведь, что не виноват, все равно посадила! Чтоб ты сдохла, чтоб сдохли твои

дети, чтоб сдохли все твои родственники! Тебе все это даром не пройдет, за все поплатитесь!»

Наличие негативной характеристики и оценки лица выявлено в следующих высказываниях: «Ты, тварь такая! ‹...› Тварь, сука! Ты, тварь, посадила невиновного! Тварь...».

1. Спорные высказывания, в которых используется имя существительное *сука* и многократно повторенное существительное *тварь*, содержат негативную характеристику и оценку лица, употребляются в переносных значениях, включающих негативно-оценочные коннотации.

Слово *сука*, выступая негативно-оценочной характеристикой человека, включено в словари литературного языка и субстандарта, имеет лексикографические пометы «грубо» [БТС 2008], «грубо-просторечное» [Грачев 2003], «грубое (бранное)» и «вульгарное» [Химик 2004], «ругательство» [Елистратов 2005].

СУ́КА, -и; *ж.* **1.** Самка домашней собаки или других животных сем. псовых. ‹...› **2.** *Грубо.* О человеке, вызывающем своим поведением гнев, раздражение (обычно женщине) [БТС: 1288].

СУ́КА, -и, *ж.* Руг. с самым широким зн. *Сука мокрохвостая* — о проститутке. ♦ **Сука ты, а не моряк** (или **не матрос**) — шутл. инвектива. **Сука рваная, сука в ботах** — бран. Возможно влияние угол. «сука» — предатель, доносчик, агент милиции, начальник угрозыска, милиционер [Елистратов 2005: 395–396].

СУ́КА *ж*:
2 *груб.-прост.* Потаскуха, **ку́рва**
— Так это ты, **сука**, — сказала дьячиха, подступая к ткачихе, — так это ты, ведьма, напускаешь ему туман и поишь нечистым зельем, чтобы ходил к тебе. *Н. Гоголь*, *Ночь перед Рождеством*
3 *груб.-прост.* Употр. как бранное слово
— Я им, **сукам**, говорил, что нельзя в такой гололед выходить на линию! — кричал водитель упавшего автобуса. *В. Аксёнов, Остров Крым*
— У, **сука!** — неожиданно вырвалось у неё, и она стеганула пролетавшую мимо муху полотенцем. *А. Семячко, Большая охота*
4 *груб.-прост.* Употр. как вводное бранное слово ‹...›
5 *жарг.* Заключённый, сотрудничающий с администрацией; доносчик, предатель [Квеселевич 2005: 825].

СУ́КА, -и; *ж. Груб.* (*бран.*) **1.** *Вульг.* О женщине с грубым акцентированием ее пола. ‹...› *— Эта сука Татьяна только тебя и слушает, пока ты со своими трахаешься...* Э. Гер. Дар слова. *Вы спросите: «Да где ты, Веничка, ее откопал, и откуда она взялась, эта рыжая сука?»* Вен. Ерофеев. Москва — Петушки. ‹...› **2.** *Вульг.* О любом человеке, вызывающем раздражение, гнев (как о подлеце, негодяе, мерзавце). *Если честно, я женщин не очень-то люблю: Ой, женщины — это высокие существа... А ведь такие же суки, как и мужчины»* АиФ 20/00 [Химик 2004: 593].

В уголовном жаргоне *сука* является неспецифицированным по полу обозначением сыщика и охранника: «**СУ́КА**, -и, *м. Угол. Презр*. **1.** Сыщик; милиционер. ‹...› **2.** *Лаг*. Охранник в ИТУ. ‹...› **3.** *также Мол*. Предатель, доносчик, осведомитель» [Мокиенко, Никитина 2000: 574], полицейского и сотрудника правоохранительных органов: «**СУ́КА,** -и, *ж*. 1. Полицейский. 3. Начальник уголовного розыска. 4. Сотрудник правоохранительных органов» [Грачев 2003: 282].

Приведенные дефиниции свидетельствуют о расширении (генерализации) антропоцентрического значения слова и его принадлежности к инвективной лексике.

Слово *тварь* также является негативно-оценочной характеристикой лица, включено в словари литературного языка и субстандарта с пометами «презрительное» [БТС 2008], «грубое», «презрительное» и «бранное» [Химик 2004], «бранное» [Квеселевич 2005].

> **ТВАРЬ**, -и; *ж*. **1.** *Книжн*. Живое существо. *Твари земные. Бессловесные твари* (животные). *Двуногие твари* (о людях). ‹...› **2.** *Презрит*. О подлом, мерзком человеке. *Какая же ты всё-таки т.!* [БТС 2008: 1308].

> **ТВАРЬ** *ж. прост*. **1** Живое существо ‹...› **2** *бран*. Подлый, мерзкий человек.
>
> — Шалава. **Тварь**. Грязная подстилка. Паскуда. Животное. Ничтожество, не смей и думать, скотина, о себе как о человеке, и не смей даже думать что-то обо мне, сволочь! Паршивая **тварь**!» *А. Терехов, Зимний день начала новой жизни* [Квеселевич 2005: 839].

> **ТВАРЬ**, -и, *ж/м. Груб. презр. бран. разг.-сниж*. **1.** О ком-л. как об очень неприятном, ничтожном, подлом человеке. *Я его ненавижу! — закричала Наташа. — Тварь! Педераст проклятый!* А. Саломатов. Синдром Кандинского [Химик 2004: 604].

2. Анализируемые высказывания направлены на конкретное лицо, адресатом является прокурор В. Статус лица говорящим не обозначен, однако речевой акт содержит маркеры профессиональной деятельности, участия В. в судебном разбирательстве и принятии решения («посадить»).

3. Оба слова (*сука*, *тварь*) по наличию специальных лексикографических помет относятся к неприличной (непристойной), грубой лексике, несмотря на фиксацию в толковых словарях литературного языка. Характер лексикографических помет, сопровождающих данные лексемы, позволяет отнести их к функциональному субстандарту, а условия их употребления усиливают степень обсценности, «неприличности».

Известная проблема квалификации языкового средства как имеющего «неприличную форму» неоднократно рассматривалась в научной литературе, посвященной лингвистической экспертизе [Крысин 2008: 262–272, Осадчий 2013: 80–85]. Исследователи признают, что формулировка *неприличная форма* «порождает немало вопросов»: «Понятие непристойности

поддается определению с большим трудом. Особая трудность заключается здесь в том, что это понятие, во-первых, меняется с течением времени, а во-вторых, носит национально-специфический характер» [Жельвис 2000: 197]; одни и те же языковые выражения в различных контекстах речевой ситуации могут оцениваться по-разному: «...самый вульгарный мат можно использовать как комплимент» [Жельвис 2011: 206]. Формулировка *неприличная форма выражения* прежде всего относится к употреблению в речевом акте, реализующем интенцию негативной оценки, не только обсценной, нецензурной, но и вульгарной лексики.

К неприличным, наряду с обсценными, нецензурными словами и устойчивыми оборотами, исследователи относят некоторые метафоры фауны (например, *свинья*, *козёл*) [Бельчиков и др. 2010: 116]. В данную группу зоометафор (зоотропов) входят и использованные в анализируемом речевом акте слова *сука* и *тварь*. Отнесение названий животных в антропоцентрических значениях к функциональному субстандарту созвучно позиции А. С. Пушкина, который в эпиграмме 1829 г. предостерегал от употребления слова *козел* по отношению к человеку, и это предостережение сохраняет актуальность в настоящее время [Минеева 2021: 69].

Специалисты в области лингвистической экспертизы считают, что «наиболее правильным видится словарный подход, основанный на группе наиболее “радикальных” стилистических помет — *бран.*, *руг.*, *груб.-прост.*, маркирующих, в терминологии К. И. Бринева, “жесткие” инвективы, в терминологии А. В. Коряковцева, “собственно оскорбительные” лексемы» [Осадчий 2013: 85].

Анализируемые фразы имеют объектом негативной оценки прокурора как представителя власти и участника судебного заседания, высказывания содержат корректировку его образа в худшую сторону.

Лексемы *сука*, *тварь* снабжаются в словарях теми пометами, которые приводятся при формулировании параметризации речевого акта оскорбления («грубо-просторечное», «бранное», «вульгарное», «грубое», «бранное»), фиксируются словарями ненормативной лексики русского языка и входят в состав инвективной лексики. Лексикографическая помета «грубое» («грубо») используется «для слов, содержащих неадекватно грубую, часто оскорбительную оценку»; «вульг.» (вульгарное) — «для слов, находящихся вне сферы литературного языка, передающих экспрессию циничной оскорбительности и используемых в художественных произведениях как средство шокового воздействия на читателя» [БТС: 16].

Итак, высказывания И. И. Ивановой в адрес прокурора В. имеют неприличную форму выражения, использованные лексемы (*сука*, *тварь*) содержат семантику негативной характеристики адресата с коннотативным оценочным компонентом и употребляются с целью выразить презрение к объекту речи, понизить его статус.

Заключение

Как показало исследование, субстандарт применительно к лингвистической экспертизе представляет собой сложный феномен, включающий два типа субстандарта: лексический и функциональный. К лексическому субстандарту относится прежде всего табуированная обсценная, а также жаргонная и просторечная лексика. Функциональный субстандарт, использующийся в речевых актах оскорбления, включает группы единиц литературного языка, отдельные переносные лексико-семантические варианты, маркированные эмоционально-экспрессивной окраской и обладающие соответствующей прагматикой.

Лингвистическая экспертиза в связи с речевым актом оскорбления, в том числе в ситуации публичной коммуникации, рассматривает высказывания, направленные в адрес сотрудников правоохранительных органов, участников судебного разбирательства, военнослужащих, с использованием различных лексических средств.

Единицы лексического субстандарта включают обсценизмы и матизмы, единицы функционального субстандарта включают эмоционально-экспрессивные ЛСВ слов литературного языка.

Лексический и функциональный субстандарт, использующийся в речевом акте оскорбления, сближает то, что они снабжаются в словарях специальными пометами («бранное», «вульгарное», «грубое просторечное», «ругательство»), фиксируются словарями субстандарта; нередко внутренняя форма таких слов содержит образ полового акта. Данные единицы обладают идентичной прагматикой, используются автором спорного текста с целью сообщения негативной информации о лице, выступающем объектом негативно-оценочной характеристики, с целью понижения его статуса. Проведенный анализ выявил важную роль исследования контекста для заключения о наличии/отсутствии неприличной формы спорного текста.

Словари

БАС — Большой академический словарь русского языка: В 30 т / Гл. ред. А. С. Герд и др. М.; СПб.: Наука, 2004–.

БТС — Новейший большой толковый словарь русского языка / Гл. ред. С. А. Кузнецов. СПб.: Норинт; М.: РИПОЛ классик, 2008.

Грачев 2003 — *Грачев М.А.* Словарь тысячелетнего русского арго. М.: РИПОЛ классик, 2003.

Елистратов 2005 — *Елистратов В. С.* Толковый словарь русского сленга. М.: АСТ-Пресс Книга, 2005.

Квеселевич 2005 — *Квеселевич Д. И.* Толковый словарь ненормативной лексики русского языка. М.: Астрель; АСТ, 2005.

Мокиенко, Никитина 2000 — *Мокиенко В. М., Никитина Т.* Г. Большой словарь русского жаргона. СПб.: Норинт, 2000.

ССРГ — Словарь современного русского города / Под ред. Б. И. Осипова. М.: Рус. словари; Астрель; АСТ; Транзиткнига, 2003.

Химик 2004 — *Химик В. В.* Большой словарь русской разговорной экспрессивной речи. СПб.: Норинт, 2004.

Литература

Баранов 2011 — *Баранов А. Н.* Лингвистическая экспертиза текста. М.: Флинта; Наука, 2011.

Баранов, Ерохина 2020 — *Баранов А. Н., Ерохина Л. А.* Оскорбление и унижение как языковые и правовые феномены // Теория и практика судебной экспертизы. Т. 15. № 1. 2020. С. 20–28. https://doi.org/10.30764/1819-2785-2020-1-20-28.

Батюшкова 2021 — *Батюшкова М. В.* О вариативности законодательных терминов и определений // Вопросы русского языка в юридических делах и процедурах: Междунар. науч.-практ. конф. СПб.: Первый класс, 2021. С. 131–145.

Бельчиков и др. 2010 — *Бельчиков Ю. А., Горбаневский М. В., Жарков И. В.* Методические рекомендации по вопросам лингвистической экспертизы спорных текстов СМИ: Сб. материалов. М.: ИПК «Информкнига», 2010.

Вепрева, Купина 2020 — *Вепрева И. Т., Купина Н. А.* Экспертный лингвистический анализ спорного текста. М.: Флинта; Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2020.

Ефремов 2015 — *Ефремов В. А.* Словари субстандарта в лингвоэкспертной практике // Вестник Новосибирского государственного педагогического университета. 2015. № 2 (24). С. 41–49. URL: https://rusexpert.ru/public/statjy-pdf/Efremov2015.pdf. https://doi.org/10/15293/2226-3365.1502.03.

Жельвис 2000 — *Жельвис В. И.* Слово и дело: юридический аспект сквернословия // Юрислингвистика-2: Русский язык в его естественном и юридическом бытии: Межвуз. сб. науч. тр. / Под ред. Н. Д. Голева. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та. 2000. С. 195–206.

Жельвис 2011 — *Жельвис В. И.* Грубость как регулятор коммуникативного поведения // Бытие в языке: Сб. науч. тр. к 80-летию В. И. Жельвиса / Под ред. Т. Г. Кучиной. Ярославль: Изд-во ЯГПУ, 2011. С. 258–289.

Кара-Мурза 2017 — *Кара-Мурза Е. С.* Регуляторы деятельности лингвиста-эксперта как представителя прикладной науки: «конфликт норм» // Алмазова И. А., Бернер Э., Чернявская В. Е. Наука в общественном диалоге: ценности, коммуникация, организация: Материалы междунар. науч. конф. СПб.: Изд-во Политех. ун-та, 2017. С. 90–92.

Крысин 2008 — *Крысин Л. П.* Слово в современных текстах и словарях: Очерки о русской лексике и лексикографии. М.: Знак, 2008.

Минеева 2019 — *Минеева З. И.* Номинации человека в лингвистической экспертизе // Русский язык: исторические судьбы и современность: VI Междунар. конгресс исследователей русского языка (Москва, филол. ф-т МГУ им. М. В. Ломоносова, 20–23 марта 2019 г.): Тр. и материалы / Под общ. ред. М. Л. Ремнёвой, О. В. Кукушкиной. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2019. С. 328–329.

Минеева 2021 — *Минеева З. И.* Прагматический потенциал зоотропов у А. С. Пушкина // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. Т. 43. № 1. 2021. С. 63–71. https://doi.org/10.15393/uchz.art.2021.564.

Осадчий 2013 — *Осадчий М. А.* Русский язык на грани права: Функционирование современного русского языка в условиях правовой регламентации речи. М.: Кн. дом «ЛИБРОКОМ», 2013.

Пачина, Пекарская 2016 — *Пачина А. Н., Пекарская И. В.* Репрезентация феномена «оскорбление словом» в медиатекстах: количественный, семантический и праг-

матический аспекты (на материалах СМИ, представленных в Национальном корпусе русского языка) // Язык и культура. 2016. № 2 (34). С. 57–76. https://doi.org/10.17223/19996195/34/5.

References

Baranov, A. N. (2011). *Lingvisticheskaia ekspertiza teksta* [Linguistic examination of the text]. Flinta; Nauka. (In Russian).

Baranov, A. N., & Erokhina, L. A. (2020). Oskorblenie i unizhenie kak iazykovye i pravovye fenomeny [Insult and humiliation as language and law phenomena]. *Teoriia i praktika sudebnoi ekspertizy, 15*(1), 20–28. https://doi.org/10.30764/1819-2785-2020-1-20-28. (In Russian).

Batiushkova, M. V. (2021). O variativnosti zakonodatel'nykh terminov i opredelenii [On the variability of legislative terms and definitions]. In *Voprosy russkogo iazyka v iuridicheskikh delakh i protsedurakh. Mezhdunarodnaia nauchno-prakticheskaia konferentsiia* (pp. 131–145). Pervyi klass. (In Russian).

Bel'chikov, Iu. A., Gorbanevskii, M. V., & Zharkov, I. V. (2010). *Metodicheskie rekomendatsii po voprosam lingvisticheskoi ekspertizy spornykh tekstov SMI: Sbornik materialov* [Methodological recommendations on linguistic examination of controversial media texts: Collection of materials]. IPK "Informkniga". (In Russian).

Efremov, V. A. (2015). Slovari substandarta v lingvoekspertnoi praktike [Dictionaries of substandard language in lingvo expert practice]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta, 2015*(2, no. 24), 41–49. https://rusexpert.ru/public/statjy-pdf/Efremov2015.pdf. https://doi.org/10/15293/2226-3365.1502.03. (In Russian).

Kara-Murza, E. S. (2017). Reguliatory deiatel'nosti lingvista-eksperta kak predstavitelia prikladnoi nauki: "konflikt norm" [Regulators of the activities of an expert linguist as a representative of applied science: "conflict of norms"]. In I. A. Almazova, E. Berner, & V. E. Cherniavskaia [Eds.]. *Nauka v obshchestvennom dialoge: tsennosti, kommunikatsiia, organizatsiia: Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* (pp. 90–92). Izdatel'stvo Politekhnicheskogo universiteta. (In Russian).

Krysin, L. P. (2008). *Slovo v sovremennykh tekstakh i slovariakh: Ocherki o russkoi leksike i leksikografii* [The word in modern texts and dictionaries: Essays on Russian vocabulary and lexicography]. Znak. (In Russian).

Mineeva, Z. I. (2019). Nominatsii cheloveka v lingvisticheskoi ekspertize [Human nominations in linguistic expertise]. In M. L. Remneva, & O. V. Kukushkina (Eds.). *Russkii iazyk: istoricheskie sud'by i sovremennost': VI Mezhdunarodnyi kongress issledovatelei russkogo iazyka (Moskva, filologicheskii fakul'tet MGU im. M. V. Lomonosova, 20–23 marta 2019 g.): Trudy i materialy* (pp. 328–329). Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. (In Russian).

Mineeva, Z. I. (2021). Pragmaticheskii potentsial zootropov u A. S. Pushkina [Pragmatic potential of zootropes in works by Alexander Pushkin]. *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta, 43*(1), 63–71. https://doi.org/10.15393/uchz.art.2021.564. (In Russian).

Osadchii, M. A. (2013). *Russkii iazyk na grani prava: Funktsionirovanie sovremennogo russkogo iazyka v usloviiakh pravovoi reglamentatsii rechi* [The Russian language is on the verge of law: The functioning of the modern Russian language in the conditions of legal regulation of speech]. Knizhnyi dom "LIBROKOM". (In Russian).

Pachina, A. N., & Pekarskaia, I. V. (2016). Reprezentatsiia fenomena "oskorblenie slovom" v mediatekstakh: kolichestvennyi, semanticheskii i pragmaticheskii aspekty (na materialakh SMI, predstavlennykh v Natsional'nom korpuse russkogo iazyka) [Representation of the phenomenon "verbal insult" in media texts: Quantitative, semantic and pragmatic aspects (on materials of the media represented in the National Case Russian Language)].

Iazyk i kul'tura. 2016(2, no. 34), 57–76. https://doi.org/10.17223/19996195/34/5. (In Russian).

Vepreva, I. T., & Kupina, N. A. (2020). *Ekspertnyi lingvisticheskii analiz spornogo teksta* [Expert linguistic analysis of a controversial text]. Flinta; Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta. (In Russian).

Zhel'vis, V. I. (2000). Slovo i delo: iuridicheskii aspekt skvernosloviia [Word and deed: the legal aspect of profanity]. In N. D. Golev (Ed.). *Iurislingvistika-2: Russkii iazyk v ego estestvennom i iuridicheskom bytii: Mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov* (pp. 195–206). Izd-vo Alt. un-ta. (In Russian).

Zhel'vis, V. I. (2011). Grubost' kak reguliator kommunikativnogo povedeniia [Rudeness as a regulator of communicative behavior], In T. G. Kuchina (Ed.). *Bytie v iazyke: Sbornik nauchnykh trudov k 80-letiiu V. I. Zhel'visa* (pp. 258–289). Izdatel'stvo IaGPU. (In Russian).

Информация об авторе

Зоя Ивановна Минеева
доктор филологических наук
доцент, профессор, кафедра русского языка, Петрозаводский государственный университет
Россия, 185910, Петрозаводск, пр-т Ленина, д. 33
✉ *zmineeva@rambler.ru*

Information about the author

Zoya Ivanovna Mineeva
Dr. Sci. (Philology)
Associate Professor, Professor, Russian Language Department, Petrozavodsk State University
Russia, 185910, Petrozavodsk, Prospekt Lenina, 33
✉ *zmineeva@rambler.ru*

Б. Ю. Норман

https://orcid.org/0000-0001-8520-5387
✉ *boris.norman@gmail.com*
Независимый исследователь
(Республика Беларусь, Минск)

К поэтике телесного низа (литературное наследство Фаины Раневской)

Аннотация. Фаина Раневская (1896–1984) — известная русская комедийная и драматическая актриса, многие высказывания которой со временем стали афоризмами. В статье на основе документальных источников анализируются особенности речи Фаины Раневской, в том числе ее склонность к обсценной лексике (названиям телесного низа, скатологической теме). Приводится большой иллюстративный материал. Это диалогические реплики, произнесенные в театральной среде (нередко в качестве своего рода защитной реакции), высказывания, содержащие мизантропическую оценку окружающей действительности (зафиксированные в сохранившихся письмах и записях Раневской), критические рефлексии актрисы над собственной жизнью и творчеством и т. п. Использованная здесь обсценная лексика сводится к нескольким основным темам. В частности, речь идет о публичном употреблении русского слова *жопа*. В качестве фона привлекаются факты, позволяющие говорить об отношении к данной тематике в русском обществе XIX–XX вв. Кроме стремления эпатировать окружающих, причиной такого речевого поведения Ф. Г. Раневской могут быть возраст, состояние здоровья, неудовлетворенность личной жизнью, отношение к искусственной языковой норме и прочим социальным обстоятельствам и т. д. Характеризуется отношение актрисы к ее современникам, в первую очередь коллегам по театру (Ю. А. Завадскому, И. А. Пырьеву, Н. П. Охлопкову, В. П. Марецкой, П. Л. Вульф и др.). Делается попытка обрисовать сложный психотип личности. С этой целью делается экскурс в область практической психиатрии. Вывод: описанный случай не исключает вероятности синдрома диссоциативного расстройства идентичности, находящего свое отражение в речи.

Ключевые слова: Фаина Раневская, литературное наследство, афоризмы, обсценная лексика, скатологическая тематика, психотип, диссоциативное расстройство идентичности

Для цитирования: *Норман Б. Ю.* К поэтике телесного низа (литературное наследство Фаины Раневской) // Шаги/Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 303–315.

Поступило 22 марта 2024 г.; принято 21 января 2025 г.

© Б. Ю. НОРМАН

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-303-315

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 1. 2025
Articles

B. Ju. Norman

https://orcid.org/0000-0001-8520-5387
✉ *boris.norman@gmail.com*

Independent Researcher
(Republic of Belarus, Minsk)

Towards a poetics of the lower body (Faina Ranevskaya's literary heritage)

Abstract. Faina Ranevskaya (1896–1984) was a famous Russian comedic and dramatic actress, many of whose utterances eventually became aphorisms. The article, based on documentary sources, analyzes the peculiarities of Faina Ranevskaya's speech, in particular, her penchant for obscene vocabulary (names of the lower body, scatological themes). A large amount of illustrative material is provided. These are dialogical remarks spoken in a theatrical environment (often as a kind of defensive reaction), statements containing a misanthropic assessment of the surrounding reality (recorded in Ranevskaya's surviving letters and notes), critical reflections regarding her own life and work, etc. The obscene language used here boils down to a few main themes. In particular, the public use of the Russian word *zhopa* ('ass') is discussed. Facts are used as a background to discuss attitudes towards this topic in Russian society of the 19th–20th centuries. In addition to a desire to shock others, the reason for such speech behavior may have been age, health, dissatisfaction with personal life, psychological feeling of inferiority, attitude towards a rigid (artificial) literary norm and other social circumstances, etc. The attitude of the actress towards her contemporaries, primarily her theater colleagues (Yu. A. Zavadsky, I. A. Pyryev, N. P. Okhlopkov, V. P. Maretskaya, P. L. Wulf and other), is characterized. An attempt to describe a complex personality psychotype is made. For this purpose, an excursion into the field of practical psychiatry is undertaken. The conclusion lets us admit the possibility of dissociative identity disorder syndrome, which is reflected in speech.

Keywords: Faina Ranevskaya, literary heritage, aphorisms, obscene vocabulary, scatological themes, psychotype, dissociative identity disorder

To cite this article: Norman, B. Ju. (2025). Towards a poetics of the lower body (Faina Ranevskaya's literary heritage). *Shagi / Steps*, *11*(1), 303–315. (In Russian).

Received March 22, 2024; accepted January 21, 2025

© B. Ju. NORMAN

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-303-315

Известная русская актриса театра и кино Фаина Раневская (1896–1984) не оставила полноценных мемуаров. Как она сама признавалась, она пробовала их писать, но затем уничтожила написанное. Впрочем, какая-то часть аутентичных записок и писем актрисы сохранилась. Сохранились также в большом количестве (по устным воспоминаниям современников) ее высказывания по разным поводам. Многие из этих высказываний афористичны, содержат глубокий смысл и обладают художественной ценностью. Как известно, актриса была резка на язык, особенно по отношению к своим коллегам-современникам, поэтому некоторые ее остроты выглядят обидно и даже желчно. И хотя она старалась удерживаться в рамках литературной нормы, тексты обнаруживают ее интерес к тематике телесного низа. Речь, очевидно, идет не просто об употреблении той или иной ненормированной (или «не вполне нормированной») лексики, но об определенной системе жизненных ценностей и об определенном психотипе.

Мы проанализировали с этой точки зрения издание высказываний актрисы «Анекдоты и тосты от Раневской» [Бекичева 2016]. Хотя тостов тут, вопреки названию, никаких нет, а анекдотами некоторые фразы можно признать с большой натяжкой, тем не менее это наиболее полное собрание доставшихся нам текстов, а вопрос об их аутентичности оставим на совести составителя. Дополнительно в качестве объекта исследования нами привлекались фрагментарные записки, эссе и письма Раневской [Щеглов 2007]. В целом данный корпус текстов дает основания для наблюдений и выводов, касающихся уникального соотношения картины реального мира с миром вербальным, представленным в идиолекте актрисы.

Особое внимание к культуре телесного низа, свойственное литературе эпохи Возрождения (Дж. Бокаччо, Дж. Чосер, Ф. Рабле), было глубоко разъяснено М. М. Бахтиным в его монографии о Рабле. У Бахтина это — неотъемлемая часть «второй жизни» народа, праздничного карнавала, с которым имеет дело «гротескный реализм» [Бахтин 1990: 25–27]. В нашем случае мы понимаем телесно-материальный низ у́же, «топографичнее»: это табуированная сфера человеческой физиологии и психологии — все, что связано с функциями выделения и размножения. Изгоняемая из официальной литературы, культура телесного низа чрезвычайно популярна в фольклоре, она же является определяющей в устных текстах субстандарта. В силу ряда причин (прежде всего именно из-за своей табуированности) она обладает особой эстетической маркированностью.

Для высказываний Раневской особенно характерно пристрастие к тематике, которую называют скатологической, но можно было бы проще назвать «анально-фекальной». Это все, что связано с седалищем, выделительной функцией (дефекацией) и сопровождающими обстоятельствами. Всего на протяжении книги «Анекдоты и тосты» [Бекичева 2016] нам встретилось 23 употребления слова *жопа* (+ 5 *задница*, *зад*), 14 употреблений слова *говно* (+ 2 *дерьмо*). Показательны и другие слоты, образующие этот фрейм: *гадить / нагадить* — 6, *сортир*, *туалет*, *клозет*, *унитаз*, *кана-*

лизация — 10, *моча*, *ссать / поссать* — 4, *геморрой* — 3, *понос*, *расстройство желудка*, *касторка*, *навалить кучу* — 6 и т. д. Менее явно, но та же лексическая группа представлена в записках и письмах, собранных Д. М. Щегловым [2007]: здесь также встречаются *жопа*, *дерьмо*, *сортир*, *клозет* и т. д.

Любопытно, что иная лексика, относящаяся к сфере «телесного низа», в частности названия половых органов, видов сексуальных отношений и т. п., у Раневской практически не встречается. Актриса зацикливается на одной указанной подтеме. Возникает естественный вопрос о психологической и эстетической мотивировке такого несколько неожиданного уклона в авторских афористике и эссеистике.

Конечно, первая и важнейшая из причин — это желание эпатировать собеседника, ошеломить его стилистическим эффектом. Публичный дискурс (разговоры с театральными коллегами, интервью журналистам и т. п.) никак не предполагает переключения на иной — субстандартный — языковой код. Вводя ненормативную лексику в такой дискурс, говорящий демонстративно нарушает правила общественного приличия. Одна из историй, приводимых в сборнике анекдотов и тостов, — о том, как группа пионеров пришла поприветствовать актрису к ней домой, а та, страдая головной болью и утомленная длинными речами, произнесла: «Пионэры, идите в жопу!» [Бекичева 2016: 205].

Можно себе представить, какой шок испытали благовоспитанные дети, а особенно сопровождавшая пионеров учительница. Раневская же предвидела этот эффект — она к нему, собственно, и стремилась...

Процитируем другую историю.

> Раневская постоянно опаздывала на репетиции. Наконец, у Завадского лопнуло терпение и он попросил актеров не замечать актрису, когда она в очередной раз опоздает.
>
> Вбежав в репетиционный зал, Раневская поприветствовала коллег:
>
> — Здравствуйте.
>
> Молчание.
>
> — Здравствуйте, — повторила Фаина Георгиевна громче, но ответа не услышала.
>
> — Здравствуйте.
>
> Ноль внимания.
>
> — Ах нет никого? Тогда пойду поссу [Бекичева 2016: 46].

Еще один случай, приведенный в предисловии к сборнику Д. М. Щеглова.

> Почти полвека проработала Раневская в московских театрах. Шесть лет —– в Театре Советской Армии, столько же — у Охлопкова, восемь — у Равенских в Театре им. Пушкина. В начале шестидесятых во время репетиции в этом театре ей сделали замечание: «Фаина Георгиевна, говорите четче, у вас как будто что-то во рту». Напросились. «А вы разве не знаете, что у меня полон рот говна?» И вскоре ушла [Щеглов 2007: 4].

Эпатаж — дешевый, но верный способ создания коммуникативного, этического и эстетического напряжения. Говорящий заостряет внимание к своей личности, демонстрируя на публику имидж «человека без предрассудков» [Химик 2000: 204]. Предметом (собственно — инструментом) эпатажа может быть обнаженное тело, особенно некоторые его части, физиологические процессы, психические девиации, инцест, насилие, терроризм, наркомания, смерть и т. д. Каждая цивилизация и — у́же — культура сама решает, что подлежит табуированию и что, соответственно, может быть сознательно использовано художником, желающим фраппировать публику. Все эти явления, воплощенные в субстандартную лексику, заслуживают внимания лингвиста.

В русском фольклоре лексика телесного низа не выглядит инородной (вспомним хотя бы «Русские заветные сказки» А. Н. Афанасьева). В пушкинскую эпоху, в период становления литературной нормы, использование ненормативной лексики воспринимается как провокация и вызов (тексты Ивана Баркова и его последователей). В советское время литературный эпатаж, отражающий девиантное и антиобщественное поведение, был прямо нацелен на скандал и конфликт с властью (Эдуард Лимонов, Владимир Сорокин, Юз Алешковский и др.). Но в устной речи запреты на использование лексики телесного низа почти не действовали.

Второе возможное основание указанных особенностей текстов Фаины Раневской — лингвистическое: это неудовлетворенность чопорной и жеманной литературной нормой, неприятие ее искусственных запретов и лакун. В том числе актриса испытывала досаду или обиду за отсутствие (или непризнание) в русском литературном языке нейтрального слова, обозначающего ягодицы —– естественную и необходимую часть человеческого тела (вместе с ее функциями). Уместно вспомнить здесь популярный детский анекдот, отражающий это противоречие:

> Училка: — Вовочка, эта какая часть тела человека? (показывает на плакате).
> Вовочка: — Жопа.
> Училка: — Нет такого слова!!! (возмущенно).
> Вовочка: — Ну как это?! Жопа есть, а слова нет?! [Анекдоты б. д.].

Кстати, выражение *Жопа есть, а слова нет* стало мемом, особенно после того, как лет десять тому назад в интернете появилась «Песенка про жопу», исполняемая детским голосом. А в основе ее лежала, очевидно, песенка «Маленькая детка», возможно, сочиненная бардом Борисом Подберезиным не позже 2007 г.: там эта запретная часть тела именовалась *попа* (благодарю за подсказку Марию Ахметову).

В русской литературе XIX в. слово *жопа* было полулегальным — конечно, «не для дам», но в своем — семейном или приятельском — кругу оно было весьма распространено. Поэт и гусар Денис Давыдов, прославивший себя во время Отечественной войны 1812 г., писал в «Гусарской исповеди»:

Где спесь да подлости, вельможа да холоп,
Где заслоняют нам вихрь танца эполеты,
Где под подушками потеет столько жоп,
Где столько пуз затянуто в корсеты!
[Давыдов 1987: 115]

И все же долгое время лексема *жопа* (как и многие другие из упомянутых ранее) находилось «за пределами русских словарей» и не допускалось в публичный обиход. Вместо него предлагались эвфемизмы: *ягодицы*, *пятая точка*, *место пониже спины*, *мягкое место*, *одно место* и т. п. Только с эпохой перестройки это слово заняло свое полноправное место в солидных лексикографических изданиях. Причем в «Большом толковом словаре» под редакцией С. А. Кузнецова фиксируется только два значения этой лексемы: «*Грубо.* **1.** Часть тела человека ниже спины; ягодицы. ‹...› **2.** *Бранно*. Скверный, отвратительный человек» [Кузнецов 1998: 308]. Другие словари фиксируют еще третье значение: «Задний проход, анальное отверстие» [Крысин 2014: 563]. А в «Словаре разговорной речи» В. В. Химика, кроме указанных, приводится еще толкование «О чем-л. отрицательном, неблагополучном (неприятность, неудача, казус)» [Химик 2004: 184]. Понятно, что детабуизация данного слова связана с общим расшатыванием стилистических канонов русского языка. При этом Ф. Г. Раневская использует данную лексему во всех упомянутых значениях, в том числе метафорических и метонимических.

Сама Раневская объясняла это так:

> Слово «жопа» нужно внести во все словари. Очень емкое, назвал так кого-нибудь, и не нужно долго объяснять, как ты к нему относишься [Бекичева 2016: 220].

И еще:

> Балерина, сморщив носик:
> — Фаина Георгиевна, ну что вы все «жопа» да «жопа»...
> — А как надо?
> — Сказали бы «пятая точка»...
> — Это у вас, милочка, точка, а у меня жопа [Бекичева 2016: 74].

> Вторая половинка есть у мозга, жопы и таблетки. А я изначально целая [Там же: 81].

> — Фаина Георгиевна, вы обещали прекратить говорить непристойное слово «жопа», но обещание не сдержали.
> — Обстоятельства не позволили.
> — Какие?
> — Жоп вокруг слишком много [Там же: 218].

> В театре на общем собрании труппы актеры обсуждали коллегу Геннадия Бортникова, обвиняемого в гомосексуализме.

> — Это растление молодежи, это преступление! — заявил один из актеров.
>
> — Боже мой, несчастная страна, где человек не может распорядиться своей жопой, — вздохнула Фаина Георгиевна... [Там же: 246–247].

Подцензурность и жеманность советской лексикографии были притчей во языцех. Не случайно уже в постсоветскую эпоху слово *жопа* попало и в «Словарь модных слов» В. И. Новикова с таким комментарием: «Слово многозначное и многострадальное. Трудно даже сказать, сколько веков томилось оно в заточении. Всего лишь двенадцать лет назад оно получило в нашей стране права гражданства, когда в реформированном издании словаря С. И. Ожегова (соавтором которого стала Н. Ю. Шведова) появились ошеломляющие строки...» [Новиков 2005: 47].

Вообще же нужно сказать, что *жопа* было самым «невинным» из тех слов, с которых был снято клеймо «непечатности» в 1988–1991 гг. (история легализации мата и сопровождающих его обсценизмов в русской литературе заслуживает отдельного внимания — см.: [Зорин 1996: 131–136]).

Добавим, что в сборнике Д. М. Щеглова среди оригинальных высказываний Раневской приводятся и фрагменты текстов, принадлежащих другим деятелям культуры, но очевидно, что актрису привлекает в них именно использование обсценизмов — потому она их и воспроизводит, цитирует:

> «У души нет жопы, она высраться не может» — это сказал мне Чагин со слов Горького о Шаляпине, которому сунули валерьянку, когда он волновался перед выходом на сцену. Он рассказал о деловом визите к Горькому. Покончив с делами, Г. пригласил Чагина к обеду. Столовая была полна народу. Горький наклонился к Чагину и сказал ему на ухо: «Двадцать жоп кормлю!» [Щеглов 2007: 146–147].

Непристойная лексика иной тематики используется актрисой весьма ограниченно, например:

> Нянька общалась с водой только в крестной купели. Но колоритна. ‹...› Сегодня выдавала фольклор. ‹...› Пошла в лес с корзиной, а там хлеб, и милиционер спрашивает: «Что это у тебя в корзинке, бабушка?» А я говорю: «Голова овечья, да п... человечья». А он хотел меня в милицию загнать. А я сказала: «Некогда мне, на электричку опаздываю» [Щеглов 2007: 148–149].

> Потом я засыпаю, и мне снится Пушкин. Он идет с тростью по Тверскому бульвару. Я бегу к нему, кричу. Он остановился, посмотрел, поклонился и сказал: «Оставь меня в покое, старая б[....][1]! Как ты надоела мне со своей любовью» [Там же: 184].

[1] Замена в обсценном слове буквы точкой в квадратных скобках осуществлена редакцией. — *Примеч. ред.*

Наконец, в качестве третьей — психологической — составляющей языковой личности Фаины Раневской можно назвать стремление компенсировать некоторое чувство неполноценности. К расцвету своей карьеры Раневская добилась всенародной популярности, работала в ведущих театрах, получила звание Народной артистки СССР, лечилась в Кремлевской больнице (которую, впрочем, охарактеризовала как «кошмар со всеми удобствами»)... Однако при всем внешнем благополучии артистка постоянно чувствовала несвободу, была недовольна своим внешним видом и состоянием здоровья, считала, что ее недооценивают, не дают достойных ролей, жаловалась на невнимание к себе и одиночество и т. п. — типичный случай ипохондрии и мизантропии.

> Когда увидела кусок отснятого материала — упала со стула. Представьте гигантскую лиловую жопу, посреди которой торчит мой нос! [Щеглов 2007: 141].

> Страшно грустна моя жизнь. А вы хотите, чтобы я воткнула в жопу куст сирени и делала перед вами стриптиз [Бекичева 2016: 119].

> — Вы знаете, милочка, что такое говно? Так оно по сравнению с моей жизнью — повидло! [Там же].

> – Как жизнь, Фаина Георгиевна?
> — Я вам еще в прошлом году говорила, что говно. Но тогда это был марципанчик [Там же].

Депрессивные ламентации, вплоть до эсхатологических прогнозов — постоянное свойство обследованных нами текстов. Правда, в «Анекдотах и тостах» такие примеры разбавлены лирическими и философскими отступлениями, зато в собрании [Щеглов 2007] они представлены в концентрированном и навязчивом виде. Приведем некоторые из них, указывая в скобках только страницу последнего издания:

> Скверно все, ненужно (88); Сейчас я ползаю в луже грязной, смрадной (92); В театре Завадского заживо гнию (9); Тоска, смертная тоска! (115); Живу, мучаюсь, как в аду (115); Все мешает работе (124); На меня вылили помойное ведро (131); Какая смертная тоска! (149); Тошно мне (162); Мерзко! (165); И такая печаль, такая печаль (172); Мне все чужое. Люди чужие (177); Одиноко. Смертная тоска (191); Смертное одиночество (194); Тоскливо, нет болезни мучительнее тоски (195); Тоска, тоска, я в отчаянии, такое одиночество (198).

Мизантропия и социопатия актрисы проявляются в постоянных конфликтогенных выпадах. В обоих обследованных нами сборниках сквозит неприязнь и даже ненависть Раневской к Надежде Мандельштам («крокодилице» и «чудовищу»), Татьяне Тэсс, Ю. А. Завадскому, И. А. Пырьеву, к многочисленным коллегам по актерскому цеху. Приведем несколько характерных цитат.

> Есть люди, хорошо знающие, «что к чему». В искусстве эти люди сейчас мне представляются бандитами, подбирающими ключи. Такой «вождь с отмычкой» сейчас Охлопков [Щеглов 2007: 92].

> Театр — невыносимая пошлость во главе с Завадским [Там же: 162].

> Должна же я хоть на старости лет узнать, что эта сука Верка Марецкая говорит обо мне на партсобраниях [Бекичева 2016: 98].

> После очень скучного выступления:
> — Сорок минут кряхтел, а говна-то всего кучка. Больше выдавить никак не смог [Там же: 301].

Но характерно, что объектом пессимистических и злоязычных оценок Раневской становятся также ее собственные поведение и деятельность:

> Одежду ношу старую, всегда неудачную. Урод я [Бекичева 2016: 55].

> — Фаина Георгиевна, а вы в кого-нибудь влюблены?
> Сказать, что в Качалова или в Станиславского, которых давно нет на свете, сочтут чокнутой. А потому Раневская ответила:
> — В себя. Хоть и говно, зато знакомое с детства [Там же: 59].

> В мои годы один может быть любовник — домашний клозет [Там же: 125].

> Старость — это время, когда свечи на именинном пироге обходятся дороже самого пирога, а половина мочи идет на анализы [Там же: 137].

Мысли о старости перекликаются с попытками самооценки, с желанием подвести итоги творческой деятельности:

> Я шла домой и думала: ... [sic!] что сделала я за 30 лет? Что сделала такого, за что мне не было бы стыдно перед своей совестью? Ничего. У меня был талант, и ум, и сердце. Где все это? [Щеглов 2007: 49].

> Играю ужасно, постыдно, плохо, грубо. Роль грубая, плохая и примитивная, как ситцевая баба для чайника. За что мне это? Роли не знаю и не хочу знать [Там же: 120].

> Иногда репетирую лучше, иногда хуже, но хорошо — никогда. После спектакля мучаюсь тем, что хорошо не играю [Там же: 160].

Можно было бы попытаться объяснить эти пессимизм и злоязычие объективными причинами — старостью и состоянием здоровья и находить тем самым еще одно — медицинское основание указанным особен-

ностям словесного мира актрисы. Однако еще И. И. Мечников показал, что между болезненным состоянием и пессимистическим отношением к жизни, ипохондрией, нет прямой связи, а с возрастом, наоборот, оптимистическое «чувство жизни» должно возрастать [Мечников 1964: 231–235].

И, что любопытно, к писателям, драматургам старшего поколения Фаина Раневская относилась с неизменным пиететом и любовью. В собрании Д. М. Щеглова есть множество признательных и восхищенных слов, обращенных к классикам. Самыми восторженными эпитетами награждаются А. С. Пушкин, Л. Н. Толстой, Н. С Лесков, А. А. Ахматова (с которой Раневская была близко знакома), Тэффи, К. А. Тренев, Б. Л. Пастернак, И. Э. Бабель, М. А. Волошин, М. И. Цветаева, Б. Шоу...

Чрезвычайно уважительно относилась Раневская и к старшему поколению режиссеров и актеров. Это К. С. Станиславский, А. Я. Таиров, А. Г. Коонен, П. В. Самойлов, О. О. Садовская, балерина Е. В. Гельцер, особенно же Павла Леонтьевна Вульф, которую, судя по запискам, она просто обожествляла. Из современников актриса ценила М. И. Ромма, И. П. Яунзем, из младшего поколения похвалы удостаивались М. М. Неелова, Е. А. Камбурова, И. М. Чурикова и др. «Я не имею права жаловаться — мне везло на людей», — читаем мы и такое признание [Щеглов 2007: 63].

Как объяснить эти странности — даже не перепады настроения и отношения, но — максимализм и полярность в оценках, при в целом пессимистическом взгляде на жизнь?

Очевидно, дело тут в свойствах личности. Известный немецкий психиатр К. Леонгард предоставил нам подробную таксономию психотипов и проверил ее на богатейшем материале мировой литературы. Среди психических характеров он выделяет тип демонстративных личностей (при более выраженной акцентуации — истерических), о которых говорится: «У личностей демонстративного типа жалобы носят подчеркнутый, назойливый характер, так как у них вытеснено нормальное торможение» [Леонгард 1981: 44]. Но тип характера еще определенным образом сочетается с типом темперамента. И здесь мы опять-таки имеем разветвленную классификацию, в которой важное место занимает дистимический темперамент. «Личности этого типа по натуре серьезны и обычно сосредоточены на мрачных, печальных сторонах жизни в гораздо большей степени, чем на радостных» [Там же: 122]. Ученый поясняет: речь идет о естественном развитии индивидуальных черт в жизни человека: «Акцентуация — это, в сущности, те же индивидуальные черты, но обладающие тенденцией к переходу в патологическое состояние» [Там же: 16].

В психиатрии давно известен синдром диссоциативного расстройства идентичности, при котором разные глубинные свойства индивидуума находят себе противоречивые, вплоть до взаимоисключающих, проявления в обыденной жизни [Норман 2021: 48–49]. «Раздвоение» личности проявляется и в ее идиолекте. По-видимому, в случае с Ф. Г. Раневской мы имеем дело именно с таким сочетанием ментальных и эмоциональных свойств, обусловливающим, в частности, ее речевую деятельность. «Я со-

циальная психопатка», — признавалась сама актриса [Бекичева 2016: 81]. А для сравнения и подтверждения приведем мнение современного философа языка, семиотика и психолога: «Если мы возьмем аксиологическую модальность (хорошо — безразлично — плохо), то здесь мы будем наблюдать ту же тенденцию. Безумные и пограничные личности будут тяготеть к идеализации и к обесцениванию — это их специфические механизмы защиты, в то время как нормальные люди будут видеть в разных предметах и объектах как хорошую, так и плохую сторону» [Руднев 2005: 192].

Такие явления, как ипохондрия, мизантропия, депрессия, социопатия, весьма распространены в современном мире. Но нас интересует, как эти психические качества влияют на создание вокруг конкретного человека определенного языкового мира, довольно сильно отличающегося от мира реального. Мы видим, как в текстах, принадлежащих Фаине Раневской, формируется образ языковой личности: некрасивой, одинокой и желчной старой женщины, обозленной на весь мир неудачницы.

Тем не менее в сочетании с несомненными умом и чувством юмора все перечисленные обстоятельства работали и продолжают работать на создание сложного образа Раневской. Этот имидж «человека без предрассудков» она в течение всей жизни поддерживала, он был ее визитной карточкой перед зрителями и слушателями. О том, что привычка злословия стала ее второй натурой, свидетельствуют следующие цитаты:

> — Что вы пишете, Фаина Георгиевна, что это за список? Вы, наверное, боитесь забыть кого-то поздравить с праздником?
>
> — Нет. Меня укусила собака, врач сказал, что возможно бешенство. Составляю список тех, кого нужно успеть укусить, пока жива [Бекичева 2016: 94].
>
> — Фаина Георгиевна, вам нравится оскорблять и унижать людей?
> — Кто вам сказал, что нравится? Может, я делаю это с усилием? [Там же: 149].
>
> На репетициях с Фаиной Георгиевной иногда бывало невыносимо сложно. Полностью выкладываясь, она требовала этого же и от окружающих, даже от новичков, и, имея привычку не сдерживать эмоции, нередко оскорбляла тех, с кем работала. ‹...› После одного из таких выпадов Завадский потребовал:
> — Фаина Георгиевна! Немедленно принесите извинения!
> Раневская, еще не остыв от возмущения, фыркнула:
> — Примите мои оскорбления... [Там же: 165].
>
> Не могу жить без печатного слова. Впрочем, без непечатного тоже [Там же: 286].

Любая уникальная личность укладывается в общую классификацию психотипов. Исследование ее — дело социологов, психологов, психиатров. Конечно, рискованно делать заключение о психотипе личности на

основании нескольких сотен подобранных высказываний — тем более что многие из этих реплик были спровоцированы окружающими и, по сути, воплощали в себе «средство психологической защиты». Однако с лингвистических позиций представляет интерес использование субстандартной лексики как одной из ярких черт языковой личности. И, в частности, мы видим, что номинации, относящиеся к области телесного низа, занимают в лексиконе Раневской такое же доминантное положение, как представители вербальных тем «театр», «здоровье», «тоска». Можно сделать и более общий вывод: персональный уровень «нормы», устанавливаемый говорящим применительно к публичному общению, становится признаком его идиолекта.

Источники

Анекдоты б. д. — Анекдоты про Вовочку // Lib.ru. [Б. д.]. URL: http://www.lib.ru/ANEKDOTY/wowochka.txt.

Бекичева 2016 — Анекдоты и тосты от Раневской / [Сост. Ю. Бекичева]. М.: АСТ, 2016.

Давыдов 1987 — *Давыдов Д.* Стихотворения. Проза. М.: Сов. Россия, 1987.

Щеглов 2007 — *Щеглов Д.* Фаина Раневская: «Судьба — шлюха». М.: Астрель; АСТ, 2007.

Словари

Крысин 2014 — Толковый словарь русской разговорной речи / Под ред. Л. П. Крысина. Вып. 1: А — И. М.: Языки славянской культуры, 2014.

Кузнецов 1998 — Большой толковый словарь русского языка / Гл. ред. С. А. Кузнецов. СПб.: Норинт, 1998.

Новиков 2005 — *Новиков В.* Словарь модных слов. М.: Зебра Е, 2005.

Химик 2004 — *Химик В. В.* Большой словарь русской разговорной экспрессивной речи. СПб.: Норинт, 2004.

Литература

Бахтин 1990 — *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худ. лит., 1990.

Зорин 1996 — *Зорин А.* Легализация обсценной лексики и ее культурные последствия // Анти-мир русской культуры: Язык. Фольклор. Литература / Сост. Н. Богомолов. М.: Ладомир, 1996. С. 121–139.

Леонгард 1981 — *Леонгард К.* Акцентуированные личности / Пер. с нем. В. М. Лещинской. Киев: Вища школа, 1981.

Мечников 1964 — *Мечников И. И.* Этюды оптимизма. М.: Наука, 1964.

Норман 2021 — *Норман Б. Ю.* Раздвоение личности с позиций психологии и лингвистики // Вопросы психолингвистики. Т. 47. № 1. 2021. С. 48–61. https://doi.org/10.30982/2077-5911-2021-47-1-48-61.

Руднев 2005 — *Руднев В. П.* Словарь безумия. М.: Независимая фирма «Класс», 2005.

Химик 2000 — *Химик В. В.* Поэтика низкого, или Просторечие как культурный феномен. СПб.: Филол. ф-т С.-Петерб. гос. ун-та, 2000.

References

Bakhtin, M. M. (1990). *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaia kul'tura srednevekov'ia i Renessansa* [The work of Francois Rabelais and the folk culture of the Middle Ages and the Renaissance]. Khudozhestvennaia literatura. (In Russian).

Khimik, V. V. (2000). *Poetika nizkogo, ili Prostorechie kak kul'turnyi fenomen* [Poetics of vulgar language, or Popular language as a cultural phenomenon]. Filologicheskii fakul'tet Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta. (In Russian).

Leonhard, K. (1976). *Akzentuierte Persönlichkeiten*. Volk und Gesundheit.

Mechnikov, I. I. (1964). *Etiudy optimizma* [Studies of optimism]. Nauka. (In Russian).

Norman, B. Ju. (2021). Razdvoenie lichnosti s pozitsii psikhologii i lingvistiki [Personality disorder in terms of psychology and linguistics]. *Voprosy psikholingvistiki, 47*(1), 48–61. https://doi.org/10.30982/2077-5911-2021-47-1-48-61. (In Russian).

Rudnev, V. P. (2005). *Slovar' bezumiia* [Dictionary of madness]. Nezavisimaia firma "Klass" (In Russian).

Zorin, A. (1996). Legalizatsiia obstsennoi leksiki i ee kul'turnye posledstviia [Legalization of obscene vocabulary and its cultural consequences]. In N. Bogomolov (Ed.). *Anti-mir russkoi kul'tury: Iazyk. Fol'klor. Literatura* (pp. 121–139). Ladomir. (In Russian).

Информация об авторе

Борис Юстинович Норман
доктор филологических наук, профессор
независимый исследователь
Республика Беларусь, Минск
✉ *boris.norman@gmail.com*

Information about the author

Boris Justinovich Norman
Dr. Sci. (Philology), Professor
Independent Researcher
Republic of Belarus, Minsk
✉ *boris.norman@gmail.com*

Е. Я. Шмелева [a]
https://orcid.org/0000-0003-2412-932X
✉ *eshkind@mail.ru*

А. Д. Шмелев [a]
https://orcid.org/0000-0002-5019-1525
✉ *shmelev.alexei@gmail.com*

[a] *Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Россия, Москва)*

Субстандартные языковые единицы в русском анекдоте

Аннотация. В статье анализируются русские анекдоты, текст которых содержит субстандартные языковые единицы. Выделяются две разновидности таких анекдотов: 1) анекдоты, в которых «соль» непосредственно связана с употреблением «неприличного» слова, и 2) анекдоты, в которых комический эффект создается не игрой слов, а обыгрыванием каких-то ситуаций и жизненных установок, а субстандартная лексика лишь его подчеркивает. Рассматриваются разные виды таких анекдотов. Субстандартные лексические единицы (матерные или бранные слова) встречаются в анекдотах разных циклов: анекдоты об иностранцах, этнические анекдоты, анекдоты об армянском радио, политические анекдоты, анекдоты о семейной жизни. В статье описывается роль субстандарта в создании «языковых масок» персонажей анекдотов и соотнесенность этих языковых масок с «поведенческими масками». В частности, упоминаются «языковые маски» и поведенческие маски таких персонажей, как *Чапаев*, *Вовочка*, *поручик Ржевский*.

Ключевые слова: фольклор, речевой жанр, анекдот, комический эффект, субстандарт, «неприличность», эвфемизм, языковая маска, поведенческая маска

Для цитирования: *Шмелева Е. Я., Шмелев А. Д.* Субстандартные языковые единицы в русском анекдоте // Шаги/Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 316–329.

Поступило 22 марта 2024 г.; принято 23 января 2025 г.

© Е. Я. ШМЕЛЕВА, А. Д. ШМЕЛЕВ

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-316-329

E. Ia. Shmeleva [a]
https://orcid.org/0000-0003-2412-932X
✉ *eshkind@mail.ru*

A. D. Shmelev [a]
https://orcid.org/0000-0002-5019-1525
✉ *shmelev.alexei@gmail.com*

[a] *V. V. Vinogradov Russian Language Institute of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*

Substandard linguistic items in Russian canned jokes

Abstract. This article analyzes Russian canned jokes with substandard linguistic items. Two types of such jokes are distinguished: (1) jokes where obscene words serve the point and (2) jokes where obscene words increase the humorous effect. The article gives an account of the role that substandard items play in creating the "linguistic masks" of certain joke characters, which correlate with their "behavior masks." It discusses various types of such texts: jokes about foreigners, ethnic jokes, jokes about Armenian radio, political jokes, jokes about family life, etc. Substandard lexical units, that is, obscene or vulgar words, may be found in all of the above-mentioned jokes. The article describes the role of substandard language in creating "linguistic masks" of joke characters and the correlation of these linguistic masks with their "behavior masks." In particular, it mentions the linguistic masks and behavior masks of *Chapaev*, *Vovochka*, and *Lieutenant Rzhevsky*. Each of these characters has their own linguistic and behavior masks. In particular, *Chapaev* is an uneducated communist military commander of the Russian Civil war era who uses obscene words only when he is severely irritated; *Vovochka* is a schoolboy who reminds "dirty Johnny" of American jokes; *Lieutenant Rzhevsky* combines the characteristics of a nobleman and a rude soldier.

Keywords: folklore, speech genre, canned joke, comic effect, substandard, obscenity, euphemism, linguistic mask, behavior mask

To cite this article: Shmeleva, E. Ia., & Shmelev, A. D. (2025). Substandard linguistic items in Russian canned jokes. *Shagi / Steps*, *11*(1), 316–329. (In Russian).

Received March 22, 2024; accepted January 23, 2025

© E. Ia. SHMELEVA, & A. D. SHMELEV

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-316-329

Наша статья посвящена речевому жанру анекдота. Изложение уместно предварить общим методологическим замечанием.

Как мы уже неоднократно отмечали (в книге [Шмелева, Шмелев 2002] и ряде последующих публикаций, в частности [Шмелёва, Шмелёв 2009]), мы включаем в рассмотрение лишь анекдоты, которые реально бытовали (т. е. неоднократно рассказывались) в русской языковой среде начиная с 1960-х годов. При этом в фокус внимания исследователя в принципе может попадать конкретный акт рассказывания анекдота либо «инвариантный» текст анекдота, взятый в отвлечении от особенностей конкретного акта рассказывания (например, показателей хезитации). Варьирование «инвариантного» текста (например, начал ли рассказчик фразой *Возвращается муж из командировки* или *Возвратился муж из командировки*) обычно не осознается носителями языка вне специальных условий, и поэтому для построения базы данных анекдотов обычно не очень важно, какой из вариантов выбрать в качестве «канонического» текста анекдота. В последующем изложении мы стараемся приводить максимально нейтральный текст, очищенный от индивидуальных особенностей реализации в конкретном речевом действии (если же эти особенности могут оказаться релевантными, это специально оговаривается).

Анекдоты бывают такие, которые можно рассказывать в любой аудитории, и такие, которые могут, по мнению рассказчика, вызвать у каких-то людей отторжение. Ко второму типу относятся, в частности, так называемые неприличные анекдоты. Если рассказчик не уверен в том, можно ли в некоторой ситуации рассказать неприличный анекдот, осуществляется «прощупывание» аудитории, например, используется особый метатекстовый ввод: «Можно, я расскажу неприличный анекдот?» или «Есть хороший анекдот — только в нем есть неприличные слова, это ничего?». И только после того, как слушатели отвечают: «Конечно, давай! Ничего страшного», можно рассказывать анекдот. Иногда рассказчик осуществляет адаптацию текста — например, неприличные слова пропускаются или заменяются эвфемизмами, причем степень прозрачности эвфемизма зависит от предполагаемой толерантности аудитории.

Анекдоты можно также подразделить на языковые и предметные (ср. такие противопоставления, как verbal vs referential jokes [Attardo 1994]; языковые и предметные шутки [Санников 1999]; анекдоты, дающие представление об устройстве языкового кода, и анекдоты, основанные на знаниях о мире воспринимающего субъекта [Иссерс, Кузьмина 2000]). Языковые анекдоты строятся на игре слов и каламбурах, тогда как в предметных анекдотах комический эффект создается не игрой слов, а обыгрыванием каких-то ситуаций и жизненных установок. Тем самым неприличные анекдоты также можно разделить на анекдоты с неприличными словами и предметно неприличные. Конечно, есть много предметно неприличных анекдотов с неприличными словами, но бывают и предметно приличные анекдоты с неприличными словами (1), и предметно неприличные, но без неприличных слов (2):

(1) По вагону бежит голубоглазая девочка с золотыми волосами в белом платье и с белым бантом и поет: «Ля-ля-ля, ля-ля-ля. Мужик, б[....][1], ноги убери на х[..]! Ля-ля-ля, ля-ля-ля».

(2) Приходит семья в зоомагазин, хочет купить попугая, но продавец говорит, что попугаев нет, всех раскупили. Вдруг они видят в дальнем углу в клетке сидит один попугай. Продавец говорит, что этого попугая не покупают, потому что он десять лет в публичном доме жил». — «И что? Он матерится?». — «Да нет, очень приличная птица». — «Ладно, тогда берем». Дома дочка снимает с клетки накидку, попугай смотрит на нее и говорит: «Надо же, у нас девочки новые появились!» Заходит в комнату жена. Попугай: «Ничего себе, и мадам у нас поменялась!» На шум в комнату входит отец. Попугай видит его и радостно говорит: «Слава богу, хоть клиенты старые. Привет, Серега!»

В данной статье мы будем рассматривать только анекдоты с неприличными словами, персонажи которых используют обсценную лексику, независимо от того, в какой жизненной ситуации — сомнительной или вполне невинной — они оказываются. При этом во многих анекдотах обсценная лексика хотя и усиливает комический эффект и добавляет выразительности, но может быть заменена эвфемизмами (поскольку у анекдотов нет канонического текста, они бытуют в разных вариантах, не всегда очевидно, какой текст является исходным: с неприличными словами или с эвфемизмами); но есть анекдоты, пуанта которых целиком построена на использовании обсценной лексики и ее никак нельзя опустить[2], — см. выше анекдот про бегущую по вагону девочку. Обсценная лексика — матерные или бранные слова — встречается в анекдотах разных циклов: анекдотах об армянском радио (3), этнических анекдотах (4) или анекдотах об иностранцах (5), в политических анекдотах или анекдотах о семейной жизни, например:

(3) Армянское радио спрашивают: «Правда ли, что у всех б[...]ей блестят глаза?» Пока армянское радио думало, ответило одесское радио: «Неправда. Если бы у всех б[...]ей блестели глаза, то в Одессе были бы белые ночи». Тут вмешалось ленинградское радио: «Просьба без намеков».

(4) Грузин сходил в Большой театр на балет «Жизель», рассказывает:

— Свэт погасили, на сцену вибегают много-много пашты голих жэнщчин и одын пашты голий мушчина. Падбэжаль к од-

[1] В связи с законодательным запретом употребления нецензурной лексики в СМИ редакция заменяет в таких словах один или несколько знаков соответствующим числом точек в квадратных скобках. — *Примеч. ред.*

[2] Ср. противопоставление фонового и фигуративного использования мата в докладе Д. О. Добровольского и А. Н. Баранова «Принципы описания обсценной идиоматики», прочитанного 13 ноября 2020 г. на международной конференции «Субстандарт в русском языке: коммуникация и литература».

ной, схватыл, панюхал — нэ Жизэль. Падбэжаль к другой, схватыл, панюхал — нэ Жизэль. Падбэжаль к третей, схватыл, панюхал — вах, вот она, Жизэль! Схватыль ее в охапку, пабежаль в одын угол — свэтло, замэтят! Пабежаль в другой — свэтло, замэтят! Выбежаль на сэрэдину сцены, бросил ее на пол, упал рядом и зарыдал! И тут весь зал, как одын чэловек, заорал ему: «Е-бис! Е-бис!»

(5) Разговаривают два иностранца:

— Знаешь, у этих русских язык такой трудный и буквы не такие, как у нас.

— Да что язык! У них и физиология не такая, как у всех людей. Вчера слышал, как один русский говорил другому: «Надень на х[..] шапку, уши замерзнут!»

(6) В российскую глубинку, в деревню занесла нелегкая иностранную делегацию. Ну, собрали народ погутарить, представляют делегатов. А среди них японец был. Ну вот, переводчик представляет его, мол, дескать, господин Якимото, черный пояс по карате... Народ в непонятках, че у него там за пояс, пусть покажет.

— Да нет, — говорит переводчик, — дерется он просто здорово.

— А, это понятно. Только нашего кузнеца ему не побить. Пусть попробует.

Ну, переводчик спрашивает, не желает ли Якимото-сан продемонстрировать свое выдающееся искусство. Тот не прочь. Пошли уговаривать кузнеца. Давай, дескать, вломишь япошке, чтоб не задавался. А кузнец в отказ. Мол, в лом, мужики, куда-то по жаре еще переться, ну его на х[..].

— Пошли, надо же честь деревни защищать...

Час уговаривали. Уломали. Выходит кузнец на площадь перед сельсоветом, вальяжно так, кулаки разминает, плечами поводит. А японец тут как подпрыгнет на пару метров, в воздухе вывернулся и пяткой кузнецу прямо в лоб с криком «Кия!» Другого насмерть бы сразу уложил, а кузнец, никак такого приема не ожидавший, только на землю брык! Нокаут.

Ну, мужики засуетились ясно, воду из колодца тащат. Окатили кузнеца, растрясли. Открывает он глаза, обводит всех мутным взглядом и спрашивает:

— Что, косоглазый уехал уже?

— Да нет, тут он, тут...

— Ну, как уедет, всей деревне п[...]ец!!!

Но есть такие персонажи анекдотов, для которых одной из характерных особенностей речевого портрета оказывается использование обсценной лексики. Поскольку мир русского анекдота воспроизводит реальный мир некоторым особым парадоксальным образом, те персонажи, которые должны были бы разговаривать почти исключительно матом (милиционеры или новые русские), редко его используют, а другие, от которых мы этого не ждем (девочка в беленьком платьице или пожилой профессор), вовсю матерятся. Так, казалось бы, народные герои — Василий Иванович

и Петька — должны постоянно пересыпать свою речь соответствующими выражениями, но нет, Чапаев матерится редко и только в состоянии крайнего раздражения:

(7) Решил Василий Иванович проверить, умеет ли Анка считать. Зовет к себе. «Анка, сколько будет один плюс один?» — «Я так не умею, давай считать что-то конкретное». — «Ну хорошо, одна бутылка и еще одна бутылка, это сколько бутылок?» — «Мало, на всех не хватит». — «Ну, давай на другом примере. Один огурец и один огурец, сколько огурцов?» — «Много, у нас еще селедка есть и капуста квашеная». Разозлился Василий Иванович, решил придумать такой пример, чтобы Анка не выкрутилась: «Если сложить мой х[..] и х[..] Фурманова, сколько будет?» — «Половина Петькиного!»

(8) Василий Иванович сдает в Академии экзамен по истории КПСС. Профессор задает вопрос: «Что предъявляли депутаты при проходе на Съезд советов?» Василий Иванович не знает. Котовский из-за двери подсказывает: «Ман-да-ты, ман-да-ты!» Василий Иванович (обиженно): «А тебе, Котовский, если уши шашкой обрубить, вообще на х[..] будешь похож!»

Гораздо более постоянной речевой характеристикой Чапаева оказывается непонимание им трудных слов, таких как *мандаты* или *квадратный трехчлен*, которые он интерпретирует понятным ему образом; ср. также:

(9) Чапаев говорит: «Обед готов. Петька, сходи, позови Фурманова». Петька возвращается: «Фурманов говорит, что он сыт». — «Пойди скажи: когда поссыт, пусть приходит».

(10) Чапаев спрашивает у Фурманова, где Петька. «На крыше антенну натягивает». — «Надо же, имя какое необычное: Антенна!»

Вслед за своим командиром так же интерпретирует непонятные ему слова и Петька:

(11) Не хватает Василию Ивановичу денег на бутылку. Посылает он Петьку к Фурманову денег одолжить. Возвращается Петька, Чапаев спрашивает: «Ну что, дал?» — «Не дал!» — «И как мотивировал?» — «Уж так мативировал, так мативировал — и меня, и вас, Василий Иваныч, и даже вашу кобылу. И не дал!»

Конечно, на неоднозначности, на каламбурном или неправильном понимании тех или иных слов, основана пуанта многих анекдотов, но у разных персонажей анекдотов разные причины непонимания. У Василия Ивановича и Петьки это чаще всего необразованность, незнание трудных «культурных» слов: *антенна*, *мотивировать*, *консерватория* (ср. анекдот про коммунизм, в котором пролетариат будет часто ходить в консерваторию консервы есть). Этим, кстати, они отличаются, например, от новых русских, которые не понимают самые обычные русские слова и словосо-

четания (*классная работа*, *легкое чтение*), а любые числительные понимают как обозначение суммы денег [Шмелева 2003]. У поручика Ржевского — главного пошляка русских анекдотов — это понимание и использование любого слова в значении, как-либо связанном с половым актом или с половыми органами (*Господа офицеры, молчать!*); ср.:

(12) Наташа Ростова и поручик Ржевский разговаривают на балу: «Поручик, вы любили когда-нибудь?» — «Конечно, е[...]ся». — «Фи, поручик, я имею в виду чистую любовь». — «Бывало и после баньки». — «Ну что вы, поручик, я имею в виду романтическую любовь — цветы, музыка». — «На рояле? Бывало, скользкий инструмент». — «Ну как вы не понимаете, я имею в виду высокую любовь». — «Стоя и на колокольне? Оригинально!»

(13) Гуляют поручик Ржевский и Наташа Ростова по лесу. Поручик говорит: «Наташа, если вы меня поцелуете, я эту березку х[..]м срублю». Наташа кокетливо: «А сосну?» «А если соснете, я весь лес порубаю!»

(14) Наташа Ростова и поручик Ржевский гуляют вдоль пруда с лебедями. Наташа говорит: «Ах, поручик, какие же лебеди красивые! Как бы я хотела стать лебедем! А вы, поручик?» Ржевский: «Еще чего? Голой жопой в холодную воду. Стали бы вы, Наташа, лучше раком».

(15) Едет поручик Ржевский в поезде, лежит на верхней полке, слышит, внизу дама говорит: «Милочка, запомните, никогда не кладите яйца на серебро, оно от этого тускнеет». — «Век живи, век учись», — подумал Ржевский и переложил свой портсигар из кармана брюк в пиджак.

Поскольку основным занятием поручика Ржевского является занятие любовью, даже те неприличные выражения, которые обычно используются в переносном смысле, в его речи имеют буквальное значение:

(16) Наташа зовет поручика Ржевского ночью втайне от ее родителей прийти к ней, говорит, что оставит дверь в их особняк открытой. Поручик входит на цыпочках в темную спальню, трахает кого-то и вдруг видит, что это не Наташа. Заходит в другую темную комнату, трахает кого-то там, приглядывается, видит — опять не Наташа. Заходит в следующую комнату, и там повторяется та же самая история. Прошлявшись так полночи, умаявшись, он выбегает в бальную залу и кричит: «Наташа!!! Где вы?!! Я зае[...]ся вас искать!!!»

О том, что поручик Ржевский — известный грубиян и матерщинник, знает даже эхо:

(17) Ранним утром поручик Ржевский вышел на крыльцо своего дома. Он увидел нежно-голубое небо с легкими облаками, покрытый утренней росой луг, изгиб реки в туманной дымке, зеленеющий

вдали лес. В душе поручика поднялось чувство благоговения перед красотой природы, на глаза навернулись слезы умиления, и, не выдержав, он громко произнес: «Господи, как же прекрасен мир, который Ты создал!» — «Мать, мать, мать...» — привычно отозвалось эхо.

Несмотря на это, обсценная лексика не является важной чертой его речевого портрета, главное для Ржевского — это сам процесс, а не слово, поэтому называть соответствующее действие он вполне может и эвфемизмами:

(18) Молодой гусар спрашивает у поручика Ржевского, как это ему удается пользоваться таким успехом у женщин. «Очень просто, нужно подойти к даме и сказать: “Мадам, позвольте вам впендюрить!”» — «Но ведь за такое можно и по морде схлопотать!» — «Можно и по морде. Но обычно впендюриваю».

(19) Корнет Оболенский спрашивает поручика Ржевского: «Поручик, вы так легко сближаетесь с женщинами, как вам это удается?» — «Я их трахаю, а это очень сближает».

Но есть несколько анекдотов про поручика Ржевского, в которых неприличные слова нельзя заменить эвфемизмами, причем это редкие ситуативно приличные анекдоты этой серии:

(20) Поручик Ржевский, прогуливаясь по парку, рассказывает Наташе свой вчерашний сон: «И вот лежите вы, Наташа, раскинув руки, прекрасная как фея, в чистом поле, вся в цветах. Кругом благоухание, волшебство, красота неописуемая, мохнатые шмели жужжат, изумрудные стрекозы на солнце переливаются, бархатистые бабочки порхают, жаворонки в синем, как ваши огромные глаза-озера, небе заливаются. А ваши золотистые волосы...» Наташа: «Ой, смотрите, поручик, какая красивая птичка пролетела. Так, ну-ну?!» — «Х[..] гну!!! Сбила, жопа сраная!»

(21) Наташа Ростова в чудесном платье, расшитом бисером, приезжает на бал. Великолепный дом, прекрасное угощение, изумительный вечер. Проходя мимо одной приоткрытой двери, она слышит доносящуюся через анфиладу комнат удивительную музыку. Наташа проходит одну комнату, затем другую. Музыка нарастает. Она открывает еще одну дверь и видит сидящего за роялем в белоснежном парадном мундире с золотыми эполетами аккуратно причесанного и гладко выбритого поручика Ржевского. «Поручик! Так это вы играете эту удивительную музыку!» — «Да ладно вам, Наташа. Так, едва по клавишам х[..]рю!»

Пуанта этих анекдотов основана на внезапном резком и неожиданном понижении стиля (от нарочито высокого к низкому), так что понятно, почему эти анекдоты рассказывают о поручике Ржевском — дворянине, офицере, человеке из высшего общества, прекрасно владеющем литератур-

ным русским языком. Впрочем, их можно рассказать, заменив Ржевского на мужа, рассказывающего сон жене, или прекрасного принца, играющего на рояле. Но есть персонаж русских анекдотов, для которого употребление обсценной лексики является одной из основных речевых характеристик, без которой его речевой портрет был бы неполон. Поскольку мат считается языком взрослых и одним из основных табу в русской культуре является запрет «выражаться при детях», закономерно, что главным носителем этого языка в анекдотах является ребенок — Вовочка. Речевые характеристики Вовочки однозначно коррелируют с его поведенческими характеристиками. Это ребенок, показывающий лицемерие мира взрослых — родителей и школьных учителей, которые ругают детей за их поступки или слова, хотя сами позволяют себе намного больше; ср. ставшие уже крылатыми выражениями фразы Вовочки: «И эти люди запрещают мне ковырять в носу»; «Как же так, Марь Иванна, жопа есть, а слова нет!» Недаром есть целая серия анекдотов, где Вовочка повторяет в школе слова, которые он узнал от родителей, за что его выгоняют из класса или из школы:

(22) На уроке биологии учительница спрашивает: «Дети, какие рыбы водятся в море?» Петенька: «Карась». Машенька: «Сом». Вовочка: «Ё[.]арь». — «Вовочка, как тебе не стыдно, выйди из класса!» — «Марь Иванна, но я же сам слышал, как мама говорила тете Маше: “Поехали отдыхать на море, может, каких ё[.]арей поймаем”».

(23) Учительница биологии спрашивает: «Дети, какая рыба самая большая?» Дети: «Кит, акула, щука». Поднимает руку Вовочка. «Б[....]». — «Что за глупости? Откуда ты это взял?» — «Папа рассказывал дяде Коле, что он в Сочи одну б[....] поймал и целый месяц жарил»[3].

(24) Вовочка приходит к папе. «Папа, тебя в школу вызывают». — «Что случилось?» — «На уроке математики меня спросили: “Сколько будет семью девять?” Я говорю: “63”. — “А девятью семь?”» Папа: «А какая на х[..] разница?» — «Ну вот, и я так же спросил, а математик сказал, чтобы ты в школу пришел». На следующий день Вовочка опять приходит к папе. «Папа, ты в школу-то не ходил?» — «Нет, Вовочка, не успел, срочно статью дописывал. Завтра непременно зайду». — «Ты заодно к учителю физкультуры зайди, он тебя тоже вызывает». — «А на физкультуре что случилось?» — «Физрук мне говорит: “Вовочка, подними правую руку”. Я поднял. “А теперь подними левую руку”. Я поднял. “А теперь подними правую ногу”. Я поднял. “А теперь подними левую ногу”». Папа: — «А на чем стоять, на х[.]ю, что ли?» — «Ну вот, и я так же спросил, а физрук сказал, что тебя в школу вызывает». — «Хорошо, Вовочка, завтра зайду к обоим».

[3] Обратим внимание на то, что рассказчики этого анекдота без всяких сомнений упоминают кита в одном ряду с рыбами, а учительница биологии воспринимает это как должное.

Еще через день Вовочка снова к папе. «Папа, ты в школе-то так и не был?» — «Нет, закрутился на работе, у меня лекции, доклады, но завтра зайду точно». — «Папа, ты уже можешь не ходить, меня из школы выгнали». — «А на этот раз ты что натворил?» — «Вызывает меня директор школы. Я захожу в кабинет, а там сидят учитель математики, учитель физкультуры и учительница пения». — «А эта-то на х[.]я приперлась?» — «Ну вот, и я так же спросил...».

Даже в тех анекдотах, где эксплицитно не говорится, что Вовочка повторяет на уроке услышанные им дома слова и выражения, это совершенно очевидно:

(25) Идет урок русского языка в первом классе. Учительница просит детей назвать слово на букву Х. Вовочка тянет руку. Учительница, зная Вовочку, боится, что он скажет что-нибудь неприличное. Спрашивает Петеньку. Петенька: «Хор». «Молодец, Петенька, а теперь слово на букву П». Вовочка тянет руку. Учительница опять боится, что он скажет что-нибудь неприличное. Спрашивает Машеньку. Машенька: «Пони». — «А теперь слово на букву К». Вовочка тянет руку. Учительница, не найдя никаких плохих слов на К, спрашивает Вовочку. Вовочка: «Карлик». — «Молодец, Вовочка, какое хорошее слово ты знаешь!» Вовочка: «Карлик-то карлик, но вот с таким х[...]».

(26) Учительница русского языка задает задание классу:
— Дети, пожалуйста, придумайте предложение с синтаксической конструкцией «видимо — потому что». Например: «Видимо, сегодня будет дождь, потому что на небе собираются тучи».
Первым тянет руку Вовочка:
— «Бабушка взяла газету и вышла из комнаты».
— Вовочка, где же здесь «видимо — потому что»?
— «Видимо пошла срать, потому что читать она не умеет».

Взрослые — и родители, и учителя постоянно думают о том, о чем запрещают думать детям, и пользуются обсценной лексикой, за которую ругают детей. Вовочка-первоклассник об этом еще не знает:

(27) Сидят за обеденным столом Вовочка и папа с мамой. Вовочка рассказывает:
— Мы сегодня в школе научились слово из трех букв писать.
Мама дает Вовочке затрещину. Папа спрашивает:
— А какое это слово?
— «Дом».
Отец дает затрещину маме и говорит:
— О доме надо думать, о доме.

Но когда Вовочка становится старше и начинает лучше понимать лицемерие мира взрослых, он задает загадки учителям и лишний раз убеждается в своей правоте:

(28) Учительница задала детям придумать загадку. Вовочка тянет руку:
— Что это: из трех букв, то, что вы недавно держали в руках?
— Как тебе не стыдно, выйди вон из класса!
Вовочка, идя к двери: «Я имел в виду “мел”, но ход ваших мыслей мне нравится».

(29) Учительница задала детям придумать загадку. Вовочка тянет руку:
— Что это: на Х начинается, на Й кончается и весь в волосах?
— Выйди вон из класса, безобразие!
Вовочка, идя к двери: «Вообще-то это “Хемингуэй”, но ход ваших мыслей мне нравится».

(30) Учительница задала детям придумать загадку. Вовочка тянет руку:
— Что это: полный крах, шесть букв, вторая буква И?
— Выйди вон из класса, безобразие!
Вовочка, идя к двери: «Я имел в виду “фиаско”, но ход ваших мыслей мне нравится».

В этих анекдотах используется известный прием игры со слушателями: не только Марь Иванне, но и слушателям сразу приходит в голову матерное слово, и только потом выясняется, что это было паразитическое решение. Этот же прием используется в стихах и песнях, в которых из-за рифмы слушателю прежде всего приходит на ум неприличное слово, исполнитель стишка или песни делает паузу, а затем произносит приличное слово (см.: [Лурье 1998]); ср., например:

Графиню граф держал в узде,
И бил жену он по... субботам,
Чтобы у ней отбить у охоту
К воскресной верховой езде.

Меня простите, Бога ради,
Не знал, что здесь собрались... дамы.
Я б не ворвался без пижамы,
А появился б при параде.

Итак, мы видим, что в анекдотах про Вовочку замена открыто произносимого или подразумеваемого неприличного слова на эвфемизм невозможна, она приведет к потере «соли» анекдота. Среди таких анекдотов также есть несколько построенных на игре стилей, в которых невозможна замена матерных слов на эвфемизмы, но зато возможна смена персонажа.

Например, следующий анекдот можно рассказать про сына нового русского:

(31) Вовочка несколько дней не был в школе. Учительница забеспокоилась, решила сходить к нему домой, узнать, в чем дело. Приходит, а там красота: английский парк, старинный особняк. Звонит в дверь, открывает швейцар. «Чего изволите, мадам?» Учительница смутилась, спрашивает робко: «Простите, пожалуйста, Вовочка дома?» — «Будьте любезны, следуйте за мной». Поднимаются по мраморной лестнице, везде ковры, картины, книги, вдали виден белый рояль. Подходят к Вовочкиной двери. Швейцар стучит: «Вольдемар, извините, ради Бога. К вам дама!» — «П[...]ИШЬ!» — «Б[..] буду-с!»

Есть еще один интересный тип анекдотов, пуанта которых построена на межъязыковом каламбуре, когда приличное слово одного языка воспринимается как неприличное слово носителем другого языка. В анекдоте, в котором грузин пытается угощать украинку, она говорит: «Та не можу: у мене Великий піст», — а грузин удивляется: «Слышь дарагая, бальшой п[...], малэнкий п[...] — кушать-то все равно надо». Приведем еще пример:

(32) Встретились в океане две подводные лодки: американская и русская.
Американский капитан выходит на связь:
— I am captain Smith.
— Капитан Фокин.
В ответ тишина. Через час снова:
— I am captain Smith.
— Капитан Фокин.
Снова тишина. Еще через час:
— I am captain Smith.
— Капитан Фокин.
— What!?! Still fucking?!

Итак, мы видим, что при рассказывании анекдота субстандартные языковые единицы могут создавать пуанту, добавлять важные черты к речевым маскам и поведенческим характеристикам персонажа и вносить дополнительный комический эффект. Именно поэтому анекдоты с субстандартными элементами имеют давнюю традицию бытования в культуре и до сих пор рассказываются в разных слоях российского общества.

Литература

Иссерс, Кузьмина 2000 — *Иссерс О. С., Кузьмина Н. А.* Анекдот и когнитивные операции рефреймирования: лингводидактический аспект // Miscellanea: Памяти Александра Борисовича Мордвинова / Отв. ред. Б. И. Осипов. Омск: Изд-во ОмГУ, 2000. С. 143–154.

Лурье 1998 — Стихотворные «обманки» / Предисл. и публ. М. Л. Лурье // Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А. Ф. Белоусов. М.: Ладомир; ООО «Изд-во АСТ-ЛТД», 1998. С. 530–544.

Санников 1999 — *Санников В. З.* Русский язык в зеркале языковой игры. М.: Языки рус. культуры, 1999.

Шмелева 2003 — *Шмелева Е. Я.* «Новый русский» как фольклорный персонаж // Русский язык сегодня. Вып. 2 / Отв. ред. Л. П. Крысин. М.: Азбуковник, 2003. С. 565–575.

Шмелева, Шмелев 2002 — *Шмелева Е. Я., Шмелев А. Д.* Русский анекдот: Текст и речевой жанр. М.: Языки славянской культуры, 2002.

Шмелёва, Шмелёв 2009 — *Шмелёва Е. Я., Шмелёв А. Д.* Вариативность, продолжение и серийность анекдотов: проблемы построения базы данных // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии: По материалам ежегодной Междунар. конф. «Диалог 2009» (Бекасово, 27–31 мая 2009 г.). Вып. 8 (15) / [Под ред. А. А. Кибрика и др.]. М.: РГГУ, 2009. С. 548–553.

Attardo 1994 — *Attardo S.* Linguistic theories of humor. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 1994.

References

Attardo, S. (1994). *Linguistic theories of humor*. Mouton de Gruyter.

Issers, O. S., & Kuz'mina, N. A. (2000). Anekdot i kognitivnye operatsii refreimirovaniia: lingvodidakticheskii aspekt [Canned jokes and cognitive operations of reframing: didactic aspect]. In B. I. Osipov (Ed.). *Miscellanea": Pamiati Aleksandra Borisovicha Mordvinova*, (pp. 143–154). Izd-vo OmGU. (In Russian).

Lurie, M. L. (Intro., & Publ.) (1998). Stikhotvornye "obmanki" [Poetic 'cheat rhymes']. In A. F. Belousov (Ed.). *Russkii shkol'nyi fol'klor: Ot "vyzyvanii" Pikovoi damy do semeinykh rasskazov* (pp. 530–544). Ladomir; OOO "Izdatel'stvo AST-LTD". (In Russian).

Sannikov, V. Z. (1999): *Russkii iazyk v zerkale iazykovoi igry* [Russian language as reflected in language play]. Iazyki russkoi kul'tury. (In Russian).

Shmeleva, E. Ia. (2003): "Novyi russkii" kak fol'klornyi personazh [New Russians as jokelore characters]. In L. P. Krysin (Ed.). *Russkii iazyk segodnia* (Vol. 2, pp. 565–575). Azbukovnik. (In Russian).

Shmeleva, E. Ia., & Shmelev, A. D. (2002): *Russkii anekdot*: *Tekst i rechevoi zhanr* [Russian joke: Text and speech genre]. Iazyki slavianskoi kul'tury. (In Russian).

Shmeleva, E. Ia., & Shmelev, A. D. (2009): Variativnost', prodolzhenie i seriinost' anekdotov: problemy postroeniia bazy dannykh [Variation, continuation, and seriality of jokes: problems of database construction]. In A. A. Kibrik et al. (Eds.). *Komp'iuternaia lingvistika i intellektual'nye tekhnologii: Po materialam ezhegodnoi Mezhdunarodoi konferentsii "Dialog 2009" (Bekasovo, 27–31 maia 2009 g.) = Computational Linguistics and Intellectual Technologies: Papers from the Annual International Conference "Dialogue 2009"* (Vol. 8 (15), pp. 548–553). RGGU. (In Russian).

* * *

Информация об авторах

Елена Яковлевна Шмелева
кандидат филологических наук
ведущий научный сотрудник,
заместитель директора, Институт русского языка
им. В. В. Виноградова РАН
Россия, 119019, Москва, ул. Волхонка, д. 18/2
✉ *eshkind@mail.ru*

Алексей Дмитриевич Шмелев
доктор филологических наук
главный научный сотрудник,
заведующий отделом культуры русской речи, Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН
Россия, 119019, Москва, ул. Волхонка, д. 18/2

Information about the authors

Elena Iakovlevna Shmeleva
Cand. Sci. (Philology)
Leading Researcher, Deputy Director,
V. V. Vinogradov Russian Language Institute of the Russian Academy of Sciences
Russia, 110019, Moscow, Volkhonka Str., 18/2
Tel.: +7 (495) 695-26-60
✉ *eshkind@mail.ru*

Alexei Dmitrievich Shmelev
Dr. Sci. (Philology)
Main Researcher, Head of Department of Russian Linguistic Standards,
V. V. Vinogradov Russian Language Institute of the Russian Academy of Sciences
Russia, 110019, Moscow, Volkhonka Str., 18/2

М. Г. Павловец

https://orcid.org/0000-0001-7246-1787
✉ *mpavlovets@hse.ru*
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Россия, Москва)

«Ах, матом!»: обсценирующие пародии на Анну Ахматову в совместном проекте Вагрича Бахчаняна и Константина К. Кузьминского

Аннотация. В 1984 г. «Подвал», домашнее издательство поэта Константина К. Кузьминского, опубликовало книгу Вагрича Бахчаняна под названием «Ах, матом!», которая представляет собой небольшую подборку пародийных версий некоторых ранних стихов Анны Ахматовой, в духе переделок популярных песен или стихов из школьной программы, которые можно обнаружить в подростковом фольклоре. Без рассмотрения более широкого контекста, созданного несколькими текстами Константина Кузьминского, полемически направленными против Анны Ахматовой и ее поэтического круга, а также контекста авангардистской традиции дискредитации литературных противников через вульгаризирующее пародирование их творчества, подчас с использованием обсценной лексики, книга могла бы показаться не очень удачной шуткой двух авторов, известных своей склонностью шокировать публику. Зная этот контекст, можно увидеть скрытые интенции книги, нарочито оскорбительные для приверженцев традиционного искусства, но вполне приемлемые с точки зрения эпатажа авангардного искусства, для которого даже подчеркнутая небрежность и «неумелость» формы считается приемом, т. е. художественным признаком сознательной «порчи» первоисточника, а не банальным проявлением зависти двух якобы «графоманов» и «женоненавистников» к своей великой предшественнице. По сути, это была форма полемики двух наследников авангардной линии русскоязычной поэзии с автором, чье творчество рассматривалось ими как прецедентное для альтернативной для них неоакмеистической традиции.

Ключевые слова: авангард, Анна Ахматова, Вагрич Бахчанян, Константин Кузьминский, пародия, русскоязычная эмиграция третьей волны, субстандарт

Для цитирования: *Павловец М. Г.* «Ах, матом!»: обсценирующие пародии на Анну Ахматову в совместном проекте Вагрича Бахчаняна и Константина К. Кузьминского // Шаги/Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 330–343.

Поступило 22 марта 2024 г.; принято 28 января 2025 г.

© М. Г. ПАВЛОВЕЦ

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-330-343

M. G. Pavlovets

https://orcid.org/0000-0001-7246-1787
✉ *mpavlovets@hse.ru*

HSE University
(Russia, Moscow)

"Oh, Obscenities!": Obscene travesties of Anna Akhmatova in a joint project by Vagrich Bakhchanyan and Konstantin K. Kuzminsky

Abstract. In 1984, "Podval" ("Basement"), the home publishing house of the poet Konstantin K. Kuzminsky, published a book by Vagrich Bakhchanyan called *Akh, matom!* ("Oh, Obscenities!"). This was a small compilation of parodic adaptations of some early verse by Anna Akhmatova, in the spirit of travesty alterations of popular songs or poetry from the school curriculum that can be found in teenage folklore. Without a broader context created by several of Konstantin Kuzminsky's texts polemically aimed at Anna Akhmatova and her poetic circle, as well as without a wider context of the avant-garde tradition of discrediting literary opponents through vulgarizing mockery of their writings, often using obscene vocabulary, the book might not seem like a very successful joke of the two authors, known to be inclined towards shocking the public. Knowing this context, one would see all the hidden meanings of the book, which were consciously made offensive for adherents of traditional art, but were fairly acceptable in terms of epatage or avant-garde art, for which even the emphasized negligence and "ineptitude" of form is considered to be a technique: that is, the artistic sign of "spoiling" the primary source, and not a banal manifestation of envy of the two supposed "graphomaniacs" and "misogynists" towards their great predecessor. This was essentially a form of debate between two inheritors of the avant-garde line of Russian poetry and an author, whose work they perceived as a precedent for the alternative, neo-acmeist tradition.

Keywords: avant-garde, Anna Akhmatova, Vagrich Bakhchanyan, Konstantin Kuzminsky, parody, Third Wave Russian-speaking emigration, substandard

To cite this article: Pavlovets, M. G. (2025). "Oh, Obscenities!": Obscene travesties of Anna Akhmatova in a joint project by Vagrich Bakhchanyan and Konstantin K. Kuzminsky. *Shagi / Steps*, *11*(1), 330–343. (In Russian).

Received March 22, 2024; accepted January 28, 2025

© M. G. PAVLOVETS

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-330-343

Небольшая поэтическая книжка эмигрировавшего в США в 1974 г. поэта и художника Вагрича Бахчаняна «Ах, матом!» была выпущена Константином К. Кузьминским в 1984 г. в Нью-Йорке в его домашнем издательстве «Подвал» в серии «В десяточку» нумерованным тиражом в десять экземпляров [Бахчанян 1984], а затем через год републикована в эмигрантском альманахе Владимира «Толстого» Котлярова «Мулета Б: Семейный альбом» [Бахчанян 1985] под общим лозунгом издания «Сделаем ненормативную лексику — нормативной!» и с эротическими иллюстрациями Елены Сарни[1]. Даже среди других эпатажных творений известного арт-провокатора она производит впечатление странное, а на неподготовленного читателя — возможно, гнетущее:

Так беспомощно грудь холодела.
Но шаги мои были легки,
Я на правую руку надела
Пять гондонов с левой руки.
‹...›
Это песня последней встречи.
Я взглянула на темный дом.
Только в спальне торчали свечи
Восемь штук, как х[.]и[2], колом.
[Бахчанян 1984: <9>]

Такого рода травестирующие переделки, как эта обсценная версия стихотворения Анны Ахматовой «Песня последней встречи» [Ахматова 1997: 30], бытуют (или по крайней мере бытовали) в подростковой среде, когда хрестоматийные стихотворные тексты подвергаются переработке через их вульгаризацию путем простейшей замены одних слов или фраз другими, как правило грубыми или даже обсценными: так, по наблюдению Михаила Лурье,

> Помимо стихотворений, в которых комическому снижению подвергается поэтический стиль, в репертуаре школьников есть тексты, воспроизводящие в искаженно-сниженном варианте конкретные произведения, и именно такого рода «переделки» стихов и песен составляют основную часть подростковой пародийной поэзии ‹...›. В восприятии современных подростков эти переделки также обретают статус «parodia sacra»: канонизированное культурной традицией, официальным признанием или школьной программой произведение подвергается комической дискредитации за счет искажения текста, его подмены своего рода «антитекстом» [Лурье 1998: 432–433].

[1] Андрей Устинов, рассказавший об этой публикации в выпуске «Мулеты» 1995 г. (см.: [Устинов 2018–2022]), по-видимому, не знал о существовании «подвальской» книжки 1984 г.

[2] В связи с законодательным запретом употребления нецензурной лексики в СМИ редакция заменяет в таких словах один или несколько знаков соответствующим числом точек в квадратных скобках. — *Примеч. ред.*

Однако здесь мы имеем дело с творчеством вполне признанного, пусть и обладающего скандальной репутацией в литературных кругах поэта. Вагрич Бахчанян (1938, Харьков, — 2009, Нью-Йорк) — литератор и художник-концептуалист, «прозаик, поэт, драматург, афорист, художник, акционист, концептуалист, коллажист, фроттажист, скульптор, книжный дизайнер, "непосредственный наследник классического русского авангарда", как назвали его кураторы одной из выставок, "художник слова" и "чемпион мира по войне", как он называл себя сам» [Кацов 2018]. Эдуард Лимонов включал его в придуманную им неподцензурную поэтическую «группу "Конкрет"» [Лимонов 1977: 43], работы «Вагрича», «Баха» (как его называли друзья) хранятся в Эрмитаже, Русском музее, Нью-Йоркском музее современного искусства и других местах.

Деконструкция претекста путем инсталлирования в него слов других семантических или стилистических пластов при сохранении прежней синтаксической связности конструкции[3] — один из «фирменных» приемов творчества Бахчаняна: от ставшего уже хрестоматийным «Мы рождены, чтоб Кафку сделать былью» [Бахчанян 2006: 60] до других не менее известных строчек, вполне в духе подростковой перелицовки «сакральных» текстов: «Как повяжешь галстук, береги его, он ведь с красной рыбой цвета одного!» [Там же: 58].

Как правило, в такого рода перелицовках Бахчаняна претекстами ему служат идеологически ангажированные тексты (в первом случае — песня «Марш авиаторов» Павла Германа, во-втором — стихотворение Степана Щипачева «Пионерский галстук») деконструируемые через замену некоторых слов — паронимически близкими либо семантико-стилистически противоположными. Главным объектом бахчаняновских деконструкций служил советский идеологический текст (не случайно Бахчанян оспаривал у Комара и Меламида авторство соц-арта как направления в современном искусстве), а из персоналий — Ленин или Сталин. Но вот выбор в качестве объекта травестирующей деструкции творчества Анны Ахматовой, отношение к которой в неофициальных кругах было, как правило, уважительным, требует отдельного комментария.

И первое, что следует иметь в виду, — пародийные переложения хрестоматийных текстов поэтессы представлены в издательстве, до этого известном малотиражными изданиями поэтов «исторического авангарда» (Василиска Гнедова, Нины Хабиас, Павла Филонова, Давида Бурлюка, Алексея Чичерина), а также современных авторов (самого Константина Кузьминского, Генриха Худякова, Анри Волохонского, Елены Щаповой де Карли и др.). Оформление книжки довольно лаконичное, поэтому имеющиеся в ней визуальные решения особенно семантически выпуклы. Так, фамилия поэтессы упоминается в ней всего лишь раз — в указании на источник фотографии, размещенной на задней обложке издания («Зад-

[3] В понимании дерридианского принципа «деконструкции» не как разрушения, но как демонстрации относительности любых бинарных оппозиций, их проблематизации, а не отрицания, мы следуем за Марком Липовецким [2008: 24–27 и др.]

няя обложка — А. А. Ахматова, Сочи — Сухуми, 1921. Фото Н. Г. П.»). Однако, судя по всему, это фото — мистификация: в ахматовской фотоиконографии такого портрета нам обнаружить не удалось; кроме того, Ахматова не была ни в Сухуми, ни в Сочи, а предполагаемый автор снимка Пунин — Н. Н., а не Н. Г. Кстати, под самой фотографией вместо имени указано — ААА: традиция называть Ахматову по ее инициалам сложилась еще в 1920-е годы[4]. Что касается портрета Ахматовой, вынесенного на обложку, указано: «Передняя обложка — В. Бахчанян», тогда как, если быть точнее, это один из коллажей Бахчаняна на материале известного портрета Ахматовой Юрия Анненкова 1921 г., отредактированного в стилистике известной фотографии ненавистной для Ахматовой Лили Брик, которую сделал Александр Родченко для рекламного плаката «Покупайте книги Ленгиза» (1924).

И тут следует заметить, что инициалы ААА отсылают нас к другим инициалам — ККК, которыми (не без эпатажа) Константин К. Кузьминский нередко подписывался и которые использовались его корреспондентами в переписке[5]. Эта отсылка лишний раз подчеркивает особое присутствие издателя в книжке — большее, чем обычно он себе позволяет: можно утверждать, что книжка «Ах, матом!», как и прочие книги серии «В десяточку», — совместное творение двух авторов. Кузьминскому в целом было присуще свободное обращение с публикуемыми им в издательстве «Подвал» текстами авторов — как предшественников, так и современников. Позиционируя себя как неофутурист, он не просто подвергал авангардистской деструкции претексты, но превращал их в материал для собственного творчества. Так, «Поэма конца» поэта-эгофутуриста Василиска Гнедова, изданная, согласно мистифицирующей издательской пометке, как «репринт с издания 1913 года» [Гнедов 1984], представляет собой повторенное на трех четных страницах (а также на обложке издания) слова «всё!...», а на нечетных — по-видимому, снятое через фильтр в разных ракурсах Солнце (возможно, в момент солнечного затмения). Что же касается книжки поэта Михаила Генделева, отношения с которым Кузьминского пережили эволюцию от приятельских в начале их знакомства до откровенно враждебных в годы эмиграции, то издатель издевательски опубликовал под его именем пару десятков страниц, состоящих из рядов жирных точек, организованных в квазистрофы и заключенных в рамки[6].

Негативное отношение К. Кузьминского к Анне Ахматовой стало притчей во языцех — и даже чуть было не привело к прекращению глав-

[4] Так, в дневниковых записях Павла Лукницкого середины 1920-х годов она представлена как АА (см.: [Лукницкий 1991].

[5] «А. А. А. О К. К. К.» — называется одна из главок дневниковой прозы К. К. Кузьминского «Письмо [sic!] на деревню девушке» [Кузьминский 1999]. Подробнее о Кузьминском см.: [Кукуй 2022; Pavlovets 2023].

[6] При этом на шмуцтитуле стояло: «ИЗБРАННОЕ / Под редакцией К. К. Кузьминского», а на его оборотной стороне: «Все тексты, без каких-либо изменений, приводятся по изданию: Михаил ГЕНДЕЛЕВ, “Въезд в Иерусалим”, Книготоварищество “Москва — Иерусалим”, 1979, под редакцией Э. Сотниковой» [Генделев 1984].

ного проекта его жизни — издания многотомной «Антологии новейшей русской поэзии У Голубой Лагуны”». Эту историю в своем недавнем интервью подробно изложил Дмитрий Бобышев — один из поэтов ахматовского «волшебного хора», собиравшихся вокруг поэтессы в конце 1950-х — начале 1960-х годов:

> Он в одном из томов собирался напечатать всю нашу четверку «сирот», причем без спросу. Я окольными путями узнал, что в этом же томе он собирается напечатать свои довольно вульгарные издевательские пародии на Анну Ахматову. Надо сказать, что у него был некоторый заскок, кажется, это называется мизогиния — женоненавистничество. Особенно он издевался над поэтессами, у него даже была коллекция «менструальной поэзии». Увы, туда он занес и Ахматову. С этим безобразием я, конечно, печататься не мог. Если бы не это, я бы не протестовал, если бы он напечатал мои стихи. Бродского он тоже не спросил, а Найман, когда я уезжал, вообще настаивал, чтобы я препятствовал его публикациям на Западе. И вдруг оказывается, что Кузьминский печатает нас в одном томе и там же отвратительные пародии на Ахматову. Тут я, конечно, вспомнил про свои авторские права, позвонил ему и запретил печатать, на что он поинтересовался, что я буду делать в случае, если он все же напечатает. Тут я повторил слова Надежды Яковлевны Мандельштам, которая была в подобных обстоятельствах: я сказал, что обращусь в суд. Какой суд? Народный, конечно! Мало того, я позвонил Бродскому в Нью-Йорк и сразу сказал, что я по делу, связанному с Ахматовой. Он очень нормально воспринял меня, выслушал и сказал, что он об этой кузьминской затее ничего не знал и тоже запретит ему печатать свои стихи [Бобышев 2019].

В результате выход двух вторых полутомов антологии (2А и 2Б) был задержан, так что между первым томом (1980) и полутомами 2А и 4А (1983) возник временной лаг в три года; не вошли в остальные тома и стихи Бродского, Бобышева, а также Наймана, не только поэта, но и литературного секретаря Ахматовой с 1963 г. (точнее, Кузьминский в томе 2Б привел несколько фрагментов ранних стихотворений последнего, задержавшихся в его памяти, вместе с признанием любви к ним, но так, чтобы нельзя было привлечь его к ответственности за нарушение авторского права).

Тем не менее «антиахматовские» стихи были опубликованы Кузьминским как минимум дважды — в полутомах и 2А, и 2Б. Причем в 2Б он в начале раздела воспроизвел эскиз обложки Бахчаняна, а в 2А характерный монтажный раздел «Appendix» вместе с графическим рисунком аппендикса открывала заметка Кузьминского «Брюшко тетки Таньки. Живая Ахматова», в которой пережившая репрессии переводчица Татьяна Гнедич (как и несколько других пострадавших от режима деятелей литературы) противопоставлены якобы более благополучной Ахматовой, затем ряд стихотворений Кузьминского, часть которых была написана до конфликта с «ахматовскими сиротами», часть же — после (о чем свидетельствуют

заботливо расставленные датировки), здесь же — «литмонтаж» газетных вырезок об Ахматовой и «возмутительной комедии» «Скверные привычки» с монахиней, поправляющей чулки («полумонахиней, полублудницей»[7]), и еще один, вербальный, коллаж цитат из романа «Последний из удэге» покровителя Ахматовой — Фадеева, посвященных главным образом заду. Есть в разделе и свой мистифицированный портрет «Ахматовой», только уже в образе пожилой величавой дамы с авторским комментарием «Неизвестное фото Ахматовой. Фотограф неизвестен. Год тоже. Неизвестно даже, Ахматова ли это» [Кузьминский 1983: 611].

Как минимум эта «рифма» двух псевдоахматовских портретов, а также использование коллажа Бахчаняна — ясное свидетельство того, что выход книжки — не просто литературное хулиганство, но рассчитанный художественный жест, причем жест полемический. Согласно теории пародии Юрия Тынянова, мы имеем дело здесь именно с пародиями на Ахматову, а не с пародическим использованием ее текстов: в последнем случае «пародия служит ‹...› средством легчайшего введения злободневного материала в литературу и предоставляет в распоряжение фельетониста выверенный сюжетный костяк и стилистическую точку отправления, трамплин» [Тынянов 1931: 8], однако не имеет цели дискредитации самого претекста. Вся же концепция издания направлена на разрушение образа Ахматовой как поэта, в чьем творчестве нашли отражения самые трагичные страницы отечественной истории первой половины XX в., и сведение его к образу поэтессы-нимфоманки: как отбор текстов Бахчаняном, исключительно ранних, так и их деструкция парадоксальным образом согласуются с известной характеристикой, которую Ахматова получила в печально известном докладе Жданова о журналах «Звезда» и Ленинград» на собрании партийного актива и на собрании писателей в Ленинграде:

> Тематика Ахматовой насквозь индивидуалистическая. До убожества ограничен диапазон ее поэзии — поэзии взбесившейся барыньки, мечущейся между будуаром и молельной. Основное у нее — это любовно-эротические мотивы, переплетенные с мотивами грусти, тоски, смерти, мистики, обреченности. ‹...› Не то монахиня, не то блудница, а вернее блудница и монахиня, у которой блуд смешан с молитвой [Жданов 2007: 258].

Основной метод Бахчаняна — пародия не на стиль Ахматовой и не на какие-то конкретные ее просчеты, он ближе к тому обращению с «сакральным» претекстом, который характерен для школьных пародий, но при этом восходит к средневековым и даже античным пародиям, профанирующим сакральные тексты, что проявляется даже в самом их методе сохранения основного текста в неизменности с заменой лишь отдельных слов или их сочетаний:

[7] Так Лидия Чуковская запомнила известную характеристику Анны Ахматовой, данную той в докладе Андрея Жданова (см. ниже) [Чуковская 2007: 10].

> Тенденция к минимальному изменению текста оригинала, сохранению его метрико-синтаксической структуры объясняется стремлением «взорвать изнутри» серьезное произведение, сохранив в возможной целости его формальную оболочку. Именно это ведет к достижению нужного такой пародии результата — к созданию профанирующего аналога «священного и важного» текста, а не нового, «карикатурного» произведения, как это обычно делает литературная пародия [Лурье 1998: 433].

Как это делается, можно продемонстрировать на примере конкретного текста в сравнении его с оригиналом (искажения отмечены нами разрядкой):

* * *

Я на солнечном восходе
Про любовь пою,
На коленях в огороде
И л и н а х [.] ю.

Вырываю и бросаю —
Пусть простит меня.
Вижу, девочка босая
С т о н е т у плетня.

Страшно мне от звонких воплей
Голоса беды,
Все сильнее запах теплый
М о л о д о й п [. . . .].

Будет с п е р м а вместо хлеба
Мне наградой злой,
Надо мною только небо
А со м н о й х [. .] твой.

[Бахчанян 1984: <7>]

Песенка

Я на солнечном восходе
Про любовь пою,
На коленях в огороде
Лебеду полю.

Вырываю и бросаю —
Пусть простит меня.
Вижу, девочка босая
Плачет у плетня.

Страшно мне от звонких воплей
Голоса беды,
Все сильнее запах теплый
Мертвой лебеды.

Будет камень вместо хлеба
Мне наградой злой.
Надо мною только небо,
А со мною голос твой.

11 марта 1911
Царское Село

[Ахматова 1997: 36]

Итак, на 16 строк первоисточника мы видим только пять его искажений, в остальном же, если не учитывать игнорирование Бахчаняном заголовочно-финального комплекса текста (отсутствие заголовка, датировки и места написания — как и во всех остальных случаях в рассматриваемом нами издании), претекст воспроизведен достаточно бережно: лишь в 14-й строчке точка заменена запятой, кроме того, в финальном стихе замена *голоса* на *х*[..] потребовала отказаться от ахматовского отступления от ритмической схемы всего стихотворения 4/3Х (чередования 4- и 3-стопных хореических строк, нарушенное в последней из них, но восстановленное пародистом). Условно-символическая сцена, в которой лирический

субъект — по-видимому, крестьянка — полет лебеду (символ беды), прислушиваясь к предвещающему ей беду плачу ребенка-девочки (еще один расхожий мотив в поэзии), выворачивается наизнанку — и мы видим героиню, предающуюся блудной страсти прямо в огороде, возможно — на глазах девочки-вуайеристки.

В большинстве случаев Бахчанян берет только часть текста (так, из трех катренов стихотворения «Тяжела ты, любовная память...» ему пригодился только первый: «Тяжела ты, любовная память! / На х[.]ю твоем петь и гореть, / А другим — это только пламя, / Чтоб остывшую жопу греть» — где изменена вторая строчка первоисточника «Мне в дыму твоем петь и гореть» [Ахматова 1997: 75] и четвертая, в которой *жопу* поставили вместо *душу*). Впрочем, из этого текста Бахчаняну понадобились еще две строчки, превращенные им в отдельный дистих и измененные достаточно невинно, так что скабрезный их смысл проявляется только в контексте всего издания: «Дай мне в рот такой отравы, / Чтобы сделалась я немой...» [Бахчанян 1984: <15>] (в первоисточнике — «Дай мне выпить такой отравы, / Чтобы сделалась я немой» [Ахматова 1997: 76]). В общем же статистика такова, что из 21 опуса только четыре взяты целиком и еще два носят монтажный характер, соединяя два разных претекста.

В заключение нам остается лишь прояснить смыслы, а не только причины ахматововоборчества Бахчаняна и, видимо, стоящего за ним Кузьминского. Более того, мы можем предположить, что инспирировал это издание и как минимум был его идеологом именно Кузьминский, письменное наследие которого изобилует довольно резкими — на грани фола — оценками Ахматовой. Известная мизогиния Кузьминского является предметом исследования американской славистки Энсли Морс: в частности, она подсчитала, что из 300 имен включенных в «Антологию У Голубой Лагуны» поэтов только 20 — женщины, при этом там отсутствуют произведения не раз упоминаемых составителем Ольги Седаковой, Натальи Горбаневской, Галины Андреевой, Кари Унксовой, Тамары Буковской и др. и ни одной поэтессы нет в ключевом первом томе издания. Объясняя выпады Кузьминского как против Ахматовой, так и других женских фигур неофициального литературного истеблишмента, Морс пишет:

> Его враг номер один — советская (потом американская) система контролирования культурной, в частности литературной, продукции. И его мизогиния, как мне кажется, отчасти направлена против этой системы, которая действительно продвигала «своих», лояльных поэтов — включая женщин. Его выпады в адрес Ахматовой могут смотреться по-другому в контексте таких высказываний: «Как смотрелась бы Ахматова — не по ранжиру Пановой и Сильвы Капутикян, а — Шкапской, Хабиас, Любови Столицы, если б тем не заткнули е[.]альники еще в начале 20-х?»[8].

[8] Цитируется неопубликованная статья Энсли Морс «“Рыцарь поэзии”: гендер и власть в неофициальном и диаспоральном литсообществах»; за возможность познакомиться с ней сердечно благодарю автора.

И далее:

> Кузьминский признает литературных женщин строго в одной из трех ипостасей[9]. В первой — женщины, к которым КК относится как к матерям, — это Татьяна Гнедич, «тетка Танька», у которой он «работал» секретарем; другие заведующие ЛИТО, как «Наденька» Полякова; или даже Юлия Вознесенская, которую он повторно называет «матерью ленинградской поэзии». ‹...› Даже нелюбимую Ахматову он скрепя сердце включает в ряды матерей, хотя ругает ее за «недоступность», за то, что никогда не была «Аннушкой» для своих учеников (в отличие от его Поляковой, Гнедич и т. д.)[10] .

Однако, как уже было сказано выше, в заметке «Брюшко тетки Таньки. Живая Ахматова» Кузьминский противопоставляет Татьяну Гнедич (у которой был литературным секретарем) и Ахматову (общения с которой так и не сподобился) по весьма конкретному принципу:

> Ахматова в лагерях не сидела. Вообще, жизнь ее я себе представляю смутно. Всю жизнь она была официально признанным поэтом (даже когда [была] опальная), и жила она последние годы в писательском доме на Ленина, Гнедич же — в Царском Селе, в коммуналке. Из Анны Андреевны, пережившей трех мужей (это которых я знаю) сделали великопостную великомученицу. А по-моему, страшнее судьба спившейся Ольги Берггольц, вдовы Бориса Корнилова, которая, пьяная, с разметавшимися седыми волосами, моталась по коммунальной кухне, сшибая кастрюли, в квартире, где жил мой соученик, он и рассказывал. ‹...›
>
> Ахматова и Гнедич... Эти два имени все время противостоят у меня, и не случайно. Две судьбы, две жизни, две великих женщины. Нет, Ахматова не была похожа на все эти портреты. Только в стихах. А в жизни... Я знал другую Ахматову [Кузьминский 1983: 610].

Иначе говоря, если в глазах «либеральной советской интеллигенции» Анна Ахматова выглядела как жертва системы, поэт, искусственно удаленный из культурной иерархии и маргинализированный, то для «неофутуриста» Кузьминского, адепта авангардной, экспериментальной и эпатажной поэзии, Ахматова с ее склонностью выстраивать свои личные иерархии, управлять мемориализацией своей литературной эпохи и собственного образа в ней, окружать себя «женами-мироносицами» и преданными учениками — фигура скорее отрицательная и враждебная, как минимум литературный конкурент. С ее именем у Кузьминского, наследника авангардной традиции, связана другая, чуждая (хотя и не отрица-

[9] Две другие ипостаси, определяемые Э. Морс — «женщины-поэты откровенно “сексуальные”» и «“серьезные” поэты, как правило, экспериментальные и явно уважаемые КК» (там же).

[10] Там же.

емая им вовсе) неоакмеистическая линия русскоязычной послевоенной поэзии, а также имена почитаемого им Бродского и остальных «ахматовских сирот». Как он писал в заметке «Наденька Полякова, Наталья Грудинина, Анна Ахматова, Татьяна Гнедич» (раздел «и ...новаторы» тома 2Б),

> На мой взгляд Ахматова оказала весьма тлетворное влияние на современную молодую литературу, заразив ее прогнившим акмеизмом. Симпатия к акмеизму понятна по нонешним временам: своего рода, ностальгия по «серебряному веку». Футуристов же в Ленинграде не было, поэтому ходили к Ахматовой [Кузьминский 1986: 178].

Сошлюсь и на свидетельство автора недавно опубликованного эссе о Бахчаняне [Кацов 2017], Геннадия Кацова, в частной переписке ответившего мне на мой вопрос о возможной бахчанянской ахматовофобии:

> ...не помню, чтобы мы затрагивали эти темы. Об Ахматовой не говорили — похоже, Ахматова и птенцы ее гнезда Вагрича интересовали как материал для его экспериментов в дадаистском ключе, и не больше.
>
> Вагрич ощущал себя невостребованным, при том что был уверен: актуальная современная культура началась с него. В этой шутке — только доля шутки. Поэтому на любой проект отзывался, был готов участвовать. А уж анархист ККК умел убеждать и уговаривать.
>
> При всей его (Бахчаняна. — *М. П.*) мягкости литературный мейнстрим, с его точки зрения, он бы сбрасывал с корабля современности ежедневно.

Подозревая Ахматову если не в сервильности, то во встроенности в советский культурный истеблишмент, Кузьминский и Бахчанян занимали далеко не уникальную позицию в неофициальной культуре: достаточно вспомнить, что близкая им по неоавангардистским установкам трансфуристка Ры Никонова обвиняла неоакмеистический ленинградский андеграунд в художественном пассеизме, уже устоявшемуся понятию «вторая культура» противопоставляя подлинно экспериментальную «третью культуру»:

> Однако третья культура ‹...› поняла, что единственное ее спасение, гарант ее «несъедобности» для официоза — это авангард. И если вторая культура презирала авангард ничуть не менее, чем первая (ах, было, было!), да потому и презирала, что всеми фибрами души связана с культурой № 1, ее мыслями и чаяниями, ее *стилем*, то культуре № 3 не было другого выхода, как придерживаться языка, не понимаемого с налета, эстетически усложненной и вообще всяческой «недемократичности». Уж слишком замкнута и герметична, отъединена от неофициоза и официоза она была и есть [Никонова Ры 1985: <43>].

Позднее же удар по культу Ахматовой и традиционной системе литературной преемственности и наследования нанес концептуалист Владимир

Сорокин, в своем романе «Голубое сало» изобразив смердящую и матерящуюся городскую юродивую ААА, вылизывающую подошвы Сталину и при этом окруженную стаей юных наследников, из которых вступить в поэтическое наследство (проглотив рожденное ААА яйцо) удается только «рыжему Иосифу» [Сорокин 1999: 221–223; 227–236; 248–252].

С другой стороны, опыт подобной пародийной (и безусловно полемической) деструкции текстов Ахматовой можно найти и в истории русского авангарда: речь идет о обсценной пародии на нее поэта Ивана Аксенова. В 1910 г. он был шафером на свадьбе Ахматовой и Гумилева, но впоследствии порвал с их кругом, в 1915 г. стал членом футуристической группы «Центрифуга», в пору расцвета славы поэтессы не раз довольно резко высказывался в ее адрес, а весной 1920 г. даже написал непристойный текст «Молитва девушки» с эпиграфом «Предо мной золотой аналой» из стихотворения Ахматовой «У меня есть улыбка одна...», послужившего, как можно понять, ритмико-просодической «формой» для отливки этой пародии. В своей пародии на Ахматову, по словам публикатора и комментатора Андрея Россомахина, «Аксенов пародийно обыграл молитвенную семантику ее стихов, кощунственно столкнув молитву с описанием сексуального акта, да еще с использованием обсценной лексики» [Россомахин 2018–2022: <191>]:

Уе[.]ите меня в эту ночь
Голубы и любовь и луна
И ласкаться во всю мою мочь
Я сумею вьюнее вьюна.
[Там же: <189>]

Так что странная книжка Бахчаняна и Кузьминского при всей своей похожести на подростковую шалость, какая как будто бы не пристала двум взрослым состоявшимся литераторам, будучи помещена в правильный литературный контекст, раскрывает все свои интенции. Эти интенции, безусловно, неприемлемы для адептов традиционного искусства, но вполне возможны в контексте искусства авангардного, эпатажного, для которого даже подчеркнутая небрежность и «неумелость» формы есть прием — художественный жест «порчи» первоисточника, а не банальное проявление зависти двух «графоманов» и «мизогинов» к великой предшественнице.

Источники

Ахматова 1997 — *Ахматова А.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Цитадель. 1997.

Бахчанян 1984 — *Бахчанян В.* Ах, матом! [Нью-Йорк]: PODVAL, 1984.

Бахчанян 1985 — *Бахчанян В.* Ах, матом! // Мулета Б: Семейный альбом / [Изд. и ред. В. Котляров]. Париж: Vevrisme, 1985. С. 353–371.

Бахчанян 2006 — *Бахчанян В.* Мух уйма (Художества). Не хлебом единым (Меню-коллаж). Екатеринбург: У-Фактория, 2006.

Бобышев 2019 — *Бобышев Д.* «Молодой Мафусаил» / Интервью Ю. Левинга // Горький. 2019. 7 февр. URL: https://gorky.media/context/molodoj-mafusail/.

Генделев 1984 — *Генделев М.* Избранное / Под ред. К. К. Кузьминского. [Нью-Йорк]: PODVAL, 1984.

Гнедов 1984 — *Гнедов* [*В.*] Поэма Конца / Под ред. К. К. Кузьминского. NYC: PODVAL, 1984.

Жданов 2007 — *Жданов А. А.* Доклад о журналах «Звезда» и «Ленинград» // Сталинские премии: две стороны одной медали: Сб. документов и художественно-публицистических материалов / Сост. В. Ф. Свиньин, К. А. Осеев. Новосибирск: Свиньин и сыновья, 2007. С. 253–275.

Кузьминский 1983 — [*Кузьминский К. К.*] Брюшко тетки Таньки. Живая Ахматова // Кузьминский К. К., Ковалёв Г. Г. Антология новейшей русской поэзии у Голубой Лагуны: В 5 т. Т. 2А. Newtonville, Mass: Oriental Research Partners, 1983. С. 610–611.

Кузьминский 1986 — *Кузьминский К. К.* Наденька Полякова, Наталья Грудинина, Анна Ахматова, Татьяна Гнедич // Кузьминский К. К., Ковалёв Г. Г. Антология новейшей русской поэзии у Голубой Лагуны: В 5 т. Т. 2Б. Newtonville, Mass. Oriental Research Partners, 1986. С. 177–179.

Кузьминский 1999 — *Кузьминский К. К.* Писмо на деревню дедушке // Антология новейшей русской поэзии у Голубой Лагуны. 1999. URL: https://kkk-bluelagoon.ru/pismo_na_derevnyu/pismo_na_derevnyu_devushke_14.htm.

Лимонов 1977 — *Лимонов Э.* Группа «Конкрет» // Аполлонъ-77: Альманах / Гл. ред. М. Шемякин. [Париж]: [б. и.], 1977. С. 43–46.

Лукницкий 1991 — *Лукницкий П. Н.* Acumiana: Встречи с Анной Ахматовой. Т. 1: 1924–25 гг. Paris: Ymka-Press, 1991.

Никонова Ры 1985 — *Никонова Ры.* Диссидорант // Транспонанс. № 28. 1985. [С. 41–50].

Сорокин 1999 — *Сорокин В.* Голубое сало: Роман. М.: Ad Marginem. 1999.

Чуковская 2007 — *Чуковская Л. К.* Записки об Анне Ахматовой. 1952–1962. Т. 2. М.: Время. 2007.

Литература

Кацов 2018 — *Кацов Г.* Бах: гений — парадоксов друг: К 80-летию Вагрича Бахчаняна // Новый журнал. № 291. 2018. [Цит. по электрон. републ.]. URL: https://magazines.gorky.media/nj/2018/291/bah-genij-paradoksov-drug.html.

Кукуй 2022 — На берегах Голубой Лагуны: Константин Кузьминский и его Антология: Сб. исследований и материалов / Сост. И. Кукуй. Бостон: Academic Studies Press; СПб.: БиблиоРоссика, 2022.

Липовецкий 2008 — *Липовецкий М.* Паралогии: Трансформации (пост)модернистского дискурса в русской культуре 1920–2000-х годов. М.: Нов. лит. обозрение, 2008.

Лурье 1998 — Пародийная поэзия школьников / Предисл. и публ. М. Л. Лурье // Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А. Ф. Белоусов. М.: Ладомир; ООО «Изд-во АСТ-ЛТД». 1998. С. 430–441.

Россомахин 2018–2022 — *Россомахин А.* Об одной неизвестной непристойной пародии: Иван Аксенов contra Анна Ахматова // Вещи + случаи: Науч.-худ. альманах в честь Ж.-Ф. Жаккара. Брусилово: Аквилон, 2018–2022. [С. 187–193].

Тынянов 1931 — *Тынянов Ю.* Предисловие // Мнимая поэзия: Материалы по истории русской поэтической пародии XVIII и XIX вв. / Под ред. Ю. Тынянова. М.; Л.: Academia. С. 5–9.

Устинов 2018–2022 — *Устинов А.* Вагрич Бахчанян: «Ах, матом!» // Вещи + случаи: Науч.-худ. альманах в честь Ж.-Ф. Жаккара. Брусилово: Аквилон, 2018–2022. [С. 194–199].

Pavlovets 2023 — *Pavlovets M*. Konstantin K. Kuzminsky as a neo-Futurist // International yearbook of Futurism studies. Vol. 13 / Ed. by G. Berghaus, D. Colucci, T. Klähn. Berlin; Boston: De Gruyter, 2023. P. 167–194. https://doi.org/10.1515/9783111318394-008.

References

Katsov, G. (2018). Bakh: genii — paradoksov drug: K 80-letiiu Vagricha Bakhchaniana. [Bakh: genius is a friend of paradoxes: To the 80th anniversary of Vagrich Bakhchanyan]. *Novyi Zhurnal, 291* (quoted from web republication). https://magazines.gorky.media/nj/2018/291/bah-genij-paradoksov-drug.html. (In Russian).

Kukuj, I. (Ed.) (2022). *Na beregakh Goluboi Laguny: Konstantin Kuz'minsky i ego Antologiia: Sbornik issledovanii i materialov* [On the shores of the Blue Lagoon: Konstantin Kuz'minsky and his Anthology: Collected studies and materials]. Academic Studies Press; BiblioRossika. (In Russian).

Lipovetskii [= Lipovetsky], M. (2008). *Paralogii: Transformatsii (post)modernistskogo diskursa v russkoi kul'ture 1920–2000-kh godov* [Paralogies: Transformations of (post)modernist discourse in Russian culture of the 1920s–2000s]. Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

Lur'e, M. L. (Intro., & Publ.) (1998). Parodiinaia poeziia shkol'nikov [Parody poetry by schoolchildren]. In A. F. Belousov (Ed.). *Russkii shkol'nyi fol'klor": Ot "vyzyvanii" Pikovoi damy do semeinykh rasskazov* (pp. 430–441). Ladomir; OOO "Izdatel'stvo AST-LTD". (In Russian).

Pavlovets, M. (2023). Konstantin K. Kuz'minsky as a neo-Futurist. In G. Berghaus, D. Colucci, & T. Klähn (Eds.). *International yearbook of Futurism studies* (vol. 13, pp. 167–194). De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783111318394-008.

Rossomakhin, A. (2018–2022). Ob odnoi neizvestnoi nepristoinoi parodii: Ivan Aksenov contra Anna Akhmatova [About one unknown obscene parody: Ivan Aksenov contra Anna Akhmatova]. In *Veshchi + sluchai: Nauchno-khudozhestvennyi al'manakh v chest' Zh.-F. Zhakkara* (pp. [187–193]). Akvilon. (In Russian).

Tynianov, Iu. (1931). Predislovie [Preface]. In Iu. Tynianov (Ed.). *Mnimaia poeziia: Materialy po istorii russkoi poeticheskoi parodii XVIII i XIX vv*. (pp. 5–9). Academia. (In Russian).

Ustinov, A. (2018–2022). Vagrich Bakhchanian: "Akh, matom!" [Vagrich Bakhchanyan: "Oh, Obscenities!"]. In *Veshchi + sluchai: Nauchno-khudozhestvennyi al'manakh v chest' Zh.-F. Zhakkara* (pp. [194–199]). Akvilon. (In Russian).

Информация об авторе

Михаил Георгиевич Павловец
доктор филологических наук
профессор, Школа филологических наук, факультет гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Россия, 101000, Москва, Мясницкая ул., д. 20
✉ *mpavlovets@hse.ru*

Information about the author

Mikhail Georgievich Pavlovets
Dr. Sci. (Philology)
Professor, School of Philological Sciences, Faculty of Humanities, HSE University
Russia, 101000, Moscow, Myasnitskaya Str., 20
✉ *mpavlovets@hse.ru*

Е. Н. Пенская [ab]

https://orcid.org/0000-0003-2469-584X
✉ *e.penskaya@gmail.com*

[a] *Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Россия, Москва)*
[b] *Московский физико-технический институт (Россия, Долгопрудный)*

«Где мат, там и блат»: обсценная лексика в практике поэта Всеволода Некрасова (по материалам архива)

Аннотация. Для писателей-нонконформистов лексический субстандарт нередко относят к базовым критериям, по которым интерпретируется языковая реальность, ими создаваемая. Формы обращения к ненормативным пластам языка в андеграундной культуре, неоднородные и включающие совершенно разный набор устойчивых речевых образований, часто претендуют на доминирующую функцию, выступая средством языкового проявления принципиально иного поведения в культуре по отношению к устоявшимся советским нормам, радикально корректируют их. Субстандартная лексика, включенная в ткань поэтического или прозаического нарратива, как правило, маркирована интонационно и подразумевает резкий речевой жест, не нарушающий фактуру языка, а создающий принципиально иное, нередко новое действенное пространство текста. Текст, освоивший субстандарт, обретает перформативное измерение. Он встраивается и в общие практики субстандартного словоупотребления, и одновременно предлагает собственные, авторские. Не претендуя на обобщение, данный материал ориентирован на выявление закономерностей и поиск возможных алгоритмов классификации подобных явлений. Случай Всеволода Некрасова одновременно характерен и уникален. В статье рассматриваются несколько характерных эпизодов использования Некрасовым ненормативной лексики. Они касаются его полемики по отношению к явлениям, претендующим на главную позицию как в официальной, так и в неофициальной культуре. Кроме того, обсуждается его отношение к коллегам по цеху, которые используют ненормативную лексику. Подобные ситуации продуктивны для рассмотрения, поскольку они остро выявляют границы и способы речевой реакции. Исследователям еще предстоит выявить общие закономерности присутствия разновидностей субстандартности в андеграундной культуре, найти методологические ключи к поиску типологизации.

Ключевые слова: Всеволод Некрасов, Евгений Кропивницкий, Эдуард Лимонов, Игорь Холин, Герман Лукомников, андеграунд, полемика, эпистолярный пласт

© Е. Н. ПЕНСКАЯ

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-344-363

Благодарности. Работа выполнена при поддержке проекта РНФ № 22-68-00066.

Для цитирования: *Пенская Е. Н.* «Где мат, там и блат»: обсценная лексика в практике поэта Всеволода Некрасова (по материалам архива) // Шаги/ Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 344–363.

Поступило 22 марта 2024 г.; принято 22 января 2025 г.

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 1. 2025
Articles

E. N. Penskaya [ab]

https://orcid.org/0000-0003-2469-584X
✉ *e.penskaya@gmail.com*

[a] *HSE University (Russia, Moscow)*
[b] *Moscow Institute of Physics and Technology (Russia, Dolgoprudny)*

"Obscenities give rise to thugs": Obscene vocabulary in the practice of the poet Vsevolod Nekrasov (based on archive materials)

Abstract. For nonconformist writers, the lexical substandard is often counted about the basic criteria by which the linguistic reality they create is interpreted. The forms of usage of the non-normative layers of language in an underground culture, which are heterogeneous and include a completely different set of stable speech formations, often claim to be the dominant function, acting as a means of linguistic manifestation of fundamentally different behavior in culture in relation to established Soviet norms and radically correcting them. The sub-standard vocabulary included in the fabric of a poetic or prose narrative is usually marked intonationally and implies a sharp speech gesture that does not violate the texture of the language, but creates a fundamentally different — often new — effective text space. A text that has mastered the substandard acquires a performative dimension. It is integrated into the general practices of sub-standard word usage, and at the same time offers its own, authorial ones. Without claiming to generalize, this material is focused on identifying patterns and searching for possible algorithms for classifying such phenomena. The case of Vsevolod Nekrasov is both characteristic and unique. The article examines several characteristic episodes of Nekrasov's use of profanity. They relate to his polemics in relation to phenomena that claim to be the main position in both official and unofficial culture. In addition, his attitude towards colleagues in the craft who use profanity

© E. N. PENSKAYA

is discussed. Considering such situations may prove productive, as they clearly reveal the boundaries and ways of speech reaction. Researchers have yet to identify the general patterns of the presence of varieties of substandardness in underground culture, to find methodological keys to the search for typologies.

Keywords: Vsevolod Nekrasov, Evgeny Kropivnitsky, Eduard Limonov, Igor Kholin, German Lukomnikov, underground, polemic, epistolary layer

To cite this article: Penskaya, E. N. (2025). "Obscenities give rise to thugs": Obscene vocabulary in the practice of the poet Vsevolod Nekrasov (based on archive materials). *Shagi / Steps*, *11*(1), 344–363. (In Russian).

Received March 22, 2024; accepted January 22, 2025

Изучение антиномий стандартного и, наоборот, выразительного в языке имеет давнюю историю, и обозрение всех ее этапов в XX–XXI вв. могло бы стать темой самостоятельного исследования. Очевидно, что в конце 1980-х — начале 1990-х годов обострилось внимание к контроверзам лексического субстандарта [Жолковский 1994], разрешенного и табуированного в языке [Левин 1986], а осмысление языкового освобождения коррелировало с пониманием обретенной свободы поведенческой, социальной, бытовой, культурной. В 2000-е появляются энциклопедические своды, сборники, коллективные монографии, словари, свидетельствующие о высоком уровне накопления материала, эмпирического и исследовательского (например: [Плуцер-Сарно 2001–2005] и др.). За последнее десятилетие XX в. выпущено немало словарных сводов, в которых зафиксированы разные типы субстандартной лексики, — словари языка представителей различных сообществ, тюремных, региональных, профессиональных субкультур, представителей гендерных и возрастных групп [Козырев, Черняк 2000: 265–274].

Возрастающая притягательность темы в первой трети XXI в. подтверждается широким диапазоном научных работ, посвященных локальным и сквозным сюжетам обсценной лексики, рассматриваемой как в синхронической, так и диахронической системе координат. Симптоматичен выпуск в 2021 г. юбилейного, сотого номера журнала «Зборник Матице Српске за славистику», в котором присутствует самостоятельный «научно-матерный кластер». Именно так атрибутируют данный раздел «Verbum Iuro» его составители И. Пильщиков и Д. Иоффе во вступительной статье «Русский мат: вчера, сегодня, завтра» [Пильщиков, Иоффе 2021]. В статье «Русский мат: что мы о нем знаем? (О происхождении и функциях русской обсценной идиоматики)» И. Пильщиков выявляет комплексную динамику трансформаций в морфологии, акцентологии, семантике и стилистике, которые повлияли на разного рода модификации обсценной лексики, что актуализировало такие механизмы «матообразования», как метафоризация, прономинализация, дисфемизация, эвфемизация и др. [Пильщиков

2021]. Д. Иоффе в статье «К вопросу о перформативной многозначности русского мата» рассматривает многообразие полисемии и перформативность русской обсценной табуированной лексики [Иоффе 2021].

Любопытно, что при всей очевидности ненормативная лексика в литературе второго авангарда пока не получает системного осмысления, хотя «впроброс» обсуждается нередко [Зусева 2012].

Спор с советским официозом в культуре андеграунда проходил в том числе и через активное формирование другой культурной парадигмы [Айзенберг и др. 1998], которая опиралась на трансформацию языка, использование нецензурной лексики и табуированных образов низовой культуры.

При этом многообразие субстандартных языковых пластов, весь гетерогенный языковой континуум (ненормативность, устные формы бытования, отсутствие границ между разными формами, нередко принадлежащими альтернативным речевым регистрам) можно наблюдать в литературной практике андеграунда 1960–1980-х годов. Но данное языковое «меню» и совокупность его характеристик нельзя рассматривать только как противопоставление литературному языку. Скорее обращение практиков андеграунда к субстандарту означает намерение расчистить мертвое пространство языка, пробиться сквозь клише и речевые штампы к живой фактуре речи. Элементы языка, представляющие «стандарт» — «субстандарт», взаимодействуют и могут выступать как нормативные или ненормативные при наличии определенных социальных и психологических условий [Кёстер-Тома 1998]. Для литераторов-нонконформистов субстандарт ни в коей мере нельзя интерпретировать как периферийную языковую реальность. Не являясь однородным и включая самый разный набор устойчивых образований, как это ни парадоксально, андеграундное обращение к ненормативным пластам языка нередко претендует на доминирующую функцию, выступая средством языковой манифестации принципиально другого поведения в культуре, радикально корректирующее традиционное советское. Однако применительно к субстандарту исследователям еще предстоит выявить общие закономерности в этой художественной среде, найти методологические ключи к поиску типологизации. Субстандартный репертуар — мат как один из пластов обсценного языка, просторечия, разговорная лексика — все это так или иначе функционирует в неподцензурной литературе.

* * *

Всеволод Некрасов использует разные элементы речевого субстандарта, стилистические в том числе. Его случай одновременно и характерен, и уникален для неподцензурной культуры. С учетом терминологических различий и смысловых нюансов попробуем наметить и пояснить обращение к разным составляющим речи — субстандарту, ненормативной и обсценной лексике, мату — и таким образом обозначить прагматику конкретных языковых ситуаций. Приведем несколько ярких иллюстраций использования Вс. Некрасовым ненормативной лексики. Они касаются его полемики по отношению к явлениям, претендующим на магистраль-

ную позицию как в официальной, так и в неофициальной культуре. В этом смысле любопытно проследить диффузию эпистолярного и публицистического пластов, перемещение обсценной лексики в разные сферы, в словесное пространство тех или иных полемических сюжетов, имеющих устойчивый набор персонажей, причинно-следственных связей, сложившихся в конце 1980-х и повторяющихся в творчестве Некрасова на протяжении почти 30 лет.

Одна из устойчивых и магистральных идей Некрасова связана с концепцией искусства как блата, блатными отношениями в советском и постсоветском искусстве. Блатное искусство, по мысли Некрасова, означает наличие фигур, принимающих решение, допущенных к регулированию процессов в искусстве. Следствием такой структуризации становятся разделение на «своих» и «чужих», распределение мест в иерархии, допуск к изданиям, аудитории, финансовым ресурсам, в конце концов — разрешение быть включенным или отсутствовать в современном искусстве, в его истории. Инфраструктура такого блатного искусства включает и необходимые отрасли, направления в науке, обслуживающей блат. Такую гуманитарную науку, блокирующую информацию, а также легитимирующую механизмы вычеркивания, Некрасов называет «наукой как не знать». Слово *блат* и его вариации — одно из самых частотных в публицистике Некрасова. В статье, посвященной феноменологии блатной культуры, Некрасов формулирует основные ее принципы, вычерчивая словесную физиологию блата, выстраивая типологию того, как делаются «блатные дела» в театре, в искусстве, в литературе, намечая измерители блатной степени: «Театральный б л а т б л а т н е й, театральный кошмар кошмарней, безысходней всякого другого» [Журавлева, Некрасов 1996b: 81][1]. В прозе Некрасова тема «блатных коммуникаций» — ядерный мотив, один из базовых эстетических узлов, существующих в условиях порождения субстандартной лексики. Ее «гнезда» концентрируются в связи с появлением триггеров — тех персонажей и положений, что остались в советском прошлом и к 1990-м годам утратили свои позиции в критике, в журнально-издательской системе (к таким эпизодам, как правило, относится настойчивое возвращение Некрасова к описанию своего взаимодействия с детскими издательствами, с институтом редакторов, упоминание о которых неизменно приводило в действие все ресурсы субстандартной лексики, что обладало чрезвычайно действенным эффектом, снимало временны́е границы и наглядно убеждало читателя в том, что выставленный счет не имеет срока давности и прошлое не отболело, оно сохраняет сегодняш-

[1] В данной статье ссылки приводятся в основном на совместную книгу Анны Журавлевой и Всеволода Некрасова «Пакет», поскольку в ней впервые представлен корпус материалов, принципиальных для формулировки основных положений эстетики Некрасова. Последующие прижизненные и посмертные издания во многом повторили и подтвердили константы его подходов к искусству, закрепленность языковых особенностей, в том числе относящихся к субстандарту.

При цитировании источников орфография и пунктуация в них сохраняются в соответствии с оригиналом.

ний статус и вполне реально существует в настоящем). Парадоксальным образом вакантное место старых заняли новые лица, воспроизводя давно апробированные методы устройства блатного искусства.

Список триггеров Некрасова хорошо известен. Возбуждение субстандартной речевой реакции, становление словесного сопровождения субстандартным комментарием регулируется обращением к тому или иному «блатному» сюжету, в который Некрасов вовлечен как участник или наблюдатель. Можно предположить, что внимательное обследование таких субстандартных пластов языка способно обнаружить языковые закономерности, предсказуемость которых коррелируется и подтверждается еще и графической, визуальной составляющей. Блатное искусство в содружестве с «наукой как не знать», согласно Некрасову, ожидаемо вырабатывает свой язык — феню. При этом происходит совмещение значений: блат как явление, означающее полезное знакомство или связи, используемые в личных целях, получение благ в обход правил и законов, через «нужных» людей, и *блат* как слово, восходящее к тюремной уголовной («блатной») субкультуре [Некрасов 1996].

> Термин в искусствоведении никогда не может быть тем, чем в физике или математике ‹...› нагромождение наукообразия не то что не помогает — сразу выдает обезьянничанье и просто блат, оно и есть та самая блатная феня. Если употребление термина принимает эпидемический характер (умственная эпидемия — чеховское, кстати, выражение) — пора мыть руки и надевать респиратор [Журавлева, Некрасов 1996а: 165].

> И надо наконец назвать вещи своими именами, а не терминами — а то термины звучат как блатная феня для блатных дел. Какой там концептуализм, какой соц-арт, трансавангард, постмодерн и т. п. Так мы бесконечно будем в дураках, а они будут нас одурачивать. Говорить надо об обмане, направленной дезинформации, утайке, подлоге, сговоре в корыстных целях — и т. д. Если терминология, так по существу дела, и ясная. Ведь по сути усилиями теплой компании вопрос давно уже сдвинут из искусствоведческой плоскости попросту в юридическую [Некрасов 1996с: 448].

Как видим, нарратив Некрасова отчетливо напоминает многочисленные описания жизнедеятельности криминальных мафиозных структур. Однотипность методики и словоупотребления, разработка собственных субстандартных клише, переносимых из одного материала в другой вне зависимости от эпистолярных адресатов, мемуарных очерков, репортажей с места событий (конференций, чтений и т. д.), позволяет увидеть константы в авторском субстандартном тезаурусе, обладающем своими контурами, центром и периферией. К центральным звеньям его относятся такие языковые и смысловые конструкции, которые возникают вокруг слов мразь, говно, мерзость. Они, в свою очередь, порождают новые цепочки и структурно организуют речевую ситуацию, объединяя поэтическое и прозаическое высказывание.

Система же не один какой-то главный м е р з а в е ц. Это сумма и произведение подлостей, и подлость общая, интерферирующая и реверберирующая,*** текучая и липучая. И бегать хлопотать по системе, барахтаться и дергаться не только без толку, не только неправильно, но просто вредно. Это значит крепить систему, укреплять подлость в сознании ее возможностей. Вымазаться в ихней липучке, повязаться, обездвижиться и все для того, чтобы тебя м р а з ь вклеила на удобное для нее место [Журавлева, Некрасов 1996b: 87].

При том, что эти стихи — в соавторстве с м р а з ь ю, уж такой жанр — эти стихи мне все важней и дороже, и главная забота — не дать теперь именно их испортить, их подредактировать. Мои рекорды непубликуемости мне дороже многого другого — я еще подумаю, а не обратиться ли мне. Не обратиться ли мне в книгу Гиннеса. И смазывать, затушевывать редкостную ситуацию я не дам — не я ее автор, верней — не я инициатор, но она теперь мое достояние [Некрасов 1996b: 528].

Авось я не последний Некрасов. И вряд ли м р а з ь — последняя м р а з ь. И вот над следующим Некрасовым — как — показывать им, нет свою власть

следующая б л а т, м р а з ь лишний раз
может — может быть — типа —
может быть и подумаете [Там же: 530].

а
ты власть

ать
по лапе

так сказать

и так и сказать

быть
или не быть
мне

нет
м р а з ь

тут вот —
тут вот — не твоя власть

это вам
показалось
[Некрасов 1996d: 541–542]

Далее мы более подробно проиллюстрируем обращение Некрасова к субстандартному речевому репертуару в своих трактовках тех или иных

персонажей, поведение, репутации которых в его картине мира принадлежало к неизменным раздражителям.

Сюжет первый

Восприятие Некрасовым Эдуарда Лимонова, которого в определенном смысле можно считать «законодателем субстандарта», мастером, узаконившим языковые явления вне допустимых поведенческих правил и литературных норм, демонстрирует целый набор субстандартных регистров.

Показательна в данном случае переписка конца 1970-х годов Вс. Н. Некрасова и Н. К. Бокова[2], фрагмент которой приводим ниже. Публикация романа Э. В. Лимонова «Это я — Эдичка» вызывает «извержение» одновременно и табуированной, и просто грубой лексики, составляя основной сюжет переписки Бокова и Некрасова. Боков просил у Некрасова разрешения напечатать его письма о романе в «Русской мысли». В них Некрасов нападает не только на Лимонова, но и на самого Бокова как публикатора «Эдички». Использовать свои письма Некрасов не разрешил.

Вс. Н. Некрасов — К. Бокову. 1979, не позднее мая

‹...›

Ковчег ваш не Британский музеум, заведомо поскромней предприятие. Кунсткамер нынче нет, не то время. И так вот прыгать, пытаться изображать то картинную галерею, а то музей криминалистики — по своему хотенью — ясно, что чепуха, Коля. Ну и бардак у вас, ну и г о в н а же... Ладно, это ваши дела, а я вот знаю то, что я знаю, и что знаю, вам сейчас покажу — так говорит Ковчег. Понятно. Это позиция. — Ну и бардак у вас — ну, б [. .] д и[3], я вам тут еще и не такой бардак покажу... Х е р а себе. И это тот же Ковчег через один номер. Если это позиция, то перекувырнувшаяся на 480 градусов. Крах той[4] позиции, Коля. ‹...› Из музея кунсткамеру — допустим, а из кунсткамеры музей — тут лет, боюсь, двести потребуется, Коля. Либо та позиция, либо эта, но не обе сразу.

‹...›

Насчет откровений, явленных на 18 странице, — да этой страницей, этими самыми словами Эдику дурачку все знакомые плешь проедали месяцами, как только узнали про его затею. Потом плюнули, конечно. И когда Эдик прислал сюда письма (а стр. 18 это ведь именно письма[5]), здесь только рты раскрыли.

[2] Николай Константинович Боков (1945–2019), поэт, прозаик, религиозный мыслитель, издатель альманаха «Ковчег». Письма (машинопись) находятся в архиве Некрасова.

[3] В связи с законодательным запретом употребления нецензурной лексики в СМИ редакция заменяет в таких словах один или несколько знаков соответствующим числом точек в квадратных скобках. — *Примеч. ред.*

[4] Подчеркивания-акценты в тексте письма принадлежат автору.

[5] На с. 18 № 3 «Ковчега» (1979) в романе «Это я — Эдичка» Лимонов говорит, как ему, русскому поэту, плохо в эмиграции; реальными письмами Э. В. Савенко мы,

Эффект был вполне концептуальный: на голубом глазу человек пытается подносить знакомым как новость их же собственные, знакомых, доводы, которые за года два до того отскакивали от этого человека как от стенки? Вот это да, все сказали. А теперь в Ковчеге та же мимика. Эх... Есть, правда, разница: Эдику говорили вежливо — не будь з а е [.] о й, н е б у д ь з а с р а н ц е м. Эдик гордо отвечал: нет, буду. Эдик ныне говорит: и вот я есть, но не з а с р а н е ц, а жертва Сахарова, Солженицына и западной пропаганды. Но пусть Эдик это рассказывает в Штатах, Коля. Во всяком случае, уж только не здесь — тем, кто помнит, кто в курсе дела. Никто Эдичку не бил и не гнал — в отличие от иных, Коля, — ехал Эдичка в полном, очевидном и довольно-таки нарочитом обалдении — деточка какой тридцати лет. Ехал не как некоторые, а как король поэтов. Не по неволе какой, за делом ехал — завоевывать мир. И получил всё в точности, по графику, как ему говорили. И принимать теперь Эдичкину историю всерьез может только Эдичка или другие Эдички. И охота же кому-то в эдички, Коля.

Но еще наивней насчет редкой будто бы откровенности. Спустил портки — уже на редкость открылся. К сведению, может быть, кто забыл: в Москве общественная с р а л ь н я не редкость. И доныне. В остальной России тем более. Господа редакторы литературного этого самого — да если бы откровенность и правда бы достигалась так простенько, одним нестеснением, откуда бы литература взялась?

Уж не говоря о том, что Эдичка — это при самом первом и беглом прочтении в глаза бросается — врет нахально, врет наивно и много — с этими откровенными всегда так. Просто врет: врет про 8 тысяч (опять, кстати, чисто экспортный товар, фирма Бериозка — ясно, что 8 тысяч только там скушают, не тут же...). Врет, какой он грузчик гениальный и как его на части рвут, ценят за его рабочую силу. ‹...› Врет, как это он привычно встречает в Харькове свою бабу с провожатым и всегда бьет. Бьет как хочет. Бьет бабу, бьет провожатого, какой бы он ни был. И избивает, понятно. Есть, правда, еще и братья-боксеры, но они-то как раз и не бьют — они любят. Любят Эдичку и выходят затем, чтобы помирить Эдичку с уже побитой Эдичкиной бабой. А побитый провожатый — тот уже и сам помирился... Это уж товар не знаю на кого — на дальних-дальних потомков...

То есть врет Эдичка действительно откровенно. А что редкость это — ну, не знаю, не знаю... Так что и мимо самого простого-то вранья тут никак не пройдешь, разве что намеренно глаза закрывши — это я насчет откровенности, как Эдички, так и Крона. Но сила-то, конечно, во вранье не простом, а с идеологией — специальном вранье, специальной откровенности. Потому что нигде Эдичка не врет так лихо, как при специальных своих откровенностях, Коля. Для того, понятно, всё и затеяно.

конечно, не располагаем, но легко представить, что по своему содержанию и, может быть, даже текстуально они близки к этому фрагменту романа.

Бедная русская девушка, бедная московская девочка с Фрунзенской набережной. Уж я ли не старался ‹...› Вообще делал штучки. А эти проклятые, омерзительные и недорезанные раз так моим папой в свое время буржуи просто взяли и спортили русскую девушку, растлили, похитили ее у меня. Да здравствует мировая революция. Что тут сказать, Коля? Разве посочувствовать — далеко же тебе пришлось зайти, чтобы с таким серьезным лицом вдаваться в рассуждения насчет рамок. То есть ясно, что Эдичка из шкуры лезет, идет на рекорд, мечтает раздвигать рамки. ‹...› Артефакт — у него свои рамки, монстр — у него своя витрина, банка — не знаю. И вообще отдельное помещение. Бывает и монстр артефактом, да только это еще суметь надо. ‹...›

А что до чувств-с... Конечно, когда кто завопит: «— Ай, б а л я д и, больнааа...» — не захочешь, а обернешься. Да и полагается вроде. А там уже — смотря что увидишь. ‹...› ори, Эдик, громче, может, какой Ж.-П. Сартр услышит... ‹...›

Только не считай, что я хочу себя перед Эдичкой похвалить, Коля. Кто плох, кто хорош — один Бог ведает. На самом деле как бы. Я о другом — об идеологии, Коля. Как думаешь, что в мире есть нового? По-моему, то и есть, что все говорят: говорят, что в мире есть нового. А почему раньше не говорили? Как не говорили — говорили, только не так, не было столько техники — язык во рту, вот и всё. Не всякая чушь скорей-скорей тиражировалась и репродуцировалась — и, может, только это и ново. Прежде чем сказать, человек все-таки успевал подумать. А не успевал — не беда: его глупость оставалась его личным делом до поры до времени, не отчуждалась вовне, не оглушала его же, а изживалась помаленечку с течением времени нормальным порядком, мне так кажется. Любая техника мир меняет, естественно, но человека если меняет — то техника информативная. И вот в такую, вряд ли лучшую сторону. А так-то душа человеческая известно, что уж сколько тысяч лет одна и та же... На своем месте в ней грех, на своем месте в ней стыд — и никакая с е к с у ч а я революция на самом деле тут ничего поделать не может до самого конца света — можно только орать, о х [.] е в а т ь, агитировать, пропагандировать, в ы е [.] е н и в а т ь с я, поддавать шуму, раскачивать кораблик и играть на понижение до посинения — т. е. стараться этот самый конец приблизить, надеясь одновременно самому проскочить успеть и сорвать свое. Или чужое. Это пожалуйста, конечно, дело хозяйское. Люди взрослые, сами за себя отвечают.

Уж так устроено. Вот плохо, вот хорошо. Вот заповедь, а вот человек. Попробуй проживи, не нарушь. А нарушил заповедь — грех, стыдно, нехорошо. А человек не любит «нехорошо». Любит «хорошо» и давай вертеться. Грех со стыдом не уживаются, видишь ли, беспокоят. Грех истребить — говорят, только святой может, так не попробовать ли истребить стыд. Истребление стыда-совести при помощи лозунгов ли, рассуждений или так просто и есть идеология, Коля. Она тоже уже сколько тысяч лет одна и та же, а взбесилась, силу забрала хоть той же техникой. Об этом

и речь. «Я освобождаю человечество от унижающей его химеры, называемой совестью...» ‹...› Эдик Мао какого-то повесил — какой Мао так четко скажет. Честно надо, Шиклишвили либо Джугельгрубера — ты ему скажи — уж вешать так вешать.

И ваша же с Лимоновым генерация, ваша же манера — крестиками щеголять. От сглазу, что ль? Против серпьимолоту? На х[..] же ему крест — вот именно что не на ту головку надел. Опять вранье, вранье и вранье откровенное. Ложь должна быть тотальной. Всё в лучших традициях. Коля, сроду я крестов не носил, а вот это помню: нельзя соблазну не придти в мир, но горе тем, через кого он приходит.

Только чур, Коля. Только не надо загибать такую фигуру, что про горе-де, мол, Эдик и пишет. Про это, мол, самое. Про это поэзия бывает, Коля. Литература. Уж тут, прости меня, профессиональный разговор. Уж тут другим мозги засирайте. Вот тут — тут-то — самое у вас с ним и вранье, понял? Главное вранье, основное.

Горе. Поэзия. Так. Видел ли когда кто такое вот бесстыжее горе? ‹...› Насквозь рекламное, визгливое горе. Бывает, на похоронах и вопят, но тут немножко другое. Тут деятельность — горе, которое просто ненавидит молчание, нормальное человеческое молчание, умолчание, помалкивание, и бесится, и суетится, норовя выжить всячески молчание из самых укромных уголков. Ну а поэзию-то без молчания — видели? Без того, что за строчкой, за словом? Х[..]ню вы видели, простите меня, болтовню и графоманию. И в том-то и дело. Да и горя, значит, вы не видели, дай Бог вам здоровья.

И ни про что ваш Эдичка не врет так, как про собственную свою бессмертную душу. Кстати же о молчании. А Владимир-то Емельянович (Максимов. — *Е. П.*), я смотрю, не такой дурак оказался. Чего ж ему теперь зевать, раз ты ему сам так подставился. Такого козыря дал. Он, надо полагать, теперь весьма тобою доволен. — Видите (говорит В. Е.), теперь-то вы, надеюсь, сами видите, что только молчать об них всех и можно... И оказывается прав таким образом и задним числом, что молчал о №№ 1 и 2, а уж наперед и вовсе во веки веков прав будет... История старая, Коля, и все она та же. Ты социолог и должен знать, до чего подобно могут чувствовать и думать человек и общество. И вые[.]оны вые[.]онами, а от молчаливого-то большинства — того, на которое ссылаетесь вы с Кроном, — ведь никуда не денешься. С виду кажется — все шум, х[.]ета, а задень-ка его: оно тебе это попомнит. Такое же оно и в Москве, и в Париже, и в собственной этой самой душе. Молчаливое большинство. Это знают и хороший писатель, и неглупый деятель. И ничего так не желает начальник, как заручиться с ним, обществом, связью. И уж удалось если начальству стать на место защитника этих всех сокровенных и интимных наших движений — считай всё. Это место святое, с него не спихнешь. И помогать, подсаживать на это место — об этом-то начальники и мечтают... [Некрасов 2022: 218–221].

Прежде всего очевидно, что этот эпистолярный фрагмент относится к качественной прозе, оценивающей рабочую ситуацию эмигрантской жизни и тамиздатской кухни. Письмо насквозь диалогично, обладает своей драматургией, в которой автор демонстрирует абсолютно свободное владение разными речевыми и интонационными возможностями. Квинтессенция мата в сочетании с грубостью, просторечием обретает новую валентность яркого речевого жеста, сильной мимики. Вторжение обсценной лексики, мата органично организует всю фактуру высказывания, проявляя незаменимость и точность словоупотребления. Матерное слово «прошивает» все речевые слои, скрепляет их, а «мерцающая» обсценность языка придает физическую силу всему тексту. Николай Боков в беседе с автором данной статьи признавался, что чтение некрасовских инвектив напоминает хождение по минному полю, невротизирует чрезвычайно, а после получения таких писем хотелось спрятаться в каком-нибудь укрытии, потому что «Севино слово прорывало своей энергетикой бумажную страницу».

Закон сохранения речевой и смысловой энергии Некрасова проявляется и в том, как происходит консервация высказывания в одном жанре, а затем благодаря авторской памяти возвращается, порой неожиданно, совершенно в иных исторических обстоятельствах, в других контекстах. О возобновлении лимоновской темы в практике Некрасова — ниже.

Сюжет второй

В «Русском журнале» в начале 2000-х была опубликована статья Вс. Некрасова «Sex = Idee sex» [Некрасов 2001][6]. Поводом послужили обстоятельства, связанные с Эдуардом Лимоновым. Вс. Некрасов познакомился с Лимоновым в 1974 г. и высказывался о нем, о его публикациях в период эмиграции достаточно жестко. Отношение Некрасова к Лимонову на протяжении всех лет не менялось: он считал Лимонова талантливым поэтом и категорически не принимал его эстетическую позицию, идеологию, политические провокации.

Рассуждения о Лимонове занимают в «Sex = Idee sex» центральную часть. Как известно, Эдуард Лимонов, в то время лидер Национал-большевистской партии (НБП), 8 апреля 2001 г. был арестован в Барнауле и доставлен в московский СИЗО «Лефортово». Его обвиняли в скупке оружия для организации переворота в Восточном Казахстане. Кроме того, было немало других поводов. Он задевал своими выступлениями Дерипаску, Немцова, контактировал с криминальными авторитетами. Лимонов оказался в фокусе внимания прессы, отчасти героизировавшей его политические скандалы. Высказывания Вс. Некрасова на этом фоне от-

[6] Материал публиковался по просьбе автора данной статьи в сетевом издании «Русский журнал». Сейчас доступно по ссылке (URL: https://subscribe.ru/archive/russ.analytics/200104/17235417.html?ysclid=m4l4akwugn49400571 6). Кроме того, материал находится в личном архиве Г. В. Зыковой и Е. Н. Пенской.

личались резким неприятием лимоновского стиля, в том числе бытового, поведенческого. Некрасов кратко описал единственную встречу в мастерской Кабакова с Лимоновым накануне его отъезда из Советского Союза.

> Собственно, революционерами называется тип людей, которые, рекламируя свое стремление решать проблемы других, норовят, по сути, навалить на других свои собственные. А то не знал Лимонов Эдичка, сматываясь отсюда, что едет ни на что, на фу-фу... Кругом ему в один голос все только это и долбили. Так же Эдичка ломал комедию незнания, неведения, как и комедию разочарования по приезде на Дикий Запад. «Вините вашу пропаганду — она у вас слишком хорошо работает...» Где, когда, какая пропаганда обещала смывшимся отсюда эдичкам на Западе миллионерское житье? Да, Лимонов уезжал отсюда, имея имя как поэт — такое же примерно, какое имел здесь и еще десяток-другой непечатавшихся. Другой-третий-четвертый... Плюс две тогда — если не ошибаюсь — публикации переводов на немецкий. Что бездарней — эдичкины совокупления с нью-йоркскими неграми или эдичкины фырканья на щи с мясом по вэлферу? Не клевал эдичек жареный петух. Работала ли советская пропаганда хуже, лучше американской (та работала, а эта трудилась ударно: раз у противника за пропаганду работает простая информация...), но не уверен, чтобы всем поэтам из этих десятков гарантировались тут ежедневные щи с мясом... Не пропаганда — слишком хорошо, выходит, работали программы, работал тот самый вэлфер... Я имел случай в упор наблюдать Эдичку Лимонова с Еленой Щаповой буквально накануне их отъезда — на такое зрелище позвал Кабаков. (С Лимоновым это была единственная личная встреча). И зрелище было не из легких. Разговоры — о захолустности Пицунды, из которой парочка только прибыла, против Ниццы, куда сейчас отбывает с пересадкой в Париже.
>
> Хозяин, по-моему, непрерывно хихикал внутренне. Жена Вика, человек более естественный и неплохой, осторожно пыталась внушать осторожность наводящими вопросами, хоть было ясней ясного, что поезда все ушли и самолет улетает завтра. И я тоже ловил радиоголоса — их все ловили — но ни по какому из них ничего близко похожего на такую клоунаду никогда мне не слышалось.
>
> ...Все так и вышло, как по писаному, сотню раз Лимонову сказанному. По расписанному-предначертанному унылому и бездарному графику, сценарию — когда берутся ломать комедии обольщений-разочарований, ослеплений-прозрений и прегрешений-покаяний-беснований-воцерковлений и когда заранее известно, что одно другого стоить будет заведомо. Что одно и другое — просто одно и то же, только заходя по порядку сперва с одной, потом с другой стороны. Прочитав в боковском «Ковчеге», в котором печатал Боков и меня, злосчастного «Эдичку», я написал Бокову, что об этом думаю, и обрисовал все лимоновские перспективы. И в точности. В одном ошибся — думал, пойдет расшибать лоб красоваться Эдичка по глазуновскому вари-

анту. По церковному. Эдичка же пошел и вовсе по советскому. Велика разница [Некрасов 2001].

Собственно «секс как идея секса» для Некрасова частный случай большой темы — лживой или ложной идеологии, «идеоложества», «сексучей провокации», предательства, потери стыда, сексуальной революции, к которой в том числе причастен и Лимонов. Данная статья, как видим, имеет несколько претекстов, не в последнюю очередь отсылающих к Лимонову, — рукописные наброски Некрасова 1973 или 1974 г.[7] о моде и культуре, модных идеях, модном поведении, о консерваторах и новаторах, о культурной революции. Сексуальная революция, по Вс. Некрасову, — спутница культурной, ее часть и следствие:

А лет с 25 назад я успел высказаться по данному вопросу.

Понял ты
... ты понял
...
понял
Но и ...-то свой
ты понял
не так
Ты
х[.]е[.]ин[8]
великой
мировой
сик-сик-сик-сик-
свальной — *
Х[.]е[.]ин
ну и иди
на ...
* Вы имеете в виду
« —РЬГЬРЬГЬЭВОЛЮЦИИ»?..
Имейте
в виду

В нескольких экземплярах «37» это было напечатано. В остальных все-таки решили — не стоит [Некрасов 2001].

Формула «сик-сик-сик-сик-...» стихотворения «Понял ты» повторяется и в текстах цикла «Картинки с выставки Глазунова»:

[7] Личный архив Всеволода Некрасова.
[8] В данном случае возникает обсценная трансформация слова *хунвейбин*.

Или Или
две линии
видите ли
Или мини Или макси
Все кто Все кто
секта мини секта макси

Кто не с нами и не с ними
Против них и против нас

И наши-то советские то есть
Вознесенские
Так и отнеслись
И откликнулись
И воскликнули все

— Сик
сик-сик-сик-сик-сик-сик-сик

Сик
пишется sic
Значит так

сейчас он сик

а через час
как

Или в мире
Все такие
Как в России дураки

Или сики
хиппи
Суки со скуки

(да?

а мы думали —

жили в мире
люди

жили люди
в мире

народилися в России

дураки

отвратительные...
[Некрасов 2012: 355]

Как видим, в набросках 1973/1974 г. обсуждается тот же круг тем — блуд, духовность, глупость. Встречаются слова *сиконашество* и *сиконашки* применительно к дуракам и моде. Не исключено, что они представляют собой ернические трансформации слов *монашество*, *монашки*. В 1978 г. в журнале «37» была опубликована та самая поэтическая подборка Некрасова, к словесным находкам которой Некрасов многократно возвращается. В ней есть нейтральные с точки зрения лексики стихи про Ленинград. Обсценные коннотации оформляются дальше в другой части цикла, в «Картинках с выставки Ильи Глазунова» (финальная строка — «Ну и сукины мы все-таки дети»), в «Возвращении блудливых», в стихотворениях «Людское ли это дело» («суки со скуки»), «Как это / на нашей родине-то» (в центре стиха прорывается мат). Триггером для некрасовской матерщины стали модное в 1970-е православие, обращение интеллигенции к религии, разговоры о святости и духовности, новое славянофильство патриотической литературной критики. Все они в поэтической версии Некрасова — «блудливые сыны» [Некрасов 1978: 68–83]. Словечко *sic* в разном написании — латинском и русском — тоже обретает грубый оттенок, варьируясь и подготавливая читателя к субстандартной речевой ситуации. «Наши Вознесенские», блудливые сыны, пропагандирующие сексуальную раскрепощенность официально «с разрешения», в контексте 2000-х рифмуются с «х[.]е[.]ином» Лимоновым, тоже разрешенным, и более того, в определенных кругах воспринимаемым как persona grata, — перекликаются и отражаются друг в друге в «Sex = Idee sex», образуют родственное единство, обнаруживая в записи 2001 г. прозаические и поэтические слои 1970-х. Их связывает и общая мотивация, и единый лексический пласт, прошитый обсценной лексикой.

Наиболее характерный пример обращения к субстандарту в случае Вс. Некрасова — эпистолярный диалог с Н. К. Боковым о самиздатских делах и конкретно о Лимонове, упоминание которого вызывает мат. Матерная ругань в практике Некрасова — естественный сигнал его острого недовольства ситуацией, несогласия; такой радикальный речевой жест маркирует серьезность тона, полемических намерений и является полной противоположностью обращения к нарочитому использованию мата. Автор данной статьи был очевидцем резкой реакции Вс. Некрасова на выступления Германа Лукомникова (Бонифация). Некрасов воспринимал данное выступление Лукомникова как опасную нарочитую провокацию. Речь идет о конференции, посвященной постмодернизму. В ней участвовали и сам Некрасов, и Лукомников, неожиданно вне программы прочитавший со сцены исключительно матерные стихи, что вызвало отторжение Некрасова и охлаждение его отношения к Лукомникову-поэту. Об этом эпизоде сохранилось свидетельство [Лукомников 2022]. У Вс. Некрасова обсценная лексика, грубость никогда не эстетичны, они всегда просты и экономны — два-три слова. Это именно маркировка, а не особый объект внимания в стихе, публицистике. У Лукомникова мат эстетизирован. Даже у Игоря Холина табуированные слова — не просто поэтическая на-

ходка как предмет эстетизации сама по себе, а материал для выстраивания целой социальной философии, логически заостряющей мировоззрение. Примерно так же работает мат и у Е. Л. Кропивницкого.

У Вс. Некрасова есть вообще и «неругательный» мат, как у Маяковского в поэме «Во весь голос» («где б... с хулиганом»), например, в стихотворении, посвященном художнику В. Г. Вейсбергу, — без претензий на эстетство.

вот она
вот она

вот такая
вода

хитрая

что кто глядит
глазом
ее теребит
и тогда вода рябит
начинает
преломлять
выпрямлять
колебать
играть

и так и так
и гладь не гладь
и рябь не рябь
а знаешь
юноши гадают

б[....]
не б[....]
б[....]
не б[....]
б[....]
[Некрасов 2002: 27]

Таким образом, табуированный и не только табуированный словарь используется Некрасовым чаще всего при обосновании собственной концепции блатного искусства, становления блатного литературного цеха, специфики сложившихся отношений с коллегами, регламентов, действие которых распространяется не только на российский внутренний рынок, но и европейский, что, по мнению Некрасова, сближает культуру с криминальным бизнесом. Для описания разных эпизодов в этой борьбе со старым и новым официозом, совпадающими по своей природе, Некрасов обращается к субстандартным средствам языка, а данная «сборка» — лишь подходы к капитальной неизученной теме и попытка показать виды субстандартной лексики в практике Некрасова, наметить ее особенности,

типы функциональности применительно к созданию полемической по отношению к сложившимся канонам авторской, субъективной истории литературы и искусства в его советском и постсоветском изводе, трактовкам ключевых фигур и событий в культуре второй половины XX — начала XXI в.

Источники

Айзенберг и др. 1998 — [Айзенберг М., Арабов Ю., Байтов Н., Гройс Б., Жданов И., Паперный В., Санчук В., Сапгир Г., Седакова О., Файбисович С., Цветков А.] Андеграунд вчера и сегодня // Знамя. 1998. № 6. С. 56–65.

Журавлева, Некрасов 1996a — Журавлева А., Некрасов Вс. Григорьев и русская литература // Журавлева А., Некрасов Вс. Пакет. М.: Меридиан, 1996. С. 129–161.

Журавлева, Некрасов 1996b — Журавлева А., Некрасов Вс. В этом разделе... // Журавлева А., Некрасов Вс. Пакет. М.: Меридиан, 1996. С. 71–90.

Лукомников 2022 — Лукомников Г. «Материк оказался обитаем» // «Живем словом»: Всеволод Некрасов в письмах и воспоминаниях / Сост. и отв. ред. Г. В. Зыкова, Е. Н. Пенская. М.: Изд. дом Высш. шк. экономики, 2022. С. 429–441.

Некрасов 1996a — Некрасов Вс. Блат // Журавлева А., Некрасов Вс. Пакет. М.: Меридиан, 1996. С. 574–600.

Некрасов 1996b — Некрасов Вс. «Еще раньше...» // Журавлева А., Некрасов Вс. Пакет. М.: Меридиан, 1996. С. 527–536.

Некрасов 1996c — Некрасов Вс. Письма в Германию // Журавлева А., Некрасов Вс. Пакет. М.: Меридиан, 1996. С. 415–463.

Некрасов 1996d — Некрасов Вс. Стихи // Журавлева А., Некрасов Вс. Пакет. М.: Меридиан, 1996. С. 537–547.

Некрасов 1978 — *Некрасов Вс. Н.* Ленинградские стихи. Пушкин и Пушкин. Картинки с выставки Ильи Глазунова // 37. № 15. 1978. С. 68–83.

Некрасов 2002 — *Некрасов Вс.* Живу Вижу. М.: [б. и.], 2002.

Некрасов 2012 — *Некрасов Вс.* Геркулес. Вологда: [Б-ка Моск. Концептуализма Германа Титова], 2012. (Загл. на обл.: *Некрасов Вс.* Стихи 1956–1983).

Некрасов 2022 — Переписка Вс. Н. Некрасова и Н. К. Бокова // «Живем словом»: Всеволод Некрасов в письмах и воспоминаниях / Сост. и отв. ред. Г. В. Зыкова, Е. Н. Пенская. М.: Изд. дом Высш. шк. экономики, 2022. С. 210–236.

Словари

Плуцер-Сарно 2001–2005 — *Плуцер-Сарно А. Ю.* Большой словарь мата: [В 2 т.]. М.: Лимбус Пресс. 2001–2005.

Приёмышева 2009 — *Приёмышева М. Н.* Тайные и условные языки в России XIX в.: В 2 ч. СПб.: Нестор-История, 2009.

Литература

Жолковский 1994 — *Жолковский А. К.* Секс в рамках («Нам, татарам, все равно...») // Новое литературное обозрение. № 6. 1994. С. 15–24.

Зусева 2012 — *Зусева В.* «Резон материться» (О ненормативной лексике в поэзии) // Арион. 2012. № 4. С. 73–84.

Иоффе Д. 2021 — *Иоффе Д.* К вопросу о перформативной многозначности русского мата // Зборник Матице српске за славистику. Т. 100. 2021. С. 781–813. https://doi.org/10.18485/ms_zmss.2021.100.44.

Кёстер-Тома 1993 — *Кёстер-Тома З.* Стандарт, субстандарт, нонстандарт // Russistik. 1993. № 2. С. 15–31.

Козырев, Черняк 2000 — *Козырев В. А., Черняк В. Д.* Вселенная в алфавитном порядке: Очерки о словарях русского языка. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2000.

Левин 1986 — *Левин Ю. И.* Об обсценных выражениях русского языка // Russian Linguistics. Vol. 10. No. 1. 1986. P. 61–72.

Пильщиков, Иоффе 2021 — *Пильщиков И., Иоффе Д.* Русский мат: вчера, сегодня, завтра // Зборник Матице српске за славистику. Т. 100. 2021. С. 691–707. https://doi.org/10.18485/ms_zmss.2021.100.41.

Пильщиков 2021 — *Пильщиков И.* Русский мат: что мы о нем знаем? (О происхождении и функциях русской обсценной идиоматики) // Зборник Матице српске за славистику. Т. 100. 2021. С. 709–760. https://doi.org/10.18485/ms_zmss.2021.100.42.

References

Ioffe, D. (2021). K voprosu o performativnoi mnogoznachnosti russkogo mata [Debating Russian obscene performativity and polysemy: The curious case of Russian mat]. *Zbornik Matitse srpske za slavistiku, 100*, 781–813. https://doi.org/10.18485/ms_zmss.2021.100.44. (In Russian).

Kester-Toma, Z. [= Koester-Toma, S.] (1993). Standart, substandart, nonstandart [Standard, substandard, nonstandard]. *Russistik, 1993*(2), 15–31. (In Russian).

Kozyrev, V. A., & Cherniak, V. D. (2000). *Vselennaia v alfavitnom poriadke: Ocherki o slovariakh russkogo iazyka* [The universe in alphabetical order: Essays on dictionaries of the Russian language]. Izdatel'stvo RGPU im. A. I. Gertsena. (In Russian).

Levin, Iu. I. (1986). Ob obstsennykh vyrazheniiakh russkogo iazyka [On the full expressions of the Russian language]. *Russian Linguistics, 10*(1), 61–72. (In Russian).

Pil'shchikov, I. (2021). Russkii mat: chto my o nem znaem? (O proiskhozhdenii i funktsiiakh russkoi obstsennoi idiomatiki) [Russian "mat": what do we know about it? (On the origin and functions of Russian obscenities)]. *Zbornik Matitse srpske za slavistiku, 100*, 709–760. https://doi.org/10.18485/ms_zmss.2021.100.42. (In Russian).

Pil'shchikov, I., & Ioffe, D. (2021). Russkii mat: vchera, segodnia, zavtra [Russian "mat": yesterday, today, and tomorrow]. *Zbornik Matitse srpske za slavistiku, 100*, 691–707. https://doi.org/10.18485/ms_zmss.2021.100.41. (In Russian).

Zholkovsky, A. K. (1994). Seks v ramkakh ("Nam, tataram, vse ravno...") [Sex within the framework ("We Tatars don't care...")]. *Novoe literaturnoe obozrenie, 6*, 15–24. (In Russian).

Zuseva, V. (2012). "Rezon materit'sia" (O nenormativnoi leksike v poezii) ["Reason to swear" (About profanity in poetry)]. *Arion, 2012*(4), 73–84. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Елена Наумовна Пенская
*доктор филологических наук
профессор, ведущий научный сотрудник, факультет гуманитарных наук, Школа филологических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Россия, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4, корп. А
руководитель научной группы, Центр междисциплинарных исследований, Московский физико-технический институт
Россия, 141701, Московская обл., г. Долгопрудный, Институтский пер., д. 9*
✉ *e.penskaya@gmail.com*

Information about the author

Elena Naumovna Penskaya
*Dr. Sci. (Philology)
Professor, Leading Researcher, Faculty of Humanities, School of Philological Sciences, HSE University
Russia, 105066, Moscow, Staraya Basmannaya Str., 21/4, A
Head of the Research Group, Center for Interdisciplinary Research, Moscow Institute of Physics and Technology
Russia, 141701, Moscow Region, Dolgoprudny, Institutsky Pereulok, 9*
✉ *e.penskaya@gmail.com*

Ф. В. Николаи [ab]

https://orcid.org/0000-0002-8876-9441
✉ *fvnik@list.ru*
[a] *Российский государственный гуманитарный университет (Россия, Москва)*
[b] *Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва)*

«Ленин умел мечтать»: темпоральный порядок и нарративные ландшафты памяти о советском прошлом

Рецензия на: *Веселкова Н. В., Граматчикова Н. Б., Енина Л. В., Прямикова Е. В.* Мечты и память: нарративные ландшафты небольшого советского города / [М-во науки и высш. образования РФ; Уральский федер. ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина]. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2022. 330 с.

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: *Николаи Ф. В.* «Ленин умел мечтать»: темпоральный порядок и нарративные ландшафты памяти о советском прошлом // Шаги/ Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 364–374.

Поступило 21 августа 2024 г.; принято 20 января

F. V. Nikolai [ab]

https://orcid.org/0000-0002-8876-9441
✉ *fvnik@list.ru*
[a] *Russian State University for the Humanities (Russia, Moscow)*
[b] *The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)*

"Lenin knew how to dream": Temporal sequence and narrative landscapes of memory of the Soviet past

A review of: Veselkova, N. V., Gramatchikova, N. B., Enina, L. V., & Priamikova E. V. (2022). *Mechty i pamiat': narrativnye landshafty nebol'shogo sovetskogo goroda* [Dreams and memories: narrative landscapes of a small Soviet city]. Kabinetnyi uchenyi. (In Russian).

© Ф. В. НИКОЛАИ

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-364-374

Acknowledgements. The article is a part of the RANEPA state assignment research programme.

To cite this review: Nikolai, F. V. (2025). "Lenin knew how to dream": Temporal sequence and narrative landscapes of memory of the Soviet past. *Shagi / Steps*, *11*(1), 364–374. (In Russian).

Received August 21, 2024; accepted January 20, 2025

Темпоральный поворот, который активно обсуждается сегодня как в российской [Олейников 2021; Ионов 2021], так и в западной историографии [Ranciere 2022; Артог 2021; Ассман 2017], предполагает отказ от линейного понимания времени и проблематизацию отношений между прошлым, настоящим и будущим. Однако пока эти дискуссии крайне редко выходят за рамки теории истории и остаются минимально востребованы в антропологии и социальных исследованиях, во всяком случае в России[1]. На этом фоне крайне интересным выглядит обращение к данной проблематике авторов рецензируемой монографии, посвященной анализу специфики темпоральных установок позднего СССР и памяти о прошлом в современной России.

Авторы книги анализируют социологические интервью, сравнивают публикации местной и центральной прессы, городской фольклор, а также «отложившиеся в музейных и архивных фондах "следопытские" и иные материалы» (с. 9), фиксирующие мечты и память о прошлом жителей небольших уральских городов. Напомним, что Р. Козеллек считал спецификой эпохи модерна конструирование современности (настоящего) на пересечении удаляющихся друг от друга опыта и ожиданий, фиксирующих «тайную связь между прошлым и будущим». Цитируя Новалиса, он писал: «Лишь когда появляется способность наблюдать целый ряд событий и уже не принимать все буквально, но вместе с тем и не путать их, лишь "тогда начинаешь замечать тайное сплетение минувшего и грядущего, тогда начинаешь строить историю из надежды и воспоминаний"» (разрядка моя) [Козеллек 2016: 152]. С этой точки зрения настоящее время в позднем СССР оказывалось на пересечении между памятью о революции (главном событии прошлого) и ожиданиями светлого коммунистического будущего. А проблемы эпохи застоя были связаны не столько с экономикой, сколько с изменениями баланса между пространством опыта и горизонтом ожиданий. С середины 1970-х годов революционное прошлое все более превращалось в пыльную музейную экспозицию, столь же слабо связанную с настоящим, как и отвлеченные образы коммунистического будущего, ставшего абстрактной утопией.

Ситуацию в современной России можно вслед за З. Бауманом охарактеризовать как ретротопию — идеализацию прошлого (ориен-

[1] В качестве редких исключений см.: [Ссорин-Чайков 2021; Николаи, Маслов 2024].

тированного не на Великую Октябрьскую революцию, но на Великую Отечественную войну), стабильность которого служит терапевтическим противовесом вызывающей опасения неопределенности будущего. Но складывается такая ретротопия не в 2000-е годы, а гораздо раньше. «В течение 1970–1980-х гг. образ будущего утрачивает свойства темпоральной доминанты, и эта роль переходит к прошлому. Причинами выдвижения прошлого становится не только то, что выдыхается потенциал советской идеологии, но и то, что в этот период распадается модерное видение будущего, характерное для западноевропейского мира. Советский мир, в том числе небольшие города на Урале, не был закрыт от общемировых процессов, но в советском обществе сложились специфические практики осмысления именно военного прошлого как важнейшего ресурса для будущего» (с. 297–298). Самое интересное в рецензируемой книге — это проблематизация причин перехода между советским и постсоветским темпоральными режимами. Вопрос об отличии этих режимов представляется сегодня крайне актуальным в связи с масштабной ностальгией по эпохе 1950–1970-х годов и активным ее использованием в политике памяти самых разных стран (включая Россию) [Boele et al. 2020; Липовецкий, Михайлова 2021].

Первый раздел книги посвящен обоснованию концептуальных рамок исследования. Здесь авторы вводят понятие нарративного ландшафта (к которому мы вернемся чуть позже). Второй и третий разделы посвящены специфике памяти жителей небольших уральских городов. Они включают несколько ярких сюжетов.

Прежде всего воспоминания о коллективном энтузиазме периода оттепели, который проявлялся и в работе, и в различных общественных инициативах (от следопытского движения до туризма и спорта), и мотивировал появление в 1960-е годы проектов Бориса Грушина и самой советской социологии. Важно подчеркнуть, что этот энтузиазм (как показывают и другие исследователи[2]) находился на стыке государственной политики мобилизации «сверху» и низовых инициатив. «Оттепельной атмосфере и востребованной сверху и снизу поколенческой проблематике как нельзя лучше соответствовало и следопытское движение. ‹...› Легко предположить, что маршруты следопытов повторяли официальные путеводители и краеведческие издания, однако это не так: зачастую путеводители как раз и составлялись по опыту таких походов, а из собранных следопытами материалов вырастали новые музеи (в основном в школах, ПТУ и техникумах) и пополнялись существующие (краеведческие)» (с. 107–108). Авторы убедительно показывают гибридный характер активности «красных следопытов», в которой официальные рамки памяти о революции легко сочетались с туризмом как романтической формой организации повседневного отдыха. Нарративный ландшафт памяти при этом достаточно гибко соединял реальные локации важных событий прошлого (Гражданской войны) с современной местной географией (индустриальной инфраструктурой и ро-

[2] Например, Ирина Каспэ в своем анализе литературной жизни периода оттепели и ее преломлении в журнале «Юность» [Каспэ 2018].

мантическими природными локациями) и воображаемыми пространствами будущих строек и городов.

В этом контексте трансформации памяти авторы книги подробно рассматривают, как в 1960-е годы менялся статус фронтовиков Великой Отечественной войны, которые еще не считались ветеранами (этот термин относился только к революции и Гражданской войне). Рост их социального статуса был связан с растущей активностью и обозначением профессиональной трудовой занятости. «В коллективе 121-го цеха мотозавода работает отличный специалист, мастер своего дела слесарь-сборщик Е. П. Колесников. Он воевал в Великую Отечественную, храбро защищал Родину. Е. П. Колесников является ударником коммунистического труда [Добрынина Л. Неделя боевой славы // Восход. 1978. 22 февраля. № 30. С. 1]» (с. 95). Социальная идентичность здесь конструируется в три шага: через прошлое (участие в Великой Отечественной войне), успешное настоящее («ударник коммунистического труда») и обозначение будущих перспектив — признание социальной ценности опыта, который должен быть передан подрастающему поколению.

Однако героический нарратив памяти о Великой Отечественной войне не просто занял место революционного. В 1970-е годы гибридизация мемориальных нарративов привела к их расслоению и частичной «приватизации». Яркой иллюстрацией этого процесса представляется «приватизация праздников» в 1960–1980-е годы, которую авторы книги рассматривают на материале многочисленных интервью и публикаций в СМИ. Если в 1960–1970-е годы ключевую роль в государственном календаре играли 1 Мая и 7 Ноября — соответственно годовщины Великой Октябрьской социалистической революции и День международной солидарности трудящихся, то в 1970–1980-е растет значимость 9 Мая и Нового года — не только официальных, но и семейных праздников, оказывающихся на стыке приватной и публичной сферы. Этот сюжет особенно важен в контексте истории «оттепельного» энтузиазма и общих темпоральных установок позднего СССР: «На протяжении всей книги мы говорим о трансформации темпорального порядка от “оптимистичных” 1960-х гг. к все более теряющим очертания будущего 1970-м и 1980-м гг., и именно в такой тональности советские праздники предстают в рассказах информантов» (с. 148).

Одним из самых ярких в книге представляется параграф, посвященный современной ностальгии и ее пространственному измерению — «топологии». Как и во многих других работах[3], здесь важен тезис о критике деиндустриализации 1990–2000-х годов, особенно болезненно сказавшейся на небольших моногородах. «В большинстве своем они либо потеряли градообразующие предприятия и учреждения, либо сохранили их в сильно усеченном виде, поэтому господствующий лейтмотив здесь — сожалеющая (об утратах достигнутого) ностальгия, тем сильнее заметная, чем больше свернуты производства. Сожалеющую риторику дополняет

[3] Например, см.: [Долгов 2023].

прославляющая (былые достижения) нить повествования» (с. 140). Важно, что такая интерпретация ностальгии предполагает а к т и в н о с т ь респондентов, вынужденных как-то согласовывать противоречащие друг другу идеализирующий и критический модусы воспоминаний. И эта ностальгия строится не как метонимические отсылки к вещам и отдельным образам прошлого, но как поиск наиболее сильных метафор для выражения ценностей, смыслов и представлений о свободе.

В посвященных памяти главах много и других интересных сюжетов и ценных наблюдений. Однако самым ярким и важным в рецензируемой книге представляется четвертый раздел — «Обращаясь к будущему: ракурсы мечты», — который посвящен анализу представлений о будущем и характеристике темпорального порядка позднесоветского общества в целом. Авторы книги делают акцент на понятии мечты, которое гораздо реже обсуждается в современных социальных и культурных исследованиях, чем утопия, счастье, «цели и планы, которые уступают мечте по критерию “искренности” и, вероятно, в целом по эмоциональной заряженности» (с. 24). С этой точки зрения в эпоху оттепели мечта становится интернализацией активно пропагандируемого энтузиазма. Она наполняет личными эмоциями нормативные социальные установки и ожидания, оказывается на стыке приватного и публичного, социально-нормативного и воображаемого, которое устремлено в будущее, но имеет и массу отсылок к прошлому, включая официальную память о революции: «Теперь едва ли не любое обращение к фигуре Ленина неизбежно включает его мечты: “Ленин умел мечтать. Мы — свидетели осуществления его мечты. ‹...› Так пусть же живет с нами самая смелая мечта о будущем. Мы знаем — ей суждено осуществиться. Нам надо мечтать [Надо мечтать! // На смену! 1961. 22 апреля. № 80. С. 3]» (с. 240). Но если в 1960-е годы эти романтические мечтания и оптимизм однозначно преобладали, то в 1970-е вера в светлое будущее истончается, а прагматика повышения личного благополучия усиливается. В 1980-е «стабильная, понятная жизнь позднесоветского времени едва ли не упраздняла сам феномен мечты, как следует из слов представительницы Красноуфимска: “Не о чем было мечтать, жили и все”» (с. 285). Как можно объяснить эти принципиальные изменения, во многом предопределившие кризис и распад советского общества?

Для Ирины Каспэ причины этого кризиса связаны с внутренними противоречиями советской утопии как дискурсивной структуры, блокирующей субъектность и лишающей людей агентности [Каспэ 2018]. Если прогресс неизбежен и коммунизм наступит в любом случае, то энтузиазм вовсе не обязателен — можно просто ждать наступления будущего и мечтать о нем. Алексей Юрчак в своей знаменитой книге «Это было навсегда, пока не кончилось», наоборот, настаивает на перформативности усилий последнего советского поколения, которое привыкло к расхождению авторитетного дискурса и неформальных интересов [Юрчак 2014]. Из связанных с этими интересами практик и вырос мир поздне- и постсоветской приватности. Илья Кукулин связывает изменения темпоральных устано-

вок и рост ностальгии уже в позднесоветском обществе с изменениями идеологии [Kukulin 2020].

Авторы рецензируемой книги объясняют эти изменения через понятие *темпорального порядка*, понимаемого как «разновидность социального порядка в логике Макса Вебера: такое содержание социальных отношений, когда поведение (в среднем и приближенно) ориентируется на отчетливо измеряемые максимы» (с. 218). С этой точки зрения распад позднесоветской модерности можно рассматривать как часть разочарования в прежних гранд-нарративах (включая советскую версию марксизма) и становления презентизма. «Темпоральный порядок устремленных в будущее шестидесятых существенно меняется в течение 1970–1980-х гг.: образ будущего несет смысловые потери, размывается и мельчает, в итоге оно утрачивает свойства темпоральной доминанты, эта роль переходит к прошлому» (с. 235). И девальвация мечты в воспоминаниях информантов, интервью с которыми анализируются в книге, оказывается одним из наиболее зримых симптомов кризиса социального порядка модерна и его темпоральных установок (устремленности в будущее).

Важным проводником этих изменений становится «приватизация» официальных нарративов, попытка использовать их отдельные элементы (клише) в своих прагматических целях. По отношению к мечтам и представлениям о будущем и политика, и культура периода оттепели предлагали людям масштабные и узнаваемые сюжеты, фрагменты которых можно было легко повторять, комбинировать между собой и «примерять» на свою жизнь. Это были нарративы технического прогресса («космос как предчувствие») и романтика путешествий по огромным пространствам прекрасной и необъятной Родины (а в будущем — по далеким галактикам и необъятной Вселенной). Такие «сверхвысокие» и напрямую связанные с официальной риторикой нарративы легко ложились на биографический опыт и послевоенную повседневность «славного тридцатилетия», когда уровень жизни в советском обществе и в странах Запада рос достаточно высокими темпами.

В 1970-е годы гораздо большую роль начинают играть нарративы среднего уровня — «мечты-ориентиры жизненного пути, предусматривающие достижение статусов в рамках социального расписания, включая профессиональную самореализацию и семью», а в 1980-е с их экономическими проблемами — «потребительские мечты — как в сфере культурного потребления (дефицитные книги, пластинки и т. п.), так и материального (джинсы и т. п.)» (с. 243). Прагматика социальной самореализации была очень важна для советского общества и позволяла многим горожанам использовать прославляющий пролетариат официальный нарратив для повышения своего приватного благополучия. При этом менялись и темпоральные практики: акцент переносился на повторяемость действий, городских праздников, спортивных соревнований, туристических поездок и годовых отчетов. «В 1970-е гг. смыслы будущего фрагментируются на отрезки времени до определенной праздничной (юбилейной) даты» (с. 233). Значительная часть этих фрагментарных нарративов оказалась

связана со спортом, который в обществах модерна (включая советское) становится важным социальным лифтом. В 1970-е годы спорт не просто стал массовым — была создана его развитая инфраструктура: футбольные и хоккейные площадки во дворах, районные стадионы и дворцы спорта, заводские и центральные стадионы. К сожалению, авторы книги мало говорят о структуре и собственно топологии этого нарратива: насколько отличаются в воспоминаниях респондентов эти локации, в какую иерархию они выстраиваются, какие фрагменты воспоминаний становятся при этом определяющим фактором.

В 1980-е годы в позднесоветском обществе окончательно побеждают «потребительские мечтания». Весьма показателен фрагмент одного из групповых интервью, которое анализируют авторы книги: «“Было настолько трудно что-то достать в советское время, что хотели чего-то, и я трое суток просидела возле мебельного магазина, чтоб купить стенку. ‹...› Я просто мечтала” (КчЖ72). Первоначально другие участники группового интервью неодобрительно отреагировали на высказывание про стенку, но потом почти все дружно присоединились, вспоминая как уже в годы перестройки приходилось распределять 5 женских трусов на 200 с лишним работников цеха» (с. 279). Важно отметить, что похожие истории нашлись у всех участников обсуждения. Однако эти рассказы занимают в их воспоминаниях подчиненное положение — это эпизодические нарративы, которые не выводятся рассказчиками на передний план. Наверное, в этом есть и идеологический момент. Но кроме него здесь видна (полу)осознанная активность самих информантов, для которых важны представления о солидарности. Схожая проблема поднимается в критических исследованиях счастья: слово «солидарность» практически не встречается в словаре современных СМИ и повседневном словоупотреблении, но это не значит, что на полуосознанном уровне эти ценности не важны для участников интервью [Hill et al. 2020].

Акцент авторов книги на нарративы мечты и нарративный ландшафт памяти представляется очень продуктивным и хорошо согласуется с современной теоретической полемикой о темпоральности. Однако между этими теоретическими обобщениями и ярким эмпирическим материалом иногда не хватает выводов среднего уровня. Прежде всего, не очень ясны различия между понятием «темпоральный режим» Ф. Артога и вводимым авторами термином «темпоральный порядок», а также отношения «темпорального порядка» и «нарративного ландшафта» — понятий, которые вводятся в первом разделе монографии. Сам анализ нарративов памяти и мечты в книге представляется очень продуктивным: в перспективе он может помочь согласовать между собой концепцию «мест памяти» П. Нора (весьма востребованную в современной историографии) и исследования культурного наследия, которые широко обсуждаются в последние годы в антропологии и культурологии [Harrison et al. 2023; Smith 2021; Колесник, Русанов 2022]. Ведь между этими концепциями помимо важных общих моментов есть и принципиальное различие: П. Нора делает акцент на па-

мяти нации и государственной политике памяти, а дискуссии о культурном наследии — на негосударственных низовых практиках коммеморации. Попытка соотнести их вполне работает в книге на уровне эмпирического материала (включая сравнение интервью и публикаций в СМИ), но не завершается прямыми теоретическими обобщениями.

Еще одной важной проблемой представляется минимальное внимание авторов к различию памяти поколений. Можно предположить, что воспоминания и мечты «поколения бумеров», которые становятся основными собеседниками авторов книги, существенно отличаются от воспоминаний и установок «поколения X». Известный американский социолог Р. Инглхарт [2020] убедительно доказывает, что установки и ценности поколений не меняются со временем. Поэтому можно предположить, что в воспоминаниях «бумеров» до сих пор сохраняется характерное для 1970-х расслоение приватных практик и официальных нарративов, которые сосуществуют и переплетаются, хотя и явно противоречат друг другу. А представители «поколения X», чья молодость пришлась на период кризиса прежних нарративов, и говорят меньше, и гораздо больше делают акцент на прагматику личных интересов в духе 1980–1990-х[4]. Кроме того, собеседниками авторов книги выступали в основном городские активисты, музейщики и краеведы — представители достаточно образованной и рефлексирующей части своего поколения. Однако трудно сказать, насколько их мечты и воспоминания об энтузиазме периода оттепели совпадают с представлениями рабочих или сельских жителей, не получивших высшего образования. Вероятно, различия между этими группами респондентов будут важны для картографии нарративного ландшафта памяти и характеристики темпорального порядка позднесоветского общества в целом.

Возможно, эти вопросы будут рассмотрены в следующих проектах авторского коллектива. Основные выводы авторов книги представляются вполне обоснованными. Изменения господствующих нарративов и рамок памяти в 1950–1980-е годы вели к снижению активности и энтузиазма значительной части общества. Подчеркнем, что ключевую роль в этом играла не столько официальная идеология или политика сверху, сколько комплекс практик упорядочивания времени — его дробление на небольшие отрезки в настоящем (сезонные и ежегодные городские соревнования, поездки в отпуск, квартальные и годовые отчеты и т. д.), которыми легко управлять. Но создавать что-то новое — будущее, которое принципиально отличается от настоящего, — оказывалось в этих условиях все сложнее. Поэтому эпоха застоя стала следствием не просто замедления темпов экономического развития, но изменений всего социального времени.

Понимание этих процессов крайне важно сегодня, поскольку противоречия современного темпорального режима, сформировавшегося как раз в 1970–1980-е годы, сохраняются и провоцируют все больше разочарова-

[4] Возможно, именно в этом контексте у миллениалов и «поколения Z» растет запрос на «новую искренность», которая так активно обсуждается в современных социальных медиа [Руттен 2022].

ния, усталости и переходящего в агрессию ресентимента. Многочисленные претензии к презентистскому темпоральному режиму и неолиберальной модели счастья как благополучия вполне справедливы; но ретротопия как идеализация (национального) прошлого строится на радикальном отказе от самостоятельности будущего, что вызывает неизбежный «застой» в экономике и социальных отношениях в целом. Альтернативой такой ретротопической идеализации может стать поиск в настоящем и прошлом тех «ростков будущего», которые содержат в себе потенциал построения новых социальных связей и институтов, предоставляют пространство свободы для мечтаний, не сводимых к текущим прагматическим планам. Это особенно актуально для современной молодежи, которой в обществе ретротопии оказывается не о чем мечтать и которой приходится участвовать в воспроизводстве конфликтов прошлого ради сохранения гегемонии сложившегося презентистского режима.

Литература

Артог 2021 — *Артог Ф.* Картины мира и представления о времени / Пер. с фр. С. Зенкина // Логос. Т. 31. № 5. 2021. С. 59–76. https://doi.org/10.22394/0869-5377-2021-5-59-74.

Ассман 2017 — *Ассман А.* Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна / [Пер. с нем. Б. Хлебникова]. М.: Нов. лит. обозрение, 2017.

Долгов 2023 — *Долгов А. Ю.* Травма и ностальгия в социальных сетях: осмысление советского прошлого в онлайн-сообществе «Мы из СССР» // Память в Сети: цифровой поворот в memory studies: Сб. ст. / Под ред. А. Ф. Павловского, А. И. Миллера. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге. 2023. С. 50–75.

Инглхарт 2020 — *Инглхарт Р.* Культурная эволюция: Как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир / Пер. с англ. С. Л. Лопатиной. 2-е изд., электр. М.; Челябинск: Социум, 2020.

Ионов 2021 — *Ионов И. Н.* Коррекция темпорального режима и проблемы теории истории. Статья 3 // Диалог со временем. № 75. 2021. С. 20–36.

Каспэ 2018 — *Каспэ И.* В союзе с утопией: Смысловые рубежи позднесоветской культуры. М.: Нов. лит. обозрение, 2018.

Козеллек 2016 — *Козеллек Р.* «Пространство опыта» и «горизонт ожиданий» — две социологические категории / Пер. с нем. А. Котова, О. Кильдушова // Социология власти. Т. 28. № 2. 2016. С. 149–173.

Колесник, Русанов 2022 — *Колесник А. С., Русанов А. В.* Наследие-как-процесс: дискуссии о концепте культурного наследия в современных социальных и гуманитарных науках // Вестник Пермского университета. История. 2022. № 3 (58). С. 58–69.

Липовецкий, Михайлова 2021 — *Липовецкий М., Михайлова Т.* Больше, чем ностальгия (поздний социализм в сериалах 2010-х годов) // Новое литературное обозрение. № 169. 2021. С. 127–147.

Николаи, Маслов 2024 — *Николаи Ф. В., Маслов А. Н.* Неопределенность темпоральных границ в исследованиях исторической реконструкции // Сибирские исторические исследования. 2024. № 1. С. 125–138. https://doi.org/10.17223/2312461X/43/9.

Олейников 2021 — *Олейников А.* Время истории // Логос. Т. 31. № 4. 2021. С. 5–30. https://doi.org/10.22394/0869-5377-2021-4-5-27.

Руттен 2022 — *Руттен Э.* Искренность после коммунизма: культурная история / Пер. с англ. А. Степанова. М.: Нов. лит. обозрение, 2022.

Ссорин-Чайков 2021 — *Ссорин-Чайков Н. В.* Антропология времени: очерки истории и современности // Этнографическое обозрение. 2021. № 6. С. 83–103. https://doi.org/10.31857/S086954150017934-7.

Юрчак 2014 — *Юрчак А.* Это было навсегда, пока не кончилось: Последнее советское поколение. М.: Нов. лит. обозрение, 2014.

Boele et al. 2020 — Post-Soviet nostalgia: Confronting the empire's legacies / Ed. by O. Boele, B. Noordenbos. K. Robbe. New York; London: Routledge, 2020.

Harrison et al. 2023 — Critical heritage studies and the futures of Europe / Ed. by R. Harrison, N. Dias, K. Kristiansen. London: UCL Press, 2023.

Hill et al. 2020 — Critical happiness studies / Ed. by N. Hill, S. Brinkmann, A. Petersen. London; New York: Routledge, 2020.

Kukulin 2020 — *Kukulin I.* Longing for fear and darkness: "Oppositional grassroots Stalinism" in the 1970s–1980s and its influence on legitimizing political elites in today's Russia // Post-Soviet nostalgia: Confronting the empire's legacies / Ed. by O. Boele, B. Noordenbos, K. Robbe. New York; London: Routledge, 2020. P. 89–114.

Ranciere 2022 — *Ranciere J.* Modern times: temporality in art and politics. New York: Verso Books, 2022.

Smith 2021 — *Smith L.* Emotional heritage: Visitor engagement at museums and heritage sites. New York; London: Routledge, 2021.

References

Artog [= Hartog], F. (2021). Kartiny mira i predstavleniia o vremeni [Visions of the world and representations of time]. *Logos, 31*(5), 59–76. https://doi.org/10.22394/0869-5377-2021-5-59–76. (In Russian).

Assmann, A. (2013). *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. Hanser.

Boele, O., Noordenbos, B., & Robbe, K. (Eds.) (2020). *Post-Soviet nostalgia: Confronting the empire's legacies*. Routledge.

Dolgov, A. Iu. (2023). Travma i nostalgiia v sotsialnykh setiakh: osmyslenie sovetskogo proshlogo v onlain-soobshchestve "My iz SSSR" [Trauma and nostalgia in social media: Understanding the Soviet past in the online community "We are from the USSR"]. In A. F. Pavlovsky, & A. I. Miller (Eds.). *Pamiat' v Seti: tsifrovoi povorot v memory studies* (pp. 50–75). Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russian).

Harrison, R., Dias, N., & Kristiansen, K. (Eds.). *Critical heritage studies and the futures of Europe*. UCL Press.

Hill, N., Brinkmann, S., & Petersen, A. (Eds.) (2020). *Critical happiness studies*. Routledge.

Inglehart, R. F. (2018). *Cultural evolution: How human motivations change and how it changes the world*. Cambridge Univ. Press.

Ionov, I. N. (2021). Korrektsiia temporal'nogo rezhima i problemy teorii istorii. Stat'ia 3 [Correction of the temporal regime and problems of the theory of history. Part 3]. *Dialog so vremenem, 75*, 20–36. (In Russian).

Kaspe, I. (2018). *V soiuze s utopiei: Smyslovye rubezhi pozdnesovetskoi kul'tury* [In alliance with utopia: Semantic boundaries of late Soviet culture]. Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

Kolesnik, A. S., & Rusanov, A. V. (2022). Nasledie-kak-protsess: diskussii o kontsepte kul'turnogo naslediia v sovremennykh sotsial'nykh i gumanitarnykh naukakh [Heritage-as-process: the concept of cultural heritage in contemporary social sciences and humanities]. *Vestnik Permskogo universiteta. Istoriia, 2022*(3, no. 58), 58–69. (In Russian).

Koselleck, R. (1995). “Erfahrungsraum” und “Erwartungshorizont” — zwei historische Kategorien. In R. Koselleck. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (pp. 349–377). Suhrkamp.

Kukulin, I. (2020). Longing for fear and darkness: “Oppositional grassroots Stalinism” in the 1970s–1980s and its influence on legitimizing political elites in today’s Russia. In O. Boele, B. Noordenbos, & K. Robbe (Eds.). *Post-Soviet nostalgia: Confronting the empire’s legacies* (pp. 89–114). Routledge.

Lipovetsky, M., & Mikhailova, T. (2021). Bol’she, chem nostal’giia (pozdnii sotsializm v serialakh 2010-kh godov) [More than nostalgia: late socialism in TV series of the 2010s]. *Novoe literaturnoe obozrenie, 169*, 127–147. (In Russian).

Nikolai, F. V., & Maslov, A. N. (2024). Neopredelennost’ temporal’nykh granits v issledovaniiah istoricheskoi rekonstruktsii [The uncertainty of temporal boundaries in reenactment studies]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia, 2024*(1), 125–138. https://doi.org/10.17223/2312461X/43/9. (In Russian).

Oleynikov, A. (2021). Vremia istorii [History’s time]. *Logos, 31*(4), 5–30. https://doi.org/10.22394/0869-5377-2021-4-5-27. (In Russian).

Ranciere, J. (2022). *Modern times: temporality in art and politics*. Verso Books.

Rutten, E. (2017). *Sincerity after communism: A cultural history*. Yale Univ. Press.

Smith, L. (2021). *Emotional heritage: Visitor engagement at museums and heritage sites*. Routledge.

Ssorin-Chaikov, N. V. (2021). Antropologiia vremeni: ocherki istorii i sovremennosti [The anthropology of time: history and the state of the art]. *Etnograficheskoe obozrenie, 2021*(6), 83–103. https://doi.org/10.31857/S086954150017934-7. (In Russian).

Yurchak, A. (2005). *Everything was forever, until it was no more: The last Soviet generation*. Princeton Univ. Press.

* * *

Информация об авторе

Федор Владимирович Николаи
доктор философских наук
профессор, кафедра теории и истории гуманитарного знания, Российский государственный гуманитарный университет
Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6
старший научный сотрудник, Лаборатория историко-культурных исследований, Школа актуальных гуманитарных исследований, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82
✉ *fvnik@list.ru*

Information about the author

Feodor Vladimirovich Nikolai
Dr. Sci. (Philosophy)
Professor, Department of Theory and History of Humanitarian Knowledge, Russian State University for the Humanities
Senior Researcher, Center for Studies in History and Culture, School for Advanced Studies in the Humanities, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82
✉ *fvnik@list.ru*

Е. М. Белякова [a]
https://orcid.org/0009-0008-5355-3449
✉ *belyakova.kunstkamera@gmail.com*

М. В. Станюкович [a]
https://orcid.org/0000-0001-8928-4844
✉ *mstan@kunstkamera.ru*

[a] *Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Россия, Санкт-Петербург)*

Три петербургские конференции: «Проблемы филологии и этнографии Юго-Восточной Азии» 2023 г. и Маклаевские чтения 2023 и 2024 гг.

Аннотация. В публикации представлен обзор последних петербургских конференций по Азиатско-Тихоокеанскому региону. Это Маклаевские чтения 2023 и 2024 гг. (организованы отделом Австралии, Океании и Индонезии МАЭ РАН) и «Проблемы филологии и этнографии Юго-Восточной Азии» 2023 г. (организованы восточным факультетом СПбГУ совместно с ИЛИ РАН и МАЭ РАН).

Для цитирования: *Белякова Е. М., Станюкович М. В.* Три петербургские конференции: «Проблемы филологии и этнографии Юго-Восточной Азии» 2023 г. и «Маклаевские чтения» 2023 и 2024 гг. // Шаги/Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 375–392.

Поступило 12 августа 2024 г.; принято 25 января 2025 г.

© Е. М. БЕЛЯКОВА, М. В. СТАНЮКОВИЧ

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-375-392

E. M. Beliakova [a]
https://orcid.org/0009-0008-5355-3449
✉ *belyakova.kunstkamera@gmail.com*

M. V. Stanyukovich [a]
https://orcid.org/0000-0001-8928-4844
✉ *mstan@kunstkamera.ru*

[a] *Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (Russia, Saint Petersburg)*

Three conferences in St Petersburg: "The issues of philology and ethnography of Southeast Asia" and Maclay Readings 2023 and 2024

Abstract. The paper presents a brief synopsis of the latest academic events on the topic of the Asia-Pacific region held in St. Petersburg, namely the Maclay Readings conferences of 2023 and 2024 and "The issues of philology and ethnography of Southeast Asia" 2023. "Maclay Readings" is an annual conference run since 1980s by the Dept. of Australia, Oceania and Indonesia of the Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS. The forum on Southeast Asia was organized jointly by the Oriental Department of SPbSU, the Institute for Linguistic Studies and Kunstkamera RAS.

To cite this article: Beliakova, E. M., & Stanyukovich, M. V. (2025). Three conferences in St Petersburg: "The issues of philology and ethnography of Southeast Asia" and "Maclay Readings" 2023 and 2024. *Shagi / Steps*, *11*(1), 375–392. (In Russian).

Received August 12, 2024; accepted January 25, 2025

© E. M. BELIAKOVA, & M. V. STANYUKOVICH

https://doi.org/10.22394/2412-9410-2025-11-1-375-392

В последние годы мы стараемся систематически освещать ежегодную междисциплинарную конференцию «Маклаевские чтения» отдела Австралии, Океании и Индонезии МАЭ РАН[1] в журнале «Шаги/Steps» (см.: предыдущие обзоры: [Касаткина 2016; Станюкович, Янковская 2021; Станюкович 2023]). Конференция «Проблемы филологии и этнографии Юго-Восточной Азии», организованная восточным факультетом СПбГУ совместно с ИЛИ РАН и МАЭ РАН, включала секции по лингвистике и литературоведению — направлениям, в чистом виде на Маклаевских чтениях не представленным. Круг организаторов и участников всех трех конференций в значительной степени совпадал.

Маклаевские чтения первоначально были созданы в связи с подготовкой собрания сочинений Н. Н. Миклухо-Маклая [Ревуненкова 1997], преобладала океанийская и австралийская тематика. Впоследствии фокус исследований переместился на островную часть Юго-Восточной Азии (ЮВА) (Индонезия, Малайзия, Филиппины), а в последние десять лет конференция расширилась до полномасштабного форума австронезийско-австроазиатских исследований, охватывающих ЮВА, Австралию и Океанию. Особое внимание конференция уделяет экспедициям: в XXI в. Маклаевские чтения стали крупнейшим в России форумом по полевым исследованиям региона. Основная тематика чтений определяется разносторонними интересами организаторов и постоянных участников, ядро которых остается неизменным, хотя постоянно пополняется новыми членами. Это в первую очередь полевые и музейные этнографы, фольклористы, антропологи, лингвисты и историки, к которым, к нашей радости, в последние годы прибавились археологи, реставраторы и биологи. Востоковедная специализация предполагает внимание к языку, текстологии; работу с древними и современными источниками, в том числе переводческую; на чтениях приветствуются доклады по этнолингвистике, этноботанике, этнографическим сюжетам в исторических источниках и травелогах.

Чистая лингвистика и литературоведение в тематику конференции не вписываются; созыв конференции «Проблемы филологии и этнографии Юго-Восточной Азии» стал попыткой расширить тематику, включив в нее названные аспекты. Не желая нарушать традицию ежегодного проведения Маклаевских чтений, организаторы провели их в 2023 г. в скромном масштабе, а в 2024 г. вернулись к обычному формату.

В результате на трех конференциях, проведенных в Санкт-Петербурге в течение восьми месяцев, прозвучало 83 доклада исследователей из Санкт-Петербурга, Москвы, Новосибирска, Екатеринбурга, Брянска, а также из Израиля, Вьетнама, Индонезии, Франции, Мексики.

Конференция «Проблемы филологии и этнографии Юго-Восточной Азии» проходила с 14 по 16 сентября 2023 г. Первый день был посвящен этнографии, антропологии и археологии, второй — лингвистике, третий — лингвистике, общей филологии, литературоведению.

[1] Сокращения названий институций расшифровываются в конце статьи.

Группа докладов новосибирских исследователей была сделана А. В. Табаревым (ИАЭТ СО РАН, НГУ) и его ученицами из НГУ. **А. В. Табарев** в докладе «Древнейшие свидетельства погребальных практик в островной части Юго-Восточной Азии» рассмотрел вариативность захоронений, многообразие погребальных ритуалов и роль особенностей обращения с телом в дифференциации типов погребений. Совместный доклад **А. А. Портновой** и **А. В. Табарева** «"Охотники за головами" в сообщениях путешественников по островной части Юго-Восточной Азии в конце XIX — начале XX вв.» был посвящен обзору источников, в которых описаны практики «охоты за головами» и сопровождающие их обряды. Докладчики проследили связи особенностей, содержащихся в сообщениях, с археологией соответствующих территорий. **А. И. Мальцева** в докладе «От рубил до мегалитов: некоторые дискуссионные вопросы археологии Таиланда» представила наиболее спорные гипотезы относительно Таиланда и ЮВА в целом.

Коллеги из Москвы рассказали об элементах традиционной религии в индийском индуизме мантей Манипура (**С. И. Рыжакова**, ИАЭ РАН) и о фольклорных мотивах в индонезийских фильмах ужасов (**М. В. Фролова**, ИСАА МГУ). **Ю. Е. Березкин** (МАЭ РАН) в докладе «Сюжет погубленных детей солнца и новые данные по генофонду мунда» сопоставил варианты сюжета и их географические ареалы и показал, как данные генетики проясняют картину распространения мифологического мотива (см.: [Березкин 2023]).

Два доклада были посвящены изучению рукописных альбомов эпохи Цин из собрания научной библиотеки СПбГУ — ценных источников этнографических, исторических, фольклорных сведений о народах Китая, известных как «альбомы об инородцах». **Е. А. Завидовская** (ИКСА РАН, БГУ) сосредоточилась на атрибуции этнических групп, упомянутых в альбоме с картами и описаниями административных единиц провинции Юньнань. Особое внимание было уделено терминам, обозначающим разновидности народа голо / лоло (ицзу), и сравнению их с данными из рукописей о народах соседней провинции Гуйчжоу. **А. М. Харитонова** (СПбГУ) обратилась к изображениям и описаниям мяо (хмонг) в альбоме «Полное собрание изображений мяо провинции Гуйчжоу». Докладчица подробно разобрала структуру альбома, представила анализ содержащихся в нем сведений, выделила особенности отдельных описаний и провела сопоставление с современными материалами о хмонг в Юго-Восточной Азии.

Еще семь докладов этого дня были сделаны студентами, выпускниками и преподавателями восточного факультета СПбГУ. Часть сообщений были подготовлены на основе полевых материалов. **М. В. Станюкович** (МАЭ РАН) обобщила свои многолетние (с начала 1990-х годов) полевые наблюдения, собранные в разных районах Филиппинского архипелага, и результаты полевых исследований в Индокитае — в Камбодже (с 2015 по 2023 г.) и во Вьетнаме (2017). Компоненты бетельной жвачки повсеместно входят в число жертвенных материалов первой ступени ритуальной пи-

рамиды ЮВА (бескровные жертвы), причем у многих коренных народов бетель рассматривается не только как дар, но и как посланник, посредник между миром людей и миром духов; спектр использования компонентов жвачки в шаманских и целительских практиках включает обдувание-оплевывание больного красной от жевания бетеля слюной; бальзамирование этой же субстанцией умерших (что, по представлениям коренных народов, дает их душам шанс вернуться в тело); многообразные приемы народной медицины, использующие анальгетические, противовоспалительные, противоглистные и др. свойства плодов ареки и листьев бетельного перца.

А. Ш. Шарипов (ИЛИ РАН) в докладе «Языковые маркеры присутствия мертвых в ритуалах медиумов Вьетнама» задался вопросом, какими языковыми и экстралингвистическими средствами медиум конструирует духов предков во время сеанса коммуникации с ними. Анализ двух полевых кейсов показал, что в зависимости от контекста и способа воплощения духа меняется набор просодических, лексических и грамматических маркеров. **А. А. Лукина** (ИЛИ РАН) выступила с докладом «Кру Сарыан — шаман из деревни Ла'эн Краен» на основе полевых материалов М. В. Станюкович (серии интервью с Сарыаном и его дочерью 2015 г.). А. А. Лукина давно работает с этими материалами, расшифровке одного из интервью (с дочерью Сарыана) была посвящена ее магистерская работа (предварительное описание материалов М. В. Станюкович, полученных от этого шамана, см. в [Лукина 2021]).

А. А. Зорин (выпускник магистратуры СПбГУ, ныне аспирант EPHE PSL, Франция) в докладе «Изображения животных на тимпанах донгшонских барабанов» рассказал о символике лягушки, черепахи, птицы и улитки в мифологии и фольклоре разных культур Юго-Восточной Азии и о возможных функциях трехмерных изображений этих животных на бронзовых барабанах. Доклад **К. В. Анискевич** (СПбГУ) был посвящен культуре Таиланда: «Об истоках сиамского холодного оружия: подарки короля Чулалонгкорна России».

Отметим успешные выступления самых молодых участников — доклад **М. К. Высоковских** (СПбГУ) «Неконформные гендерные идентичности в бугийском обществе: чалалай и чалабай», посвященный гендерно маркированным практикам, общественным функциям и статусу двух соответствующих групп как немаргинальных, и выступление **А. В. Григорьевой** (СПбГУ) «Этнографический комментарий к новелле из сборника Тют Кхая «Ученики французской школы». Последний доклад на основе текстов современного камбоджийского писателя содержал рассказ об истории города Кампонгтяма, его ключевых объектах, о традициях и явлениях кхмерской культуры, описанных в книге.

Следующие два дня конференции были посвящены языкам ЮВА в синхронии и диахронии, их структурным особенностям, ареальной типологии, языковым ситуациям и взаимодействию языков в регионе, а также истории и современному состоянию литератур стран ЮВА. «Лингвисти-

ческий день» начался с заседания памяти Вадима Борисовича Касевича (1941–2023). Для всех учившихся на восточном факультете СПбГУ с 1960-х годов Вадим Борисович — строгий и доброжелательный сенсей, бирманист, замечательный знаток языков и культуры ЮВА. Он преподавал на кафедре китайской филологии востфака и курировал студенческое научное общество факультета; с 2006 г. он также заведовал кафедрой теории и методики преподавания языков и культур Азии и Африки востфака СПбГУ. И среди восточников, и у специалистов по языкам других ареалов В. Б. Касевич пользуется глубочайшим уважением как выдающийся разносторонний лингвист-теоретик. На заседании выступили **В. А. Плунгян** (ИРЯ РАН, ИЯз РАН) с докладом «Вадим Борисович Касевич как лингвист» и ученики В. Б. Касевича **Е. Н. Емельченкова**, **Е. А. Сведенцова**, **Е. И. Риехакайнен**, **П. М. Эйсмонт** (СПбГУ) с докладом «Общее и специальное в научных работах Вадима Борисовича Касевича». **Е. Н. Емельченкова** рассказала о книге «Линейные / нелинейные средства обеспечения связности в языке и смысловая плотность текста», редакторами которой выступили В. Б. Касевич, Е. А. Костина и сама докладчица. Во время конференции книга находилась в издательстве СПбГУ, а ныне уже опубликована [Касевич и др. 2024]. Заседание завершили доклады **И. В. Самариной** (ИЯз РАН, НИУ ВШЭ, Москва) о тенденциях развития полуторасиллабических языков и **А. Н. Соболева** (ИЛИ РАН) об ареальных исследованиях языковых союзов. Еще один теоретический доклад, посвященный изложению основ современного сравнительно-исторического метода, был сделан академиком **Н. Н. Казанским** (ИЛИ РАН, СПбГУ).

На следующих заседаниях второго и третьего дней конференции были представлены доклады по австроазиатским и австронезийским языкам и литературоведческие доклады по вьетнамской, тайской, кхмерской, малайзийской, филиппинской, индонезийской, яванской литературе от древности до современности, включая исследования рукописей и травелогов[2].

Несмотря на высокое качество докладов этой масштабной конференции, ее хорошую организацию, несомненную пользу и радость, доставленную участникам, этот опыт дался им нелегко. Столь насыщенная и плотная ежедневная 10–12-часовая программа требовала от них особой выносливости, поскольку единство региона и близость тематики предполагали их присутствие на всех докладах. Этот марафон выдержали немногие.

Менее чем через три месяца, 7 декабря 2023 г., состоялись однодневные Маклаевские чтения, а 22–25 апреля 2024 г. прошла полноценная конференция. Как уже было сказано, Маклаевские чтения последних десятилетий — прежде всего форум полевых исследователей. Возмож-

[2] См.: В Университете состоялась научная конференция «Проблемы филологии и этнографии Юго-Восточной Азии» // Восточный факультет СПбГУ. URL: https://orient.spbu.ru/index.php/ru/novosti/vse-novosti/spisok-novostej/2668-v-universitete-sostoyalas-nauchnaya-konferentsiya-problemy-filologii-i-etnografii-yugo-vostochnoj-azii.

ности экспедиций в тропические районы Азии год за годом сужаются в связи с сокращением числа фондов и финансируемых ими заявок, однако экспедиции продолжаются, в значительной степени за счет энтузиазма полевиков, готовых тратить на «поле» отпуска и собственные средства.

Блок связанных между собой докладов был посвящен полевой работе в ЮВА. В 2015 г. специалист по Камбодже С. Ю. Дмитренко (ИЛИ РАН, СПбГУ) создал группу для полевых исследований языков и культуры бахнарических народов и пригласил в нее опытных полевиков И. В. Самарину (с советских времен работает с языками малочисленных народов Вьетнама) и М. В. Станюкович (с 1990-х годов работает в горных районах Филиппин, исследует в первую очередь эпос и шаманство). К экспедициям в Камбоджу в разные годы присоединялись выпускники СПбГУ Р. В. Федоров, А. А. Лукина и выпускница НИУ ВШЭ (Санкт-Петербург) Д. А. Сапарова [Дмитренко, Станюкович 2023] (см. ил. 1).

Ил. 1. *Большой сбор в Камбодже. Участники бахнарического проекта и Маклаевских чтений разных лет: С. Ю. Дмитренко, М. В. Станюкович, А. А. Лукина, Д. А. Сапарова, Р. В. Федоров с женой Линь Нгуен, Е. О. Заикина с мужем Сейхой Хуном. Пномпень, 2023. Фото из личного архива М. В. Станюкович*

Fig. 1. *Big gathering in Cambodia. The participants of the Bahnaric project and Maclay Readings through the years: S. Yu. Dmitrenko, M. V. Stanyukovich, A. A. Lukina and D. A. Saparova, R. V. Fedorov with his wife Linh Nguyen, E. O. Zaikina with her husband Seyha Hun. Phnom Penh, 2023. From the personal archive of Maria V. Stanyukovich*

С. Ю. Дмитренко (ИЛИ РАН, СПбГУ) и **А. А. Лукина** (ИЛИ РАН) представили два сообщения по итогам последней экспедиции в провинцию Ратанакири (Камбоджа) в ноябре 2023 г. Первый доклад (2023) был посвящен общему обзору результатов экспедиции, в ходе которой был записан ряд нарративов, проведен предварительный анализ лексики, связанной с традиционной религией народа катьок, взяты интервью о погребальном ритуале тампуанов. Подробному рассмотрению полевых материалов этой экспедиции по погребальному обряду тампуанов был посвящен второй доклад (2024). **М. В. Станюкович** (МАЭ РАН) в докладе о способах получения/передачи (сакрального) знания (2024) обобщила материалы, собранные в течение трех десятилетий у филиппинских эпических сказителей, знахарей и других ритуальных специалистов, сопоставив их с данными, полученными ею у тампуанских и крынгских шаманов Камбоджи в 2015–2023 гг. (Станюкович 2025). Совместный доклад **Н. М. Краевской** (VNU-IS) и **И. В. Самариной** (ИЯз РАН, НИУ ВШЭ, Москва) был посвящен ритуалу изгнания духа умершего у этнической группы тхай. В основу доклада были положены двадцатилетние наблюдения обрядов жизненного цикла в тхайской семье уезда Майтяу вьетнамской провинции Хоабинь. Был представлен анализ структурной организации ритуала, его атрибутики, перформативности, текстовой составляющей и роли шамана как медиатора общения с духом. **А. Ш. Шарипов** (ИЛИ РАН) в докладе «Поэтика речи вьетнамского медиума» (2024) продолжил исследование материалов, о которых рассказывал на конференции по ЮВА в 2023 г.: на примере фрагмента медиумического сеанса он представил опыт осмысления его содержания с помощью конверсаналитической транскрипции.

Ряд полевых докладов был посвящен материальной культуре региона. **С. И. Рыжакова** (ИАЭ РАН) на свежих полевых материалах рассмотрела использование арековой пальмы в Индии (2024). Тема легких жевательных стимуляторов / релаксантов, в первую очередь бетеля, регулярно освещается на Маклаевских чтениях в течение последних 20 лет, часть посвященных ей статей вошли в пятый выпуск «Маклаевского сборника» [Станюкович, Касаткина 2015], поэтому аудитория могла по достоинству оценить новые, ранее неизвестные нам особенности употреблении Areca catechu в индийской повседневности и обрядах. **А. А. Лебедева** (МАЭ РАН) в докладе «Бегущая по волнам времени — 2. Построение и первые испытания реплики модели микронезийского каноэ из ЦВММ» (2023) рассказала об исследовании мореходных возможностей океанийских судов на примере испытания на открытой воде современной реплики модели микронезийского каноэ с Маршалловых островов из Центрального военно-морского музея, построенной по чертежам, сделанным во время экспедиции О. Е. Коцебу (XIX в.). **Е. М. Белякова** (МАЭ РАН) сделала два доклада, основанных на ее полевой работе в индонезийской провинции Папуа (2011–2016) и последующих удаленных интервью с информантами (2018–2024). В первом, «Трансформация материальной культуры кораблей и дани Новой Гвинеи» (2023), она показала, как связаны между собой

вещи, представления о них и практики их использования в культуре и в повседневности изучаемых сообществ. Второй доклад, «Луб, орхидея и капрон: новогвинейские плетеные сумки в коллекциях и в быту» (2024), был посвящен предметным и фотоиллюстративным коллекциям МАЭ РАН; докладчица рассказала о материалах, используемых для изготовления и декорирования сумок в нескольких районах Новой Гвинеи, об их функционировании в различных рутинных и церемониальных контекстах (см. ил. 2).

Ил. 2. *Е. М. Белякова (Санкт-Петербург) показывает новогвинейские сумки из своей коллекции. Санкт-Петербург, 2023 г. Фото Т. И. Шаскольской*

Fig. 2. *E. M. Beliakova (Saint Petersburg) demonstrates New Guinean bags from her collection. Saint Petersburg, 2023. Photo by T. I. Shaskolskaya*

Еще один доклад, связанный с коллекциями МАЭ РАН, сделала независимая исследовательница из Екатеринбурга **А. М. Энгельгард**. В обзорном сообщении «Веера народов Австронезии: виды, особенности, значение» (2024) она рассказала о материалах и техниках, применяемых для изготовления вееров, рассмотрела их социокультурное значение и современное употребление (см. ил. 3).

Ил. 3. *А. М. Энгельгард (Екатеринбург) иллюстрирует свой доклад веерами из собственной коллекции. Санкт-Петербург, 2024. Фото Е. М. Беляковой*

Fig. 3. *A. M. Engelgardt (Yekaterinburg) illustrates her paper with fans from her collection. Saint Petersburg, 2024. Photo by E. M. Beliakova*

Другой блок докладов был посвящен мифологии, религии и верованиям. **М. В. Станюкович** (МАЭ РАН) представила доклад «Питон, угорь, водяной дракон в мифологии Филиппин», в котором продолжила поиск ранних австронезийских представлений под напластованиями культурных заимствований, начатый серией публикаций о собаке в повседневных практиках и в мифологии филиппинцев и их соседей. По предположению докладчицы, в ходе индианизации островной ЮВА «местного» питона потеснила «пришлая» кобра индийского происхождения. **А. А. Бородатова** (независимый исследователь, Франция) в докладе «Заметки о сейбе — растении и персонаже» очертила широкий круг представлений о дереве капок (сейба) на его родине в Америке (доклад значительно дополняет раннюю публикацию автора [Бородатова 1992]). Были выявлены интересные совпадения с ритуальным использованием этого растения в ЮВА, в частности в обряде жертвоприношения буйвола, который наблюдали участники экспедиции к бахнарическим народам Камбоджи. Доклад **А. А. Зорина** (выпускник магистратуры СПбГУ, ныне аспирант EPHE PSL, Франция) «Рождение из ноги в верованиях народов Юго-Восточной Азии» (2023) был посвящен мотиву чудесного рождения из ноги или руки, который распространен как в островной, так и в континентальной ЮВА. В другом докладе, «Бронзовые барабаны Восточной Нусантары и

Индокитай первых веков н. э.» (2024), А. А. Зорин рассмотрел распространение ритуальных бронзовых барабанов как свидетельство культурного и торгового обмена в регионе. **Е. Ю. Кнорозова** (БАН) выступила с докладом «Вьетнамское предание о Ман-ныонг и индийская культура» (2024), в котором, опираясь на один из ранних письменных текстов повествования о богине, рассмотрела ее связь с образами протоиндийских божеств. Магистр востоковедения **А. В. Ищенко** (НИУ ВШЭ, Москва), впервые участвовавшая в Маклаевских чтениях, рассказала историю малазийского острова Лангкави, отраженную в географических названиях и связанных с ними легендах (2024).

Е. В. Ревуненкова (МАЭ РАН) выступила с докладом «Фольклорные стилистические формулы в средневековых малайских исторических описаниях». В малайско-индонезийском регионе на протяжении пяти веков (XIV–XIX вв.) создавались произведения в жанре исторической прозы, характерной особенностью которых является переплетение описаний реальных исторических событий с мифологическими, легендарными и сказочными сюжетами, многие из которых входят в репертуар мирового фольклора, в том числе русского. В докладе приводились типологические примеры буквальных совпадений образов и выражений из описаний военных эпизодов в средневековых малайских исторических произведениях с формулами, используемыми в русских воинских повестях XVI–XVII вв.

Доклад **М. В. Фроловой** (ИСАА МГУ) «*Jenazah* или *Mayat*? Лексика смерти, умирания и состояний *postmortem* в индонезийском языке» (2024) был посвящен лексике, которая обслуживает религиозно-церемониальную сферу обряда похорон и поминовения умерших в современном индонезийском языке, особенностям ее употребления и этимологии. В докладе «К происхождению термина “масалаи” у папуасов Новой Гвинеи» (2023) **Е. В. Коровина** (ИЯз РАН), рассмотрев существующие гипотезы об этимологии анализируемого термина, предложила свою версию, согласно которой источником слова послужили языки центральной части Новой Ирландии. На чтениях 2024 г. докладчица сделала обзор материала, представленного в двух изданиях «Словаря всех языков и наречий» П. С. Палласа, продемонстрировав потенциальные источники материала и обозначив различия между изданиями.

Т. И. Шаскольская (БАН) рассказала о недавно обнаруженном в Российском государственном историческом архиве частном письме, в котором было описано выступление Н. Н. Миклухо-Маклая, состоявшееся 15 (27) октября 1882 г. в Политехническом музее в Москве (2023). Автор письма, Е. М. Романова, впоследствии стала заведующей библиотекой МАЭ. Другой доклад Т. И. Шаскольской был посвящен неизданной книге А. Б. Пиотровского «Жизнь и путешествия Николая Николаевича Миклухо-Маклая» — первому монографическому исследованию научной биографии ученого (2024). **А. А. Лебедева** (МАЭ РАН) сообщила о своей работе по подготовке к печати посмертного переиздания монографии по Микронезии нашего московского коллеги, исследовательский интерес которого был связан с этнографией Океании (2024) [Чининов 2023].

Несколько докладов были посвящены травелогам и эпиграфике как источникам по истории и этнографии Нусантары **Д. В. Возчиков** (УрФУ) в сообщении «Правители Нусантары в западноевропейских травелогах второй половины XVI — начала XVII в.» (2023) привел сведения о знати малайско-индонезийского мира, содержащиеся в записках венецианских и английских путешественников. **А. О. Захаров** (ИВ РАН) представил доклад «Алкогольные напитки в древнеяванской эпиграфике» (2024). Алкогольные напитки ЮВА, их виды, сырье для изготовления, повседневное и ритуальное потребление и прежде рассматривались в докладах на Маклаевских чтениях и в публикациях (см., например: [Станюкович 2018; Станюкович, Дмитренко 2018]); данный доклад послужил ценным дополнением к ним.

Два доклада были посвящены археологической тематике. **А. В. Табарев** (ИАЭТ СО РАН, НГУ), **Ю. В. Табарева** (ИАЭТ СО РАН) и **А. А. Немкова** (НГУ) сделали обзор исследований, проведенных японскими археологами в Тихоокеанском регионе (2024). **О. В. Яншина** (МАЭ РАН) в докладе «Северный и южный маршруты расселения человека современного вида на восток Евразии и в Австралазию в свете анализа последующих процессов неолитизации» (2023) рассказала о результатах своего сопоставления южного и северного круга древних культур и о некоторых особенностях южного маршрута расселения современного человека на восток в ЮВА и Океанию.

Также прозвучали доклады о пище в классической и современной литературе Индонезии (**С. В. Банит**, СПбГУ), о традиционном танце на Филиппинах (**Д. С. Панарина**, ИВ РАН), о «той моко» — мумифицированных священных головах маори, их роли в традиционной маорийской культуре и о связанных с этим вопросах реституции и репатриации, актуальных для современной музеологии (**Н. Н. Ковалева**, НГУ).

В заключение скажем об информативных докладах, в которых было представлено изучение австронезийского региона в разных исследовательских центрах. Доклад **А. А. Янковской** (HUJI) «Индонезийцы и индонезистика в Израиле» (2023) был посвящен современному состоянию культурных связей между Израилем и Индонезией, контакты между которыми поддерживаются на неофициальном уровне. **А. К. Касаткина** (СПбГУ, ИЛИ РАН, НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург) в докладе с шутливым названием «Муж в ирреалисе с посессивом» (2024) говорила о своем опыте преподавания древнеяванского языка (в настоящее время восточный факультет СПбГУ — единственное место в мире за пределами Индонезии, где преподается древнеяванский язык). Большой интерес слушателей вызвал доклад **С. Э. Спиридонова** (ИПЭЭ РАН) «Исследования по паразитическим нематодам в Юго-Восточной Азии: объекты, места, цели» (2024). Докладчик долгие годы сотрудничает с учеными ЮВА (Вьетнам, 1997–2013; Минданао, Филиппины 2013, 2016, 2023, 2024). Участие С. Э. Спиридонова в Маклаевских чтениях привело к существенным результатам: в сентябре 2024 г. исследователи из ИПЭЭ РАН, МАЭ РАН, ИЛИ РАН

и CMU встретились в Санкт-Петербурге, и уже в декабре 2024 — январе 2025 г. состоялся первый опыт сотрудничества этнографов с зоологами — полевой выезд М. В. Станюкович и Р. В. Федорова в провинцию Букиднон, расположенную в самом сердце острова Минданао.

Завершилась конференция докладом куратора выставок и сотрудника мексиканского Национального музея культуры народов мира **Р. Седраски** (NMCM) об истории океанийской коллекции музея, о выборе объектов и тематике выставки «Океания. Культуры моря и островов» в рамках сотрудничества с Музеем на набережной Бранли им. Жака Ширака (Париж) (2024).

Материалы, представленные в части докладов, прочитанных на рассмотренных конференциях, уже опубликованы или находятся в печати [Белякова 2024; Березкин 2023; Завидовская 2024, Лебедева 2024; Мальцева 2024; Портнова 2024; Портнова, Табарев 2023; Станюкович 2023; Табарев 2024; Харитонова 2023] (см. также статью М. В. Станюкович в этом номере журнала). Другие готовятся к публикации в тематических подборках журналов и в следующем Сборнике МАЭ отдела.

Полные программы конференций доступны на сайте МАЭ РАН[3].

Сокращения

БАН — Библиотека Российской академии наук (Санкт-Петербург).

БГУ — Брянский государственный университет.

ИАЭ РАН — Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва).

ИАЭТ СО РАН — Институт археологии и этнографии Сибирского отделения РАН (Новосибирск).

ИВ РАН — Институт востоковедения РАН (Москва).

ИЛИ РАН — Институт лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург).

ИКСА РАН — Институт Китая и современной Азии РАН (Москва).

ИПЭЭ РАН — Институт проблем экологии и эволюции им. А. Н. Северцова РАН (Москва).

ИРЯ РАН — Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Москва).

ИСАА МГУ — Институт стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

ИЯз РАН — Институт языкознания РАН (Москва).

МАЭ РАН — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург).

НГУ — Новосибирский государственный университет.

[3] См.: Научная конференция «Проблемы филологии и этнографии Юго-Восточной Азии» (URL: https://www.kunstkamera.ru/science/konferencii_i_seminary/2023/nauchnaya_konferenciya_problemy_filologii_i_etnografii_yugovostochnoj_azii), Маклаевские чтения — 2023 (URL: https://www.kunstkamera.ru/science/konferencii_i_seminary/2023/maklaevskie_chteniya_2023), Маклаевские чтения — 2024 (URL: https://www.kunstkamera.ru/science/konferencii_i_seminary/2024/maklaevskie_chteniya_2024).

НИУ ВШЭ — Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Санкт-Петербург).

СПбГУ — Санкт-Петербургский государственный университет.

УрФУ — Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург).

CMU — Центральный университет Минандао (Филиппины).

EPHE PSL — École Pratique des Hautes Études, Paris Sciences & Lettres (Париж, Франция).

HUJI — Ha-Universita ha-Ivrit bi-Yerushalayim (Еврейский университет в Иерусалиме, Израиль).

NMCM — Museo Nacional de las Culturas del Mundo, Mexico City (Национальный музей культур мира) (Мехико, Мексика).

VNU-IS — Vietnam National University, Hanoi — International School (Вьетнамский национальный университет — Международная школа, Ханой).

Литература

Белякова 2024 — *Белякова Е. М.* Обмен и долг у кораваев Новой Гвинеи: этнография одного конфликта // Сибирские исторические исследования. 2024. № 4. С. 181–211. https://doi.org/10.17223/2312461X/46/8.

Березкин 2023 — *Березкин Ю. Е.* Солярная мифология Восточной Азии и других регионов // Фольклор: структура, типология, семиотика. Т. 6. № 4. 2023. С. 51–79. https://doi.org/10.28995/2658-5294-2023-6-4-51-79.

Бородатова 1992 — *Бородатова А. А.* Культ сейбы на Кубе: к вопросу об индейском субстрате в культуре кубинцев // Америка после Колумба: взаимодействие двух миров / [Отв. ред. В. А. Тишков]. М.: Наука, 1992. С. 144–181.

Дмитренко, Станюкович 2023 — *Дмитренко С. Ю., Станюкович М. В.* Экспедиции в Юго-Восточную Азию: Филиппины (1994–2020) и Камбоджа (2014–2022). Полевые материалы, этнографические коллекции, публикации // XXXII Международный конгресс по источниковедению и историографии стран Азии и Африки: Россия и Восток: К 300-летию СПбГУ. 26–28 апреля 2023 г.: Материалы конгресса / Отв. ред. Н. Н. Дьяков и др. СПб.: Изд-во РХГА, 2023. С. 246–247.

Завидовская 2024 — *Завидовская Е. А.* Анализ данных по истории провинции Юньнань в цинском альбоме из собрания Научной библиотеки СПбГУ // Российское китаеведение. 2024. № 1(6). С. 93–110. https://doi.org/10.48647/ICCA.2024.12.71.006.

Касаткина 2016 — *Касаткина А. К.* Маклаевские чтения — 2016 // Шаги / Steps. Т. 2. № 4. 2016. С. 348–358.

Касевич и др. 2024 — Линейные и нелинейные средства обеспечения связности в языке и смысловая плотность текста / Под ред. В. Б. Касевича, Е. Н. Емельченковой, Е. А. Костиной. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2024.

Лебедева 2024 — *Лебедева А. А.* Бегущая по волнам времени. Строительство и первые испытания увеличенной копии модели микронезийского каноэ из Центрального военно-морского музея // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 299–307 https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-1/299-307.

Лукина 2024 — *Лукина А. А.* Шаманские практики народа тампуан: по архивным материалам М. В. Станюкович // Фольклор: структура, типология, семиотика. Т. 4. № 2. 2021. С. 131–145. https://doi.org/10.28995/2658-5294-2021-4-2-131-145.

Мальцева 2024 — *Мальцева А. И.* Вклад Итальянско-Тайского «Регионального археологического проекта Лопбури» в развитие тайской археологии // Тихоокеанская археология: тихоокеанские исследования в российской и зарубежной археологии: история, современность, перспективы развития: (Посвящ. 300-летию Российской

академии наук): 7-й Междунар. археол. симпозиум, Владивосток, 6–9 мая 2024 г.: Сб. материалов / Отв. ред. А. Н. Попов. Владивосток: Изд-во Дальневосточного федер. ун-та, 2024. С. 128–132.

Портнова 2024 — *Портнова А. А.* Экспедиции братьев Саразин: Вклад швейцарских натуралистов в исследование тихоокеанских культур Тихоокеанская археология: тихоокеанские исследования в российской и зарубежной археологии: история, современность, перспективы развития: (Посвящ. 300-летию Российской академии наук): 7-й Междунар. археол. симпозиум, Владивосток, 6–9 мая 2024 г.: Сб. материалов / Отв. ред. А. Н. Попов. Владивосток: Изд-во Дальневосточного федер. ун-та, 2024. С. 192–195.

Портнова, Табарев 2023 — *Портнова А. А., Табарев А. В.* Пещера Харимау и особенности донеолитических погребальных традиций на территории Индонезии // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. 29. 2023. С. 275–279. https://doi.org/10.17746/2658-6193.2023.29.0275-0279.

Ревуненкова 1997 — *Ревуненкова Е. В.* Немного об истории и географии Маклаевских чтений // Этнография, история, культура стран Южных морей: Маклаевские чтения 1995–1997 гг. / Отв. ред. Е. В. Ревуненкова, Н. А. Бутинов. СПб.: МАЭ РАН, 1997. С. 3–9.

Станюкович 2018 — *Станюкович М. В.* Кокосовая чарка, бамбуковый стакан. Этнография и этноботаника хмельной культуры Юго-Восточной Азии // Музейные коллекции и современная культура народов Индонезии, Малайзии, Филиппин, Океании / [Отв. ред. и сост. М. В. Станюкович; Ред. А. К. Касаткина]. СПб.: МАЭ РАН, 2018. (Сб. МАЭ; Т. 65). С. 29–49.

Станюкович 2023 — *Станюкович М. В.* Этнография, этноботаника, этнолингвистика тропической Азии: обзор Маклаевских чтений 2021–2022 гг. и секции на Радловских чтениях 2023 г. // Шаги / Steps. Т. 9. № 3. 2023. С. 316–335. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-315-335.

Станюкович 2024 — *Станюкович М. В.* Питон и прочие змеи в традиционной культуре и повествовательном фольклоре филиппинцев и их соседей // Сибирские исторические исследования. 2024. № 3. С. 6–29. https://doi.org/10.17223/2312461X/45.

Станюкович, Дмитренко 2018 — *Станюкович М. В., Дмитренко С. Ю.* Рисовая брага / кувшинное вино. Сопоставительный анализ лексики филиппинских и бахнарических языков // Языки Стран Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии и Западной Африки: Материалы XVIII Междунар. науч. конф. (Санкт-Петербург, 30 октября — 1 ноября 2018 года) / Отв. ред. Е. Н. Колпачкова. СПб.: ЦСО, 2018. С. 274–284.

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).

Станюкович, Янковская 2021 — *Станюкович М. В., Янковская А. А.* Маклаевские чтения — 2020, посвященные памяти А. К. Оглоблина, в контексте современных исследований Азиатско-Тихоокеанского региона // Шаги / Steps. Т. 7. № 4. 2021. С. 332–347. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-332-347.

Табарев 2024 — *Табарев А. В.* Острова в океане или океан островов: каменный век Юго-Восточной Азии // Теория и практика археологических исследований. Т. 36. № 2. 2024. С. 196–209. https://doi.org/10.14258/tpai(2024)36(2).-11.

Харитонова 2023 — *Харитонова А. М.* Описание «инородцев» в цинском альбоме «Цюаньцянь мяоту» // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер. История, филология. Т. 22. № 4. 2023. С. 61–72. https://doi.org/10.25205/1818-7919-2023-22-4-61-72.

Чининов 2023 — *Чининов И. В.* Протогосударственные образования в Океании: особенности социальной организации на островах Яп и центральной части Каролинских островов в XIX — середине XX в. / Отв. ред. А. А. Лебедева; 2-е изд., испр. и доп. М.: ИЭА РАН, 2023.

References

Beliakova, E. M. (2024). Obmen i dolg u korovaiev Novoi Gvinei: etnografiia odnogo konflikta [Exchange and debt among the Korovai of New Guinea: the ethnography of a conflict]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia, 2024*(4), 181–211. https://doi.org/10.17223/2312461X/46/8. (In Russian).

Berezkin, Yu. E. (2023). Soliarnaia mifologiia Vostochnoi Azii i drugikh regionov [The solar mythology of Eastern Asia and other regions]. *Fol'klor: struktura, tipologiia, semiotika, 6* (4), 51–79. https://doi.org/10.28995/2658-5294-2023-6-4-51-79. (In Russian).

Borodatova, A. A. (1992). Kul't seiby na Kube: k voprosu ob indeiskom substrate v kul'ture kubintsev [Seiba cult in Cuba: towards the issue of an Indian substrate in Cuban culture]. In V. A. Tishkov (Ed.). *Amerika posle Kolumba: vzaimodeistvie dvukh mirov* (pp. 144–181). Nauka. (In Russian).

Chininov, I. V. (2023). *Protogosudarstvennye obrazovaniia v Okeanii: osobennosti sotsial'noi organizatsii na ostrovakh Iap i tsentral'noi chasti Karolinskikh ostrovov v XIX — seredine XX v.* [Proto-state formations in Oceania: features of social organization on the Yap Islands and the central part of the Caroline Islands in the 19th — mid-20th century] (A. A. Lebedeva, Ed., 2nd ed.). IEA RAN. (In Russian).

Dmitrenko, S. Yu., & Stanyukovich, M. V. (2023). Ekspeditsii v Iugo-Vostochnuiu Aziiu: Filippiny (1994–2020) i Kambodzha (2014–2022). Polevye materialy, etnograficheskie kollektsii, publikatsii [Fieldwork in Southeast Asia: The Philippines (1994–2020) and Cambodia (2014–2022). Field materials, ethnographic collections, publications]. In N. N. D'iakov et al. (Eds.). *XXXII Mezhdunarodnyi kongress po istochnikovedeniiu i istoriografii stran Azii i Afriki: Rossiia i Vostok: K 300-letiiu SPbGU. 26–28 aprelia 2023 g.: Materialy kongressa* (pp. 246–247). Izd-vo RKhGA. (In Russian)

Kasatkina, A. K. (2016). Maklaevskie chteniia — 2016 [Maclay Readings 2016]. *Shagi / Steps, 2*(4), 348–358. (In Russian).

Kasevich, V. B., Emel'chenkova, E. N., & Kostina, E. A. (2024) (Eds.). *Lineinye / nelineinye sredstva obespecheniia sviaznosti v iazyke i smyslovaia plotnost' teksta* [Linear and nonlinear means of ensuring coherence in language and the semantic density of the text]. Izd-vo S.-Peterb. un-ta. (In Russian).

Kharitonova, A. M. (2023). Opisanie "inorodtsev" v tsinskom al'bome "Tsiuan'tsian' miaotu" [Description of the "Barbarians" in the Qing Dynasty album "Pictures of Miao from the Entire Guizhou" ("Quanqian Miaotu")]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. Istoriia, filologiia, 22* (4), 61–72. https://doi.org/10.25205/1818-7919-2023-22-4-61-72. (In Russian).

Lebedeva, A. A. (2024). Begushchaia po volnam vremeni. Stroitel'stvo i pervye ispytaniia uvelichennoi kopii modeli mikroneziiskogo kanoe iz Tsentral'nogo voenno-morskogo muzeia [Floating on the waves of time. Construction and first tests of replicas of the Micronesian canoe model from Central Naval Museum]. *Vestnik antropologii, 2024*(1), 299–307. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-1/299-307. (In Russian).

Lukina, A. A. (2021). Shamanskie praktiki naroda tampuan: po arkhivnym materialam M. V. Staniukovich [The shamanic practices of the Tampuan people. Based on the archival materials of M. V. Stanyukovich]. *Fol'klor: struktura, tipologiia, semiotika, 4*(2), 131–145. https://doi.org/10.28995/2658-5294-2021-4-2-131-145. (In Russian).

Mal'tseva, A. I. (2024). Vklad Ital'iansko-Taiskogo "Regional'nogo arkheologicheskogo proekta Lopburi" v razvitie taiskoi arkheologii [The contribution of Italian-Thai 'Regional archeological project Lopburi' to the development of Thai archaeology]. In A. V. Popov

(Ed.). *Tikhookeanskaia arkheologiia: tikhookeanskie issledovaniia v rossiiskoi i zarubezhnoi arkheologii: istoriia, sovremennost', perspektivy razvitiia: (Posviashchaetsia 300-letiiu Rossiiskoi akademii nauk): 7-i Mezhdunarodnyi arkheologicheskii simpozium, Vladivostok, 6–9 maia 2024 g.: Sbornik materialov* (pp. 128–132). Izd-vo Dal'nevostochnogo federal'nogo un-ta. (In Russian).

Portnova, A. A. (2024). Ekspeditsii brat'ev Sarazin: Vklad shveitsarskikh naturalistov v issledovanie tikhookeanskikh kul'tur [Expeditions of the Sarasin brothers: Contribution of Swiss naturalists to the study of Pacific cultures]. In A. V. Popov (Ed.). *Tikhookeanskaia arkheologiia: tikhookeanskie issledovaniia v rossiiskoi i zarubezhnoi arkheologii: istoriia, sovremennost', perspektivy razvitiia: (Posviashchaetsia 300-letiiu Rossiiskoi akademii nauk): 7-i Mezhdunarodnyi arkheologicheskii simpozium, Vladivostok, 6–9 maia 2024 g.: Sbornik materialov* (pp. 192–195). Izd-vo Dal'nevostochnogo federal'nogo un-ta. (In Russian).

Portnova, A. A., & Tabarev A. V. (2023). Peshchera Kharimau i osobennosti doneoliticheskikh pogrebal'nykh traditsii na territorii Indonezii [Harimau Cave and features of pre-Neolithic burial traditions in Indonesia]. *Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorii, 29*, 275–279. https://doi.org/10.17746/2658-6193.2023.29.0275-0279. (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 (Eds.). *Etnografiia, istoriia, kul'tura stran Iuzhnykh morei: Maklaevskie chteniia 1995–1997 gg.* (pp. 3–9). MAE RAN. (In Russian).

Stanyukovich, M. V. (2018). Kokosovaia charka, bambukovyi stakan. Etnografiia i etnobotanika khmel'noi kul'tury Iugo-Vostochnoi Azii [Coconut cup, bamboo cup. Ethnography and ethnobotany of alcohol in Southeast Asia]. In M. V. Stanyukovich, & A. K. Kasatkina (Eds.). *Muzeinye kollektsii i sovremennaia kul'tura narodov Indonezii, Malaizii, Filippin, Okeanii* (pp. 29–49). MAE RAN. (In Russian).

Stanyukovich, M. V. (2023). Etnografiia, etnobotanika, etnolingvistika tropicheskoi Azii: obzor Maklaevskikh chtenii 2021–2022 gg. i sektsii na Radlovskikh chteniiakh 2023 g. [Ethnography, ethnobotany, and ethnolinguistics of Tropical Asia: A survey of Maclay Readings 2021–2022 and of a panel of the Radlov Readings 2023]. *Shagi / Steps, 9*(3), 316–335. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-315-335. (In Russian).

Stanyukovich, M. V. (2024). Piton i prochie zmei v traditsionnoi kul'ture i povestvovatel'nom fol'klore filippintsev i ikh sosedei [The python and other snakes in traditional culture and oral literature of the Filipinos and their neighbors]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia, 2024* (3), 6–29. https://doi.org/10.17223/2312461X/45. (In Russian).

Stanyukovich, M. V., & Dmitrenko, S. Yu. (2018) Risovaia braga / kuvshinnoe vino. Sopostavitel'nyi analiz leksiki filippinskikh i bakhnaricheskikh iazykov [Rice wine / jar wine. Comparative analysis of the lexica of Philippine and Bahnaric languages]. In E. N. Kolpachkova (Ed.). *Iazyki Stran Dal'nego Vostoka, Iugo-Vostochnoi Azii i Zapadnoi Afriki: Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (Sankt-Peterburg, 30 oktiabria — 1 noiabria 2018 goda)* (pp. 274–284). TsSO. (In Russian).

Stanyukovich, M. V., & Iankovskaia, A. A. (2021). Maklaevskie chteniia — 2020, posviashchennye pamiati A. K. Ogloblina, v kontekste sovremennykh issledovanii Aziatsko-Tikhookeanskogo regiona [Maclay Readings 2020 dedicated to the memory of Alexander K. Ogloblin in the context of contemporary studies of the Asia-Pacific region]. *Shagi/Steps, 7* (4), 332–347. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-332-347. (In Russian).

Stanyukovich, M. V., & Kasatkina, A. K. (Eds.) (2015). *Betel', kava, kola, chat: Zhevatel'nye stimuliatory v rituale i mifologii narodov mira* [Betel, kava, kola, chat: Chewing stimulants in the ritual and mythology of the peoples of the world]. MAE RAN. (In Russian).

Tabarev, A. V. (2024). Ostrova v okeane ili okean ostrovov: kamennyi vek Iugo-Vostochnoi Azii [Islands in the ocean or ocean of islands: The Stone Age of Southeast Asia]. *Teoriia i praktika arkheologicheskikh issledovanii, 36*(2), 196–209. https://doi.org/10.14258/tpai(2024)36(2).-11. (In Russian).

Zavidovskaya, E. A. (2024). Analiz dannykh po istorii provintsii Iun'nan' v tsinskom al'bome iz sobraniia Nauchnoi biblioteki SPbGU [An interpretation of the historical data on Yunnan Province in the Qing Period album from the collection of the Academic Library of the St. Petersburg State University]. *Rossiiskoe kitaevedenie, 2024*(1, no. 6), 93–110. https://doi.org/10.48647/ICCA.2024.12.71.006. (In Russian).

* * *

Информация об авторах

Мария Владимировна Станюкович
кандидат исторических наук
ведущий научный сотрудник, зав. Отделом Австралии, Океании и Индонезии, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
Россия, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3
✉ *mstan@kunstkamera.ru*

Екатерина Михайловна Белякова
младший научный сотрудник, Отдел Австралии, Океании и Индонезии, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
Россия, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3
✉ *belyakova.kunstkamera@gmail.com*

Information about the authors

Maria Vladimirovna Stanyukovich
Cand. Sci. (History)
Leading Research Fellow, Chair of the Department of Australia, Oceania and Indonesia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences
Russia, 199034, Saint Petersburg, University Emb., 3
✉ *mstan@kunstkamera.ru*

Ekaterina Mikhailovna Beliakova
Junior Research Fellow, Department of Australia, Oceania and Indonesia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences
Russia, 199034, Saint Petersburg, University Emb., 3
✉ *belyakova.kunstkamera@gmail.com*

Научный журнал
Peer-reviewed journal

Шаги / Steps
Shagi / Steps

Т. 11. № 1. 2025

Основан в мае 2015 г.

ISSN 2412–9410 (print)
ISSN 2782–1765 (online)

Адрес редакции: Россия, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82, корп. 9
Адрес издателя: Россия, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82
Адрес типографии: ИД «Дело». Россия, 119234, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82

Учредитель издания: Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77–61736 от 07.05.2015,
выдано Роскомнадзором

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

Подписано в печать 20.03.2025
Дата выхода в свет: 31.03.2025
Формат 70×100/16
Объем 25 а. л.
Тираж 500 экз. (1-й завод — 200 экз.)
Отпечатано в ИД «Дело»
Цена свободная