



ЕВРОПЕЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

Факультет антропологии

Антропология
Фольклористика
Социолингвистика

Конференция студентов и аспирантов

СБОРНИК ТЕЗИСОВ

Санкт-Петербург

23-25 марта 2017

Оглавление

Алина Алексеева. О двух загадках Олонецкого сборника.....	4
Анна Алтухова. Труд не для денег, а для души: разные подходы к трудоустройству людей с интеллектуальными нарушениями.....	8
Полина Асташкина. Тематические доминанты медиатекстов и национальная идентичность.....	12
Леонид Борисов. Культурная среда французского католического традиционализма.....	16
Александр Васюков. Современное кашубское сообщество в Польше: языковая политика и проблема признания.....	19
Григорий Григорьев. Символизм посоха в раннесредневековой ирландской агиографической традиции.....	22
Екатерина Гриднева. Age differences in the using of English borrowings in German (Возрастные различия в употреблении английских заимствований в немецком языке).....	26
Полина Дячкина, Варвара Кобыща. Человек с инвалидностью как потребитель банковских услуг (на примере исследования клиентов Сбербанка).....	31
Мария Калининна. Модификация исторического эпизода в локальном тексте и мемориализация: акторы, источники и хранители знания.....	36
Варвара Кобыща. Как сделать народ своими руками: производство объектов традиционного искусства, на примере каргопольской игрушки.....	40
Дмитрий Колядов. К проблеме вариантов начала коммуникативного взаимодействия (на примере взаимодействия в сфере обслуживания).....	45
Елизавета Космидис. Механизмы адаптации детей мигрантов в школах Москвы и Московской области. Вопрос самоидентификации школьников, дальнейшие образовательные амбиции.....	46
Мария Кучерявая. Символика локальных городских поминальных объектов: случай московских кенотафов.....	52
Анастасия Лазарева. Вариативность мессионерских практик протестантов среди молодежи (на примере баптистов Сахалина).....	56
Анна Лазарева. Символика деревьев в рассказах о вещих сновидениях.....	60
Елена Лешкевич. Фольклоризм в Беларуси XXI века.....	65
Елена Лубянкина. Практики репрезентации сообществ родителей, воспитывающих детей с синдромом Дауна на примере Санкт-Петербурга и Новосибирска.....	68

Алина Мансурова. How does the language survive without language policy: analysing the vitality of Tatar in Perm krai (Регион без языковой политики: как татарский язык выживает в Пермском крае).....	73
Татьяна Мирвода. «Страшный» фольклор в сети и феномен <i>крипипаста</i> : к вопросу о соотношении понятий.....	76
Прибегин Иван. «Русская» община и русский язык в Израиле: особенности и перспективы развития.....	79
Арюна Раднаева. Национальная идентичность современной бурятской молодежи.....	82
Екатерина Репина. Онлайн- и офлайн-практики спонтанной мемориализации: на примере сообщества информационного агентства ТАСС «Вконтакте».....	87
Юлия Савиковская. Modern migration as a “cultural event”: changes in self-identification and new senses of belonging of contemporary highly-skilled Russian migrants to Britain (Современная миграция как «культурное событие»: изменения в самоидентификации и новые чувства принадлежности высококвалифицированных российских мигрантов в Великобритании).....	92
Светлана Тамбовцева. Жанр эсхатологического предсказания в современном фольклоре закавказских духоборцев.....	95
Виолета Тума. Эстетизация «новой» советской женщины в кинематографе «Оттепели».....	99
Мария Чернова. Мотив «перемещающейся церкви» в южнославянском фольклоре.....	103
Дина Шаронова. Процесс идентификации русскоязычной общины евангельских христиан в Хельсинки.....	107
Илья Шмидт. Современные массовые праздники в Иркутске: ритуальное конструирование городской идентичности.....	111

О ДВУХ ЗАГАДКАХ ОЛОНЕЦКОГО СБОРНИКА¹

Рукописные заговоры – особый тип низовой книжной культуры, бытование и распространение которого организовано по иным законам, нежели текстов, передающихся изустно. А. А. Турилов и А. В. Чернецов поднимают вопрос о необходимости кодикологического и текстологического изучения сборников подобного содержания; особое внимание уделяется изменениям, вносимым в текст на разных стадиях работы древнерусского книжника, а также проблеме определения границ записей [Турилов, Чернецов 2002: 29, 67]. Следуя предложению исследователей, мы рассмотрим заговоры №117, 123-125 из крупнейшего собрания первой половины XVII в. – Олонецкого сборника (далее ОС).

1. «Сотонина аґгела в ср(д)це...»

В комментарии к изданию ОС отмечается, что большая часть заговоров №117 (Заговор от болезни и порчи)² и №125 (Заговор от злых людей) совпадает, при этом начало первого текста утрачено [Топорков 2010: 272]. Это утверждение нуждается в уточнении. В обеих записях речь идет об одних и тех же субъектах, за исключением Богородицы и св. вмч. Димитрия Солунского, которые упоминаются только в №125; см.:

«И положила ключи на пр(с)толе к само(му) г(с)дрю Исусу Хр(с)ту <...> ставятся аґгли и арха(н)гелы, херуви(ми) и серафими, Михаила арха(н)ге(л) и Гаврии(л) арха(н)ге(л) со всею нб(с)ною силою, Гео(р)гии стр(с)тоте(р)не(ц), и Бори(с), и Глѣ(б), и Фло(р), и Лаве(р) около тыну желѣ(з)ного и около кровли булатны(е)»³ (№117, л. 40)

и

«на то(м) пре(с)толѣ сидитъ Самъ Г(с)дѣ на(ш) Исус(с) Хр(с)то(с) и Прч(с)тая Мти Бжия со своими аґглы и арха(н)гелы и аґгльскими сила(ми), с воины и воеводы, и со всею нбскою <си>лою, ту(т) стоя(т) херуви(ми) и серафими, и архаґгелы <Ми>хаила и Гаврии(л) со всею нб(с)ною ѣтою силою, и Георги(у) стр(с)тоте(р)не(ц), и Бори(с), и Глѣбѣ, и Фро(л), и Лаве(р) <...> о(б)ставливаю(т) около меня, раба Бжия М⁴, ты(н) желѣзно(и) и кро(в)лю була(т)ну» (№125, л. 46).

¹ Исследование выполнено по гранту Российского научного фонда (проект № 16-18-02095), предоставленному через Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН.

² В работе используется классификация, принятая в издании [Топорков 2010].

³ Цитаты из ОС приводятся по рукописи (НИОР БАН. 21.9.10) в упрощенной орфографии, выносные буквы вносятся в строку в круглых скобках, пропущенные или нечитаемые буквы восстанавливаются в угловых скобках.

⁴ Так в рукописи обозначается «имярек».

Привлекают внимание и текстуальные схождения между двумя записями: тын железный, кровля булатная и т. п., в особенности фраза *сотонина аѣггела в ср(д)це* (л. 39об.-40, л. 46), которая встречается только в №117 и №125. Эти совпадения, как нам кажется, могут иметь лишь одно объяснение: когда-то оба «заговора» являлись одним текстом, который был разъединен посередине. Приведем последние строки из №125-начала и первые из №117-продолжения (граница обозначена косой чертой):

«замыкае(т) Прч(с)тая Мти Бжия своими ѣтми рука(ми) и златы(ми) ключа(ми), и златы(ми) замка(ми) / на се(и) на ве(с) го(д), о(т) Велико(з) че(т)верга да до Ве(ли)кого че(т)ве(р)га, и положила ключи на пр(с)толе к само(му) з(с)дрю Исусу Хр(с)ту, и никто тѣ(х) ключе(и) добы(т) не може(т)» (лл. 46, 40).

В №117 имя Богородицы не названо, однако из контекста понятно, что речь идет именно о ней; отсутствие в этой части упоминания св. вмч. Димитрия Солунского, по-видимому, следует считать пропуском.

Когда именно произошло разделение текста – в ОС или в антиграфе? Обратимся к рукописи. Так выглядит роспись состава последних трех листов:

л. 39об. – окончание №116г (заполнен на треть).

л. 40 – начало №117.

л. 40об. – окончание №117, начало №118.

л. 41 – окончание №118, начало №119.

л. 41об. – окончание №119, №120.

л. 42 – начало №121.

л. 42 об. – продолжение №121.

л. 43 – окончание №121, начало №122.

л. 43об. – окончание №122.

л. 44 – начало №123.

л. 44об. – окончание №123, начало №124.

л. 45 – окончание №124 (заполнен на две трети).

л. 45об. – начало №125.

л. 46 – окончание №125.

л. 46об. – пустой.

В том случае, если бы в ОС были переложены листы, и л. 40 встал не на свое место, пришлось бы признать, что между началом и продолжением заговора находилась

совершенно пустая сторона л. 46об., что маловероятно. Как видно из росписи, л. 39об. заполнен лишь на треть – возможно, книжник понимал, что текст поврежден, и оставлял место для его восполнения. Этот текстологический казус свидетельствует о наличии единого антиграфа как минимум трех последних листов ОС с записями №117-125, в т. ч. на карельско-вепсском (№118-119), что позволяет дополнить два наблюдения, высказанных в сопроводительной статье к изданию.

А. Л. Топорков обращает внимание на то, что «рукопись завершается словами о том, что Богородица замыкает вокруг имярека железный тын (№ 125). Это замыкание, вероятно, относится и ко всему тексту ОС в целом. Таким образом, в конце сборника помещен типичный символический текст-«замок». Следует отметить, что многие рукописные сборники заговоров XVII–XIX вв. заканчиваются именно такими «замками» <...>. Это, пожалуй, наиболее убедительное свидетельство того, что писцы относились осознанно к внутренней организации сборника» [Там же: 67]. Вполне вероятно, что писец ОС воспринимал этот фрагмент как законченный текст, однако, как показало исследование, он не мог быть символическим завершением антиграфа, поскольку имел продолжение в виде записи №117.

Отдельный вопрос, который поднимался исследователями ОС, – положение восьми карельско-вепсских заговоров в составе сборника. А. А. Турилов и А. В. Чернецов называют их своеобразной тайнописью, поскольку они сопровождаются комментариями на русском языке; А. Л. Топорков, напротив, считает, что писцы владели диалектом или обращались с просьбой записать тексты к другому колдуну [Там же: 81-82]. Однако почерк при записи карельско-вепсских заговоров не меняется; в случае же №118-119, как мы видим, есть дополнительное подтверждение наличия письменного источника, что, впрочем, не оспаривает гипотезу о знании диалекта писцом ОС.

2. О деревьях и недругах

Записи №123 и №124 (Заговоры от деревьев и от недругов) на лл. 44-45 также дошли в составе ОС в дефектном виде. Первый текст состоит из семи формул: «1) инвокация; 2) как ангелы и архангелы стерегут небо и землю, так пусть они стерегут имярека от недругов; 3) имярек говорит добрые слова <...>; 4) пусть деревья, которые полетят на имярека, будут как хмелевое перо; 5) пусть деревья гнутся и рассыпаются как глина; 6) имярек уговаривает всякие деревья; 7) перечисление деревьев» [Там же: 277], второй – из десяти: «1) есть море-океан; 2) в море есть царь Шустия, у него три сына булатных; 3) пусть они помогут имяреку от его недруга; 4) пусть они причислят имярека к своему числу (?); 5) пусть его кости будут булатными, а тело каменным; 6) как жида распинали Христа и не могли добыть крови, так пусть враги не могут добыть крови у имярека; 7) ангелы и архангелы покрывают имярека от недругов и деревьев; 8) пусть тело имярека будет булатным, а деревья мягкими (?); 9) инвокация; 10) “замок”» [Там же: 278].

Обе записи также обнаруживают ряд текстуальных сходжений. Во-первых, это касается формул №2 (№123) и №7 (№125): 1) список ангелов, архангелов и святых, к которым обращается имярек и которые затем исполняют просьбу, покрывая его булатными одеялами, 2) имярек просит защитить от недругов и получает защиту «от недругов и супостатаев», 3) указание «на сии днь и на си(и) ча(с)» (л. 44). Скорее всего,

ранее эти формулы существовали внутри одного заговора, направленного на защиту от врагов. Во-вторых, привлекают внимание сходные фразы в №4 (№123) и №8 (№124):

«Се я(з), ра(б) Бжии М, стану говори(ти) сло(в) до(б)ры(х), и которые древа на меня, раба Бжия М, се(з) дни полетятъ, и пада(ли) бы сего дни на меня, на раба Бжия М аки хмелевое перо» (л. 44) и *«Которые древа на меня сего дни полетя(т), на раба Бжия М, тѣло бы мое было була(т)ное, а древа(м) около меня тлѣ(н)»*.

Вероятно, эти формулы также находились в одном заговоре от падения деревьев; сюда же, как кажется, относится №7 (№123), где перечислены названия деревьев.

Труднее определить исходное бытование формул №1-6 (№124). В той части, где имярек обращается к царю Шустию и просит уберечь его от недругов, появляется фраза, сходная с той, что встречается в фрагментах, определяемых нами как заговор от падения деревьев:

«тѣло (б) мое было каме(н)ное супроти(в) мое(з) недруга и супроти(в) тѣ(х) дре(в), которые на меня сего дни полетятъ, на раба Бжия М» (л. 44 об.). При этом выше имярек просит у царя и его сыновей лишь защиты от врага: *«и будите мнѣ в помо(щ) супроти(в) мое(з) недруга, и при(ч)тите меня, ра<ба> Бжия М, в свое була(т)ное порове(н)е»*.

Такая несимметричность выглядит довольно необычно: либо что-то было пропущено во второй цитате, либо, наоборот, добавлено в первой – например, в качестве гармонизирующей правки после слияния текстов. Формула №6 выглядит законченной структурой, которая кажется логичной в составе заговора от недругов (отметим в том числе лексему *супостатай*, роднящую ее с №7 (№124)).

Таким образом, на наш взгляд, изначально записи №123-124 представляли собой как минимум два отдельных заговора: от недругов (№1-2 из №123 + №6-7 из №124) и от падения деревьев (№4-7 из №123 + №8 из №124) – которые, существуя в рукописной среде, были слиты и затем по-новому разделены. Текст про царя Шустия мог существовать отдельно или входить в состав одного из этих заговоров – в зависимости от того, какое чтение считать исходным. Инструкция, возможно, относится к заговору от падения деревьев, поскольку и там, и там использована простая литорея, однако, этот тезис нуждается в более серьезной аргументации.

Список литературы:

1. НИОР БАН. Сборник заговоров. 21.9.10.
2. Топорков А. Л. Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. М.: Индрик, 2010.
3. Турилов А. А., Чернецов А. В. Отреченные верования в русской рукописной традиции. Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002.

ТРУД НЕ ДЛЯ ДЕНЕГ, А ДЛЯ ДУШИ:
РАЗНЫЕ ПОДХОДЫ К ТРУДОУСТРОЙСТВУ ЛЮДЕЙ
С ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫМИ НАРУШЕНИЯМИ

Один из критериев дифференциации индивидов в нашем обществе – «трудоспособность»: люди делятся на группы в зависимости от того, насколько интенсивно они могут трудиться, и могут ли вообще. В 1932 году в СССР была выделена особая категория граждан, неспособная к труду: 1 и 2 группа инвалидности [Васин, Малева 2001: 82]. И если для инвалидов войны еще делались уступки – некоторых из них устраивали в специальные профессиональные училища [Шек 2005], – то «инвалиды детства» стали самой «бесполезной» категорией граждан и были определены в психоневрологические интернаты под монопольную опеку государства [Васин, Малева 2001, Шек 2005, Madison 1989, Philips 2009].

Законодательство РФ переняло систему деления инвалидов на группы, однако постепенно реформировало ее. Было закреплено право на труд для всех категорий, но с ограничениями в соответствии со степенью «устойчивого нарушения здоровья» [Приказ Минтруда России №664н от 29.09.2014 г, ст. 92 ТК РФ, ст. 23 Закона № 181-ФЗ⁵]. То есть формально категория «нетрудоспособности» была ликвидирована, но осталась вполне актуальной в качестве культурного конструкта по отношению к «инвалидам детства». Человек с множественными нарушениями развития таким образом не воспринимается как полноценная личность, способная к труду.

Однако уже несколько лет в России силами некоторых общественных организаций и родительских ассоциаций ведется разработка нового культурного конструкта⁶ «инвалидности» на основе западной социальной модели [Fröhlich 2012, Thomson 2006]. Суть этого подхода заключается в том, что общество инвалидизирует индивида по определенному признаку, поэтому требуется изменение социальных отношений и среды таким образом, чтобы человек с инвалидностью мог ощущать себя равноценным членом общества [Oliver 1996]. Одним из ключевых моментов этой модели является право на труд и адекватную ему заработную плату. «Трудоспособность», таким образом, является таким же культурным конструктом, как и инвалидность.

В тех странах, где эта модель уже утвердилась, на уровне государственной политики существует поддержка специализированных рабочих мест, квот для предприятий, а также сопровождаемого инклюзивного трудоустройства (например, шведский опыт – см. [Jarhag, Nilsson, Werning 2009], английский – см. [Lunt, Thornton 1994]). В России эта категория

⁵ Более того, в ст. 21 181-ФЗ сказано, что субъекты РФ должны устанавливать для организаций численностью более 100 человек квоту на прием инвалидов: не менее 2% и не более 4% от среднесписочной численности работников, но за невыполнение этих обязательств организации не обязаны платить «штраф».

⁶ С антропологических позиций инвалидность признается социальным конструктом (Edgerton 1993).

граждан не имеет такой централизованной государственной поддержки, и почти все, что предпринимается в области трудоустройства людей с множественной инвалидностью и интеллектуальными нарушениями, осуществляется общественными организациями.

Цель данной работы – определить, каким образом разные организации, предлагающие трудоустройство и занятость для людей с множественной и интеллектуальной инвалидностью, конструируют «инвалидность». Я рассмотрю несколько кейсов, каждый из которых демонстрирует свое представление о трудоустройстве инвалидов.

Первый кейс – «Социально-трудовое реабилитационное отделение» одного из государственных центров социальной реабилитации инвалидов, которое представляет собой столовую. Там заняты 25 человек с психическими расстройствами и интеллектуальной инвалидностью. Они распределены по разным «группам»: группа салатов, группа первых блюд, группа вторых блюд, группа сервиса и так далее. Рабочий день неполный: с 9 до 15 часов. Каждая группа готовит свой набор блюд или выполняет другие дела согласно распределению. Но несмотря на то, что проект именуется «столовой», ее работники, кроме себя, кормят еще трех сотрудников соседнего с ними отделения и больше никого. То есть они получают самую обычную зарплату за то, что едят то, что сами приготовили. Кроме того, эта работа не предполагает ни карьерного роста, ни смены деятельности: одна из моих информанток 13 лет проработала в группе салатов. Когда я поинтересовалась, не хотела ли она сменить род своей занятости, она ответила, что «уже поздно, не сменишь». При этом оформлены подопечные как официанты и подсобные рабочие.

Следовательно, «столовая» оказывается своеобразной игрой «для своих», подобием настоящей столовой, потому что, согласно представлениям персонала, подопечные не могут быть допущены до производства настоящей еды, которую могут купить «нормальные» люди. Поэтому их труд напоминает расширенную версию детской игры.

Второй кейс – проект одной из петербургских общественных организаций, создавшей центр дневного пребывания для людей с аутизмом. В центре подопечные находятся с 10 до 16 часов, где они распределяются по нескольким мастерским: швейная, керамическая, графики, столярная, кулинарная и мастерская «клининга». Подопечные трудятся только несколько часов в день и не получают деньги за свою деятельность, а все авторские права на созданные работы принадлежат организации, которая продает их в качестве сувенирной продукции. Собственно, основное дело этой организации – производство идеи «особых художников», продукция которых должна ассоциироваться у потребителя с настоящей дизайнерской работой, а не с «самодеятельностью убогих», которая обычно связана в представлении людей с безделушками, произведенными инвалидами. Однако на деле оказывается, что сами подопечные без помощи производить товар такого уровня не в состоянии, поэтому они лишь изготавливают «сырье», которое потом тщательно обрабатывается мастерами и отбирается на пригодность «московским дизайнером» (этот статус подчеркивается).

Однако этот вариант предусмотрен для тех подопечных, которые, по мнению сотрудников, не готовы к выходу на обычный рынок занятости, то есть которые производят слишком «особый продукт». Остальные же постепенно переходят во второй центр этой организации – центр подготовки к трудоустройству, где они обучаются одной профессии из четырех: переплетному, швейному, садоводческому или столярному делу. Помимо обучения ремеслу, подопечные проходят курс подготовки к «нормальному» трудоустройству, где разучивают речи для будущих собеседований. На данный момент только одна мастерская получила и успешно выполнила внешний заказ. Дизайнерская составляющая в этом центре отходит на второй план, и основное обучение касается строгого и правильного выполнения работы. То есть «особость» его исполнителей в этом случае не должна сказываться на качестве выполненной работы: наоборот, демонстрируется способность подопечных выполнять все обязанности «нормально», потому что только таким образом их продукция приобретает рыночную стоимость и может принести исполнителям зарплату.

Таким образом, «настоящая особость» позволяет ее обладателю получить занятость, даже некоторый статус художника, но не зарплату. И только те, кто может выполнять задания «нормально», без «особенностей», получают шанс быть оцененными в денежном эквиваленте.

Третий кейс – совместный проект еще одной общественной организации Петербурга и одного из храмов Выборгской епархии РПЦ. Это загородный дом в 70 километрах от Петербурга, в котором живет 6 человек с множественной инвалидностью и интеллектуальными нарушениями в сопровождении команды сотрудников. По задумке, подопечные должны были трудиться при храме «во славу Божью», то есть безвозмездно, что должно было придавать жизни подопечных смысл, а также ценность за счет служения другим. Иначе говоря, выполняя простые дела по уборке храма, подопечные получали бы общественное признание, что легализовало бы их присутствие в приходе, которое изначально было весьма проблематизировано. То есть выгода этого труда измерялась бы степенью включенности в локальное сообщество. Однако задуманные объемы работы были скорректированы, и занять подопечных удалось только на два дня в неделю по несколько часов.

Выгоду же сами подопечные предпочитают финансовую, но способов устроить их занятость в поселке на данный момент нет. Это вынуждает некоторых сотрудников искать разнообразные формы заработка для подопечных. Но пока единственная реализованная попытка – организация ресторанного дня, на котором подопечные с помощью сотрудников продавали самодельные вафли и морс и заработали 5 тысяч рублей.

Подводя итог, человек с интеллектуальной инвалидностью на данный момент может рассчитывать на неоплачиваемую занятость, больше напоминающую игру в работу, с разной символической нагрузкой, и до «настоящего» рынка труда, где произведенный продукт имеет рыночную стоимость, он допускается только в том случае, если сотрудники подтверждают его «нормальность».

Список литературы:

1. Васин С., Малева Т. Инвалиды в России – узел старых и новых проблем // *Pro et Contra*. 2001. № 3(6). С. 80–103.
2. Шек О. С. Механизмы воспроизводства вторичного социального статуса инвалида в СССР // *Журнал исследований социальной политики*. 2005. Т. 3. №. 2.
3. Edgerton R. B. *The cloak of competence*. University of California Press. 1993.
4. Fröhlich C. Civil society and the state intertwined: the case of disability NGOs in Russia // *East European Politics*. 2012. Vol. 28. No. 4. P. 371–389.
5. Jarhag S., Nilsson G., Werning M. Disabled Persons and the Labor Market in Sweden // *Social Work in Public Health*. 2009. Vol. 24. Issue 3. P. 255–272.
6. Lunt N., Thornton P. Disability and employment: towards an understanding of discourse and policy // *Disability & Society*. 1994. Vol. 9. Issue 2. P. 223–238.
7. Oliver M. *Understanding disability: From theory to practice*. London: Palgrave, 1996.
8. Phillips S. D. "There Are No Invalids in the USSR!" A Missing Soviet Chapter in the New Disability History // *Disability studies quarterly*. 2009. Vol. 29. No. 3.
9. Thomson K. Disability organizations in the regions // *Russian civil society. A critical assessment*. 2006. P. 229–245.

ТЕМАТИЧЕСКИЕ ДОМИНАНТЫ МЕДИАТЕКСТОВ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Исследование национальной идентичности очень актуально в современной науке. Это объясняется в первую очередь развитием современного общества, сопровождаемым такими явлениями, как массовая миграция, глобализация, трансформация жизненных ценностей. Утрата традиционных границ связана также с прогрессом информационных технологий и, как следствие, активными коммуникативными процессами, то есть с развитием сферы массовой коммуникации. Масс-медиа играют немалую роль в репрезентации и конструировании идентичности, так как они выражают мнения и оценки, а также влияют на них.

Несмотря на то, что идентичность является лингвистическим феноменом [Joseph 2004: 11-12], она редко становится объектом специального лингвистического исследования [Азначеева 2012: 4]. Как правило, лингвисты ограничиваются изучением национальной идентичности с позиции анализа языка мигрантов⁷. Аспект языковой и речевой репрезентации национальной идентичности – в том числе не-мигрантов – в медиатекстах остается, в свою очередь, недостаточно изученным.

На основе резонансных событий в мире за последний год для структурирования медиатекстов нами были выделены следующие тематические доминанты: политические конфликты, спортивные соревнования, международные конкурсы, культурная рефлексия по поводу исторических событий и персонажей. Данное исследование рассматривает речевую репрезентацию российской и немецкой национальной идентичности в каждой из перечисленных тематических доминант. В качестве материала для исследования используются комментарии к публикациям качественных интернет-СМИ: российского «Коммерсантъ» и немецкого «SPIEGEL ONLINE». Целью работы является выявление речевых средств репрезентации российской и немецкой национальной идентичности, их характеристика, а также сопоставление в зависимости от национальной принадлежности СМИ (российское или немецкое) и тематической доминанты.

Для выявления речевых средств репрезентации национальной идентичности мы опирались на предложенные В. Мишлановым коммуникативно-речевые стратегии, позволяющие оценить общую линию речевого поведения: стратегии презентации, дискредитации и аргументации, а также на структуру языковой личности Ю. Караулова, состоящую из трех уровней: вербально-грамматического, когнитивного и прагматического [Мишланов, Нецветаева 2009: 5-13; Концепция исследований].

⁷Например, см. Oppenrieder, Thurmair 2003.

В каждой из четырех тематических доминант проанализированы около 300-400 российских и столько же немецких комментариев. Выборка релевантных комментариев происходила на основе присутствия в них простейших языковых маркеров идентичности, чаще всего слов *Россия, российский, русский / Russland, russisch* для российской идентичности и *Deutschland, Deutsche, deutsch* для немецкой.

В настоящий момент нами наиболее подробно изучены две тематические доминанты, связанные с репрезентацией идентичности: международные конкурсы (исследование российской и немецкой идентичности на примере финала конкурса популярной песни «Евровидение», состоявшегося 14 мая 2016 года) и спортивные соревнования (анализ российской идентичности на примере допингового скандала вокруг российских спортсменов в связи с летними Олимпийскими играми 2016 года)⁸.

Исследования показали, что речевая репрезентация идентичности в комментариях в большинстве случаев эмоционально окрашена, причем наблюдается прежде всего негативная национальная идентичность (70–80%). Она выражается в основном при помощи лексики с негативным значением, а также иронии, риторических вопросов. Так, в российских комментариях на тему Евровидения наиболее популярными объектами дискредитации «своей» идентичности становятся шоу-бизнес, СМИ, а также российский менталитет: «*А вот традиционное российское «нас засудили» и рассуждения Киркорова на эту тему – мелочно да и надоело уже*» (критика шоу-бизнеса и российского менталитета при помощи лексики с негативным значением), а в немецких – немецкая политика, главным образом, политика А. Меркель: «*Das Ganze wirft auch ein schönes Schlaglicht auf die **erfolglose** Politik unserer **Obermutter***⁹» (лексика с негативным значением, ирония). Российские комментарии к данной теме отражают более критическую позицию к «чужой» идентичности, немецкие – к «своей»: «*<...>вы все еще хотите в эту Европу? Где все под контролем, а конечная цель – **руссофобия***» (лексика с негативным значением, риторический вопрос) / «*Und Deutschland wird wegen der political correctness <...> immer mehr **Schwierigkeiten** bekommen*¹⁰» (лексика с негативным значением) [Евровидение 2016; Eurovision Song Contest 2016].

Что касается допингового скандала, то комментарии в российских изданиях критикуют в первую очередь российских спортивных чиновников, российских политиков, российский менталитет: «*В России любят **нарушать** правила и не нести за это никакой ответственности*» (лексика с негативным значением), немецкие же комментарии – коррупцию, мировую политику и мировой спорт в целом, без привязки к какой-либо конкретной стране и национальности, а также актуальный политический режим в России: «*Nicht die Russen sind das Problem, sondern unsere **korrupten** Funktionäre wie Bach*¹¹. / *Dieses Regime in Russland ist **unerträglich***¹²» (лексика с негативным значением) [Рио-2016; Olympische Sommerspiele 2016].

8□М. [Асташкина 2016].

9 *Все это так прекрасно проливает свет на неудачную политику нашей мамочки-руководительницы* (перевод с немецкого здесь и далее выполнен автором).

10 *А у Германии из-за политкорректности <...> будет все больше трудностей.*

11 *Проблема – это не русские, а наши коррумпированные чиновники, такие, как Бах.*

12□*Этот режим в России невыносим.*

Тематическую доминанту «политические конфликты» мы исследуем, рассматривая комментарии к публикациям на следующие темы: санкции по отношению к России, миграционная политика Германии, победа Д. Трампа на выборах президента США. Культурная рефлексия по поводу исторических событий и персонажей будет представлена исследованием комментариев по поводу современных судебных процессов над преступниками Второй мировой войны.

Список литературы:

1. Азначеева Е. Н. Введение // Лингвистические аспекты исследования идентичности личности в изменяющемся мире: коллективная монография. Челябинск: Энциклопедия, 2012. С. 4–7.

3. Асташкина П. Г. Речевая репрезентация национальной идентичности в медиа: сопоставительный аспект // Ученые записки Новгородского гос. ун-та им. Ярослава Мудрого. № 3 (7). 2016. Электронный источник: <http://www.novsu.ru/file/1241621> (дата обращения 15.01.2017).

3. Асташкина П. Г. Стратегии репрезентации идентичности в медиадискурсе: обсуждение допингового скандала // Дискурс современных масс-медиа в перспективе теории, социальной практики и образования: II Международная научно-практическая конференция. Актуальные проблемы современной медиалингвистики и медиакритики в России и за рубежом: II Международный научный семинар. Белгород, НИУ «БелГУ», 2016. С. 97–104.

4. Концепция исследований // Ведущая научная школа «Русская языковая личность» под рук. Караулова Юрия Николаевича: официальный сайт. Электронный источник: <http://karaulov.it-claim.ru/> (дата обращения 15.01.2017).

5. Мишланов В. А., Нецветаева Н. С. Коммуникативные стратегии и тактики в современном политическом дискурсе (на материале политической рекламы предвыборных кампаний 2003, 2007, 2008 гг.) // Вестник Пермского ун-та. Российская и зарубежная филология. Вып.6. 2009. С. 5–13. Электронный источник: <http://www.rfp.psu.ru/archive/6.2009/mishlanov.pdf> (дата обращения: 15.01.2017).

6. Joseph J. E. Language and Identity. National, Ethnic, Religious. Basingstoke, UK and New York: Palgrave Macmillan, 2004. P. 11–12.

7. Oppenrieder W., Thurmair M. Sprachidentität im Kontext von Mehrsprachigkeit // Sprachidentität – Identität durch Sprache / Hrsg. N. Janich, Ch. Thim-Mabrey. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2003.

Список источников:

1. Евровидение: тема // Коммерсант.ru: интернет-газета. Электронный источник: <http://www.kommersant.ru/theme/566> (дата обращения 01.07.2016).

2. Рио-2016 // Коммерсант.ru: интернет-газета. Электронный источник: <http://www.kommersant.ru/rio2016> (дата обращения 16.08.2016).
3. Eurovision Song Contest // SPIEGEL ONLINE Kultur: интернет-издание. Электронный источник: http://www.spiegel.de/thema/eurovision_song_contest/ (дата обращения 01.07.2016).
4. Olympische Sommerspiele 2016 // SPIEGEL ONLINE Sport: интернет-издание. Электронный источник: http://www.spiegel.de/thema/olympische_sommerspiele_2016/ (дата обращения 16.08.2016).

КУЛЬТУРНАЯ СРЕДА ФРАНЦУЗСКОГО КАТОЛИЧЕСКОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА

В настоящем докладе речь пойдет об особенностях культурной среды французских католиков-традиционалистов.

Католики-традиционалисты – представители религиозных групп как внутри Католической церкви¹³, так и исторически тесно связанных с ней¹⁴, объединенные идеей частичного или полного неприятия нововведений Второго Ватиканского Собора (1962–1965). Сегодня минимальную численность католиков-традиционалистов в мире можно оценить в полтора миллиона верующих, а в качестве определенного *minimum minimumum* в вопросе принадлежности к католическому традиционализму выступает факт исключительной приверженности верующих экстраординарному обряду (иначе «Триденская месса»), повсеместно практиковавшемуся в Католической церкви до реформ Второго Ватиканского Собора.

Занимаясь исследованием проблем современного французского католического традиционализма и в частности вопросами религиозного обращения, я обратил внимание на тот факт, что, помимо основополагающего религиозно-теологического комплекса (приверженность экстраординарному обряду, томизму, неприятие экуменических идей в любых, даже самых слабых проявлениях и пр.), за прошедшие 50 лет в этой среде сформировался комплекс культурно-идеологический, на основе которого можно выделить это движение в особую «культурную подсистему» внутри «официальной» системы современной европейской культуры.

В докладе будет проанализирован этот культурно-идеологический комплекс с целью определить границы культурной среды современного католического традиционализма.

Во-первых, речь пойдет о политических взглядах французских католиков-традиционалистов. Один из известнейших представителей этой среды, архиепископ Марсель Лефевр (1905-199), еще во время Второго Ватиканского собора возвысивший свой голос против действий так называемой «либеральной» партии, а затем заявивший, что Собор «вышел из ереси и привел к ереси» [Lefebvre 1985: 34-35], писал относительно политического устройства Франции:

«...моя политическая точка зрения, например о режиме, который лучше подходит Франции, мало важна. Впрочем, факты говорят об этом сами. То, что не удалось сделать французской монархии, осуществила демократия: пять кровавых революций (1789, 1830, 1848, 1870, 1945), четыре иноземных вторжения (1815,

13 □ Священническое братство св. Петра etc.

14 □ Священническое братство св. Пия X, различные группы седевакантистов etc.

1870, 1914, 1940 гг.), два разграбления Церкви, изгнания монашеских орденов, упразднения католических школ, секуляризации монастырей (1789, 1901) и т.д.» [Лефевр 2007: 63].

Таким образом, отвергая республиканскую идею, в качестве наиболее приемлемой для Франции политической модели монс. Лефевр указывает на монархическую модель, обосновывая этот выбор не только с исторических, но и с теологических позиций [Florian 2009: 213].

Однако в современных условиях серьезно говорить о реставрации монархии во Франции сложно, даже учитывая традиционно различимый процент сочувствующих роялистским идеям во французских социологических опросах на эту тему¹⁵. Монархическая идея оказывается, таким образом, лишь материалом для конструирования собственной «элитарной» культуры, способом обрести формальные, внешние характеристики, которые бы помогли выделиться из общей среды. В календаре возникают своего рода особые праздничные даты¹⁶, активно используется монархическая символика (французские геральдические лилии, различные гербы), возникает особый взгляд на ключевые события французской истории¹⁷. Так как в современной Франции есть три семьи, главы которых по тем или иным соображениям могут гипотетически претендовать на французский престол (Бурбоны, Орлеаны и Бонапарты), возникает почва для различного рода теоретических дискуссий, которые активизируют интеллектуальную жизнь в традиционалистско-монархических кругах.

Связь монархического движения и католического традиционализма находит свое отражение и в произведениях художественной литературы. Так, в романе-антиутопии русской писательницы Е. П. Чудиновой (по вероисповеданию она принадлежит к католическому традиционализму) «Мечеть Парижской Богородицы» (2005), в котором рассказывается о сопротивлении горстки представителей старой христианской европейской культуры новому исламско-радикальному европейскому миру, герои книги – монархисты и католики-традиционалисты. В самой Франции известен роман Жана Распая «Сир» (Jean Raspail, «Sire», 1990), в котором раскрывается тема католической монархии: по сюжету, прямой потомок последних французских королей, восемнадцатилетний Филипп Фарамонд де Бурбон, коронуется в Реймсе в феврале 1999 года.

Во-вторых, помимо определенной политической ориентации в среде католиков-традиционалистов важными является вопросы культурной самоидентификации. Составляя в рамках своего диссертационного исследования методологическую основу для полевого исследования католического традиционализма, в ответах на вопрос «Почему Вы стали католиком-традиционалистом?» я получил интересные результаты: большинство опрошенных связали свою религиозную принадлежность с культурным фактором, то есть в основе религиозного обращения оказывается желание ассоциировать себя с

15 [Ср. данные опросов в августе 2016 года: http://www.bva.fr/fr/sondages/les_francais_et_la_monarchie.html (дата обращения: 01.03.2017)]

16 [Ср. мессу à la mémoire de Louis XVI, которая торжественно служит каждый год 21 января в Париже и других французских городах.]

17 [Ср. работы историка Рейнольда Сешера (Reynald Secher) по шуанам и Вандейскому мятежу.]

определенной культурной средой. При этом сама эта среда выстраивается по принципу неприятия нового, модернистского начала.

Наконец, для нашего отечественного исследователя представляет интерес вопрос отношения представителей этой среды к России. На сегодняшний момент можно сказать, что в среде французских католиков-традиционалистов существует определенный консенсус относительно российской внешнеполитической деятельности последних лет. Речь тут идет об оценке действий России в событиях сирийского конфликта, в крымском инциденте. Причем это отношение проявляется не только в поле политического обсуждения, но и в более широком культурном пространстве¹⁸.

Таким образом, сегодня можно говорить о французском католическом традиционализме не только как о религиозном движении, но и как особом субкультурном образовании.

Список литературы:

1. Лефевр М., арх. Они его развенчали. От либерализма к отступничеству. Трагедия Собора. Пер. с фр. В. П. Пономарева. М.: ООО «Полиграф сервис», 2011.
2. Lefebvre M. *Collected Works*, vol. 1. Dickinson, Texas: Angelus Press, 1985.
3. Florian M. *Intégrisme catholique et politique // Études*, 9/2009: 411, 211–222.

¹⁸ Ср. творчество основанной в 2014 г. ультраправой группы "Les Brigandes".

СОВРЕМЕННОЕ КАШУБСКОЕ СООБЩЕСТВО В ПОЛЬШЕ: ЯЗЫКОВАЯ ПОЛИТИКА И ПРОБЛЕМА ПРИЗНАНИЯ

После краха коммунистического режима в странах Центрально-Восточной Европы и начала процессов демократизации в конце 80-х – начале 90-х гг. мы стали свидетелями интересных процессов трансформации этнокультурной идентичности малых сообществ в ряде государств региона. Специфичность ситуации заключается в том, что иногда претендуют на особую региональную или этническую идентичность не просто национальные меньшинства, которые за пределами таких стран, как Польша, Украина, Словакия, Румыния, имеют свои реализованные государства (те же украинцы, белорусы, немцы, литовцы, чехи, венгры, русские), а группы, которые большинством населения традиционно не воспринимались как представители титульного этноса (силезцы, кашубы, русины, моравы).

Если ранее подобные проявления этнонациональной дезинтеграции сдерживались жесткой политикой коммунистических властей, которые, несмотря на свою мультикультурную риторику, отличались довольно унитарным подходом к трактовке этнополитических процессов и стремились описывать культурные особенности отдельных регионов и сообществ исключительно на языке «фольклорной специфики», то демократические перемены открыли доступ в общественный дискурс альтернативным общенациональным этнокультурным идентичностям.

В ходе доклада предполагается осветить следующий ряд проблем:

1. Численность и этническая территория кашубского сообщества

Краткий анализ изменения территории расселения кашубов в Новое Время и в XX веке, влияние политической ситуации и Второй Мировой войны на этническую карту региона Поморья, а также анализ проектов по определению численности кашубского сообщества, от независимых социологических проектов, предпринятых Марекком Лятошеком [Latoszek 1996: 53], Яном Мордавски [Mordawski 2005: 41-44] в 1980-2000-е годы, до результатов всеобщих переписей в Польше в 2002, 2011 годов [NSP 2013: 89-93], когда кашубы впервые учитывались как этническая группа; анализ преимуществ и недостатков этих проектов.

2. Дилемма кашубской этнонациональной идентичности

Типологизация и анализ основных этнокультурных идентичностей, распространенных в среде кашубов:

- а) кашубы как субэтнос в составе польского этноса,
- б) кашубы как славянизированные немцы,

в) кашубы как отдельный западнославянский народ.

Влияние польского и немецкого соседства на формирование кашубской идентичности, особенности бинарной (кашубско-польской и кашубско-немецкой) идентичности, сферы ее проявления [Obracht-Prodzyński 1997: 13-16] и кашубский этнический комплекс. Различия этнокультурной идентичности кашубов, проживающих в разных странах (Польша, Германия, США).

Рассмотрение основных маркеров этнокультурной самоидентификации кашубов, трансформации роли кашубского языка как ключевого в этнической идентичности кашубов на рубеже XX–XXI веков, а также типов кашубской этнокультурной идентичности, выявленных и проанализированных в исследованиях Брунона Сынака (1998 год) [Synak 1998: 72-73].

Рефлексии по поводу кашубской идентичности в среде кашубских интеллектуалов, активистов кашубского движения и государственных чиновников. Эволюция терминологического описания кашубов в литературе (как этнографической, так и социологической) [Obracht-Prodzyński 2012: 21].

3. Языковая политика и законодательство

Место кашубов в польской этнополитике (на примере Польской Народной Республики и Третьей Республики). Анализ статуса кашубов и кашубского языка в современном польском законодательстве. Эволюция политической дискуссии вокруг статуса кашубов в конце XX – начале XXI веков.

Деятельность парламентской комиссии по делам этнических и национальных меньшинств в отношении кашубов, функционирование и эмансипация кашубского языка на фоне закона «О национальных, этнических меньшинствах и региональных языках» (2005 г.) [Ustawa 05.17.141]. Анализ «Стратегии защиты и развития языка и культуры Кашубов» [Strategia od 2006 r.: 13], деятельность Совета по кашубскому языку.

Борьба за стандартизацию и повышение статуса кашубского языка на современном этапе. Внедрение кашубского в образовательную сферу, движение за использование двуязычных (польско-кашубских) указателей, особенности функционирования кашубского языка в качестве рабочего (на примере нескольких повятов Поморского воеводства) [Bukowski 2016: 94].

4. Основные акторы кашубского этнорегионального движения

Истоки кашубского национального движения, идеи и политика школы Младокашубов (этнополитические концепции Ф. Цейновы, А. Майковского) [Majkowski 1938: 232].

Деятельность Кашубско-Поморского Союза на протяжении последних десятилетий, трансформация его целей и стратегий. Влияние качественной смены состава элит в Союзе на формирование программы кашубского движения в 1990-2000-е гг. [Mazurek 2010: 83].

Различие стратегий деятельности среди нескольких поколений активистов Союза.

5. Место кашубов на карте этнорегиональных движений Польши

Краткое сравнение деятельности и успехов кашубско-поморского этнорегионального движения на фоне других автономистских движений в Польше (силезское, мазурское, лемковско-русинское движение).

Анализ кашубского движения в контексте теории Мирослава Гроха о трехфазной структуре национальных движений малых народов Центрально-Восточной Европы [Хрох 2002: 131].

Список литературы:

1. Хрох М. От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства наций в Европе // *Нации и национализм*. М.: Праксис, 2002. С. 121–143.
2. Bukowski Z. Prawny status języka regionalnego w Polsce na przykładzie języka kaszubskiego // *Studia z Zakresu Prawa, Administracji i Zarządzania*, 2016, Tom 9, s. 89–107.
3. Latoszek M. Pomorze – zagadnienia etniczno-regionalne. Gdańsk, 1996.
4. Majkowski A. Historia kaszubów. Gdynia, 1938.
5. Mazurek M. Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie: między partią polityczną a organizacją etniczno-regionalną // *Studia Socjologiczne*, 2010, № 3(198), s. 77–98.
6. Mordawski J. Statystyka ludności kaszubskiej. Kaszubi u progu XXI wieku. Gdańsk 2005.
7. Narodowy Spis Powszechny Ludności i mieszkań 2011. Ludność. Stan i struktura demograficzno-społeczna, Warszawa, Główny urząd statystyczny, 2013.
8. Obracht-Prodzyński C. Kaszubi dzisiaj. Kultura – język – tożsamość. Gdańsk, 2007.
9. Obracht-Prodzyński C. Społeczność kaszubska w procesie przemian: kultura, tożsamość, język. Warszawa, 2012.
10. Strategia rozwoju języka i kultury kaszubskiej od 2006 r. // *Biuletyn rady języka kaszubskiego*, 2006, № 1, s. 12–19.
11. Synak B. Kaszubska tożsamość. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne. Gdańsk, 1998.
12. Ustawa z 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (U.05.17.141). Электронный источник:
<http://www.vdg.pl/attachments/article/8/Ustawa%20o%20Mniejszo%C5%9Bciach%20Narodowych%20i%20Etnicznych%20Rzeczypospolitej%20Polskiej.pdf>

СИМВОЛИЗМ ПОСОХА В РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ИРЛАНДСКОЙ АГИОГРАФИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Согласно ирландским раннесредневековым житиям, св. Патрик владел чудесным посохом, который в поздней традиции именуется *Bachal Isu* (Посох Иисуса). С помощью этого посоха первый апостол Ирландии разрушал языческие святилища и основывал монастыри, защищал своих союзников и проклинал врагов. Письменные и иконографические данные свидетельствуют о том, что не только св. Патрик, но и другие ирландские святые обладали посохами, которые позволяли им совершать чудеса и наводить проклятия [Bittel 2006: 13-21].

Вероятно, посох пришел в ирландскую агиографическую традицию из традиции библейской, а значит, этот символ должен встречаться в житийной литературе других христианских регионов того же периода. Однако агиографы континентальной Европы, Северной Африки и Ближнего Востока редко использовали этот символ в своих текстах. Святые этих регионов, в отличие от своих ирландских коллег, совершали чудеса с помощью креста, возложения рук, или ограничивались устными формулами. Только в раннесредневековой Ирландии символ посоха обладал столь высокой значимостью, что порой играл ту символическую роль, которая в других регионах христианского мира традиционно принадлежала кресту. Интерес христианского сообщества Ирландии к посохам святых отражен в островной иконографии (изображения фигур с посохами на кельтских «высоких крестах») и подтверждается археологическими данными.¹⁹ Мы считаем важным рассмотреть семантику посоха ввиду его уникальной роли в ирландской раннесредневековой монашеской культуре и отсутствия академических работ, посвященных данной тематике.

В докладе рассматриваются два вопроса. Первый – какие символические функции выполняет посох в письменной и визуальной культуре раннесредневековой Ирландии? Для ответа на этот вопрос мы представим сформированный нами список функций посоха в раннесредневековых ирландских агиографических сочинениях и предложим возможные пути интерпретации этих функций. Нами были проанализированы эпизоды из двух житий св. Патрика – из Книги Армы (конец VII века) и Трехчастное Житие Св. Патрика (IX век), а также жития ирландских святых из Лисморской Книги (XI век). Эпизоды, взятые из текстов, были классифицированы, и в них выделены шесть мотивов в соответствии с функцией посоха.

Второй вопрос – какие тексты и изображения могли повлиять на формирование символизма посоха в раннесредневековой Ирландии? Для ответа на него мы восстановили

¹⁹Тридцать посохов дороманского периода обнаружены в Ирландии против четырех в континентальной Европе [Bittel 2006; 14].

примерный круг словесных и визуальных текстов, доступных ирландским монахам V–XI века. Во-первых, очевидно, что основополагающим источником вдохновения для ирландских агиографов были библейские тексты. Многие ирландские житийные сюжеты, где фигурирует посох (лат. *baculum*, др. ср. ирл. *bachal*), находят параллели в Вульгате (где посох - *virga, baculum* и др.). Для удобства и наглядности сопоставления аналогичная работа по выделению сюжетов, содержащих упоминание посохов или их классификации, была проделана с текстом Вульгаты. Во-вторых, нельзя проигнорировать тексты христианских авторов II-VII веков, в которых затрагивается проблема символизма посоха. Релевантными оказались тексты Григория Нисского, Сульпиция Севера, Цезария Арльского, Августина Блаженного, Исидора Севильского и других. Наконец, ирландский агиографический и иконографический материал (упомянутые каменные барельефы на кельтских «высоких крестах») будет сопоставлен с раннехристианскими визуальными текстами, содержащими изображение посоха. В данном случае, нас прежде всего будут интересовать позднеантичные катакомбные изображения Иисуса Христа, совершающего чудеса с помощью трости или палочки.

Привлекая широкий текстологический и иконографический материал, мы покажем, как рассмотрение символизма посоха в ирландской житийной традиции позволяет получить новые данные об идеологических проблемах христианского сообщества Ирландии V-XI веков.²⁰ Кроме того, анализ отдельных раннехристианских катакомбных сюжетов и их сравнение с ирландскими каменными барельефами даст нам возможность проиллюстрировать наличие культурных связей между иконографическими традициями континентальной Европы и Ирландии.

Список литературы:

1. Bieler, L., ed. and tr., 1979, *The Patrician Texts in the Book of Armagh*, Dublin.
2. Bitel, L. M., 2006–7, ‘Tools and Scripts for Cursing in Medieval Ireland’, *Memoirs of the American Academy in Rome* 51/52, 5–27.
3. Borsje, J., 2007, ‘Human Sacrifice in Medieval Irish Literature’, in: Bremmer, J. N., ed., *The Strange world of human sacrifice*, Peeters Publishers, 31–102.
4. Bracken, D., 2002, ‘Authority and Duty. Columbanus and the Primacy of Rome’, *Peritia* 16, 168–213.
5. Bray, D. A., 1992, *A List of Motifs in the Lives of the Early Irish Saints*, Suomalainen Tiedekatemia.
6. Bruns, J. E., 1977, ‘The Agreement of Moses and Jesus in the Demonstratio Evangelica of Eusebius’, *Vigiliae Christianae* 31, 117–25.
7. Burnell, F. S., 1948, ‘Staves and Sceptres’, *Folklore* 59, 157–164.

²⁰ «Золотой век» письменной христианской культуры в Ирландии. V век - появление первых крупных христианских общин, XI-XII века - упадок монастырской культуры в Ирландии, норманские завоевания.

8. Dowling, G., 2000, 'The Liminal Boundary. An Analysis of the Sacral Potency of the Ditch at Ráith na Ríg, Tara., Co. Meath', *The Journal of Irish Archaeology* 15, 15–37.
9. Flechner, R., ed. and tr., 2011, *The Hibernensis*, Oxford.
10. Flint, V., 1991, *Magic in the Early Middle Ages*, Princeton.
11. Forester, T., ed. and tr., 2010, *The Historical Works of Giraldus Cambrensis. Containing the Topography of Ireland, and the History of the Conquest of Ireland*, Nabu Press.
12. Friedlander, J. W., 1992, *The Golden Wand of Medicine. A History of the Caduceus Symbol in Medicine*, ABC-CLIO.
13. Gillespie, R., 1997, *Devoted People. Belief and Religion in Early Modern Ireland Social and Cultural Values in Early Modern Europe*, Manchester University Press.
14. Herbert, M., 2001, *Latin and Vernacular Hagiography of Ireland from the Origins to the Sixteenth Century*, Brepols-Turnhout.
15. Jefferson, L. M., 2010, 'The Staff of Jesus in Early Christian Art', *Religion and the Arts* 14, 221–51.
16. Lanigan, J., 1875, *The Ecclesiastical History of Ireland from the Earliest Period to the Present Time*, Dublin.
17. McGlade, J., 1990, *The Emergence of Structure. Modelling Social Transformation in Later Prehistoric Wessex*, Unpublished PhD thesis, Department of Archaeology, University of Cambridge.
18. O'Meara, J. J., tr., 1982, *Gerald of Wales, History and Topography of Ireland*, Harmondsworth, UK.
19. Stokes, W., ed., and tr., 1887, *The Tripartite Life of Patrick. With Other Documents Relating to that Saint*, London.
20. O'Rahilly, T. F., 1946, *Early Irish History and Mythology*, Dublin.
21. Retief, F. P. & Cilliers, L., 2005, 'Snake and staff symbolism in healing', *Acta Theologica Supplementum*, 7, 189–199.
22. Shilleto, A. R., ed. and tr., 1886, *Pausanias' Description of Greece*, London.
23. Stokes, W., ed., and tr., 1890, *Lives of Saints, from the Book of Lismore*, Oxford.
24. Towill, E. S., 1979, 'The Isle of Youth and the Baculus Iesu', *Folklore* 90, 53–65.
25. Veelenturf, K., 2001, 'Irish High Crosses and Continental Art: Shades of Iconographical Ambiguity', Ed. C. Hourihane, *From Ireland Coming: Irish Art from the*

Early Christian to the Late Gothic Period and its European Context, Princeton, 83–101.

26. Werner, M., 1990, 'On the Origin of the Form of the Irish High Cross', *Gesta*, T. 29. № 1. P. 98–110.

Список электронных источников:

1. Jewish Encyclopedia, the unedited full-text of the 1906, <http://jewishencyclopedia.com/>, accessed 20.12.2016.

2. Perseus Digital Library, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>, accessed 18.12.2016.

3. Latin Vulgate (Clementine), <http://www.drbo.org/lvb/>, accessed 25.12.2016.

4. The Saint Patrick's Confessio Hypertext Stack Project, <http://www.confessio.ie/#>, accessed 20.12.2016.

AGE DIFFERENCES IN THE USING OF ENGLISH BORROWINGS IN GERMAN

This study examines English borrowings in German, particularly, age differences in the use of Anglicisms. The main aim of this research is to find out whether the frequency of borrowing usage could be explained by such social factor as age. In this research, the apparent time changes are examined: the data from the year 2016 is used. The apparent passage of time is measured by comparing speakers of different ages in a single speech community at a single time. If younger speakers behave differently from older speakers, it is assumed that change has taken place within the community²¹.

First of all, it should be mentioned that English and German languages belong to the same branch of the Indo-European languages – Germanic one. Therefore, they have a lot in common, including the vocabulary. While German is spoken in many countries, it leads to the existence of the different varieties of this language²². In this study, I deal with German, which is spoken in Germany.

Such words as nouns and adjectives are the easiest for the process of borrowing²³. My research proves this statement as well. There are different types of borrowing and, consequently, different reasons for borrowing. Following Thomason and Kaufman [1988], borrowing refers to ‘the incorporation of foreign features into a group’s native language by speakers of that language’²⁴. Moreover, borrowing could exist because of different reasons. First, there are cultural borrowings. Mainly, they are connected with the emergence of a new concept. Another type of borrowing is core borrowing. In this case, loanwords just duplicate or replace existing native words. Here the main reason is connected with prestige. Finally, the last group of reasons could explain the process of borrowing: therapeutic borrowing. It means that the original word became unavailable. For example, borrowing in order to reduce homonymy. Moreover, there could be borrowing to avoid word taboo²⁵.

It is difficult to find the one conception of the term “Anglicism”, as it implies many approaches and varieties. According to Eisenberg [2013], an Anglicism is every occurrence in the recipient language that can be traced back to the English language²⁶; Carstensen’s

21 □ Meyerhoff, Miriam. *Introducing sociolinguistics*. Taylor & Francis, 2015.

22 □ Henriksen, Carol, and Johan van der Auwera. "The Germanic languages." *The Germanic Languages* (1994): 1–18.

23 Tadmor, Uri. "Loanwords in the world’s languages: Findings and results." *Loanwords in the world’s languages: A comparative handbook* (2009): 55–75.

24 Thomason, S.G. & T. Kaufman (1988) *Language contact, creolization, and genetic linguistics*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

25 □ Tadmor, Uri. "Loanwords in the world’s languages: Findings and results." *Loanwords in the world’s languages: A comparative handbook* (2009): 55–75.

26 □ Eisenberg, Peter. "Anglizismen im Deutschen." *Reichtum und Armut der deutschen Sprache. Erster Bericht zur Lage der deutschen Sprache* (2013): 57–119.

“Anglizismen-Wörterbuch” [1996] defines Anglicisms as all language elements that are generated on the basis of the English language²⁷. In lexical area three types of Anglicisms are usually defined: *Loanword*, *Loanblendand* and *Loanshift*. *Loanword (Lehnwort)* is defined as morphemic importation, sometimes phonologically and integrated as graphemes²⁸. In the current study it is necessary to define what the Anglicism is, which its type I examine. In this research, I work closely with ‘Loanwords’. Consequently, Anglicism defined as the full English form of a word, e.g. ‘Online’, ‘Party’, ‘Job’, ‘Team’. These words do not have any adoption or / and imposition.

The method of the research is based on collecting data from the newspapers and making a corpus. Two newspapers were chosen: *Die Welt* (Internet version) and *Der Spiegel Online*. *Die Welt* has been published since 1946. It summarizes the most important topics from politics, business, finance, knowledge, society, culture, travel, real estate, leisure and sports²⁹. *Der Spiegel Online* is one of the most widely read German-language news websites. It was founded in 1994 as a Web offspring of the German news magazine, *Der Spiegel*, with a staff of journalists, independent from the magazine³⁰. Both these newspapers provide information about the age of their journalists. Therefore, firstly, I made a research defining the age groups of the journalists. The oldest journalist was born in 1957 and the youngest in 1992. Totally, 5 age groups consisting of 5 people each were included in the study. The age groups are: 1957 – 1963, 1963 – 1970, 1970 – 1977, 1977 – 1984, 1984 – 1992. The corpus size for each group equals 6000 words. For each journalist, random samples of 300 words were chosen from three to five articles. After that the corpus was manually annotated for Anglicisms. Afterwards, the total amount of Anglicism tokens per person and the percentage of Anglicism’s tokens per 100 words were calculated. Finally, the median and the mean for all age groups were counted. The examples of research methods are provided below:

Table 1. Example of age group table with the research results

Age group (5 people in each)	Year of birth	Name	Articles (300 words from each)	Words (total)	Angl-Tokens	Angl-Tokens per 100	Group Median	Group Mean
1957-63	57	Michael Gassmann	4	1200	19	1,58	0,39	0,78
1957-63	58	Andrea Seibel	5	1500	2	0,13		
1957-63	59	Birger Nicolai	3	900	3	0,33		
1957-63	61	Matthias Heine	3	900	3,5	0,39		
1957-63	62	Stefan Anker	5	1500	22	1,47		

27 Carstensen, Broder, and Ulrich Busse, eds. *Anglizismen-Wörterbuch: der Einfluss des Englischen auf den deutschen Wortschatz nach 1945*. Vol. 3. Walter de Gruyter, 1996.

28 Tosic, P.J. *Anglicisms: English in the German Context*. Handout. Universität Leipzig Institut für Anglistik. <http://home.uni-leipzig.de/tosic/linkp/handout.angl.pdf>

29 <https://zeitung.welt.de/#welt>

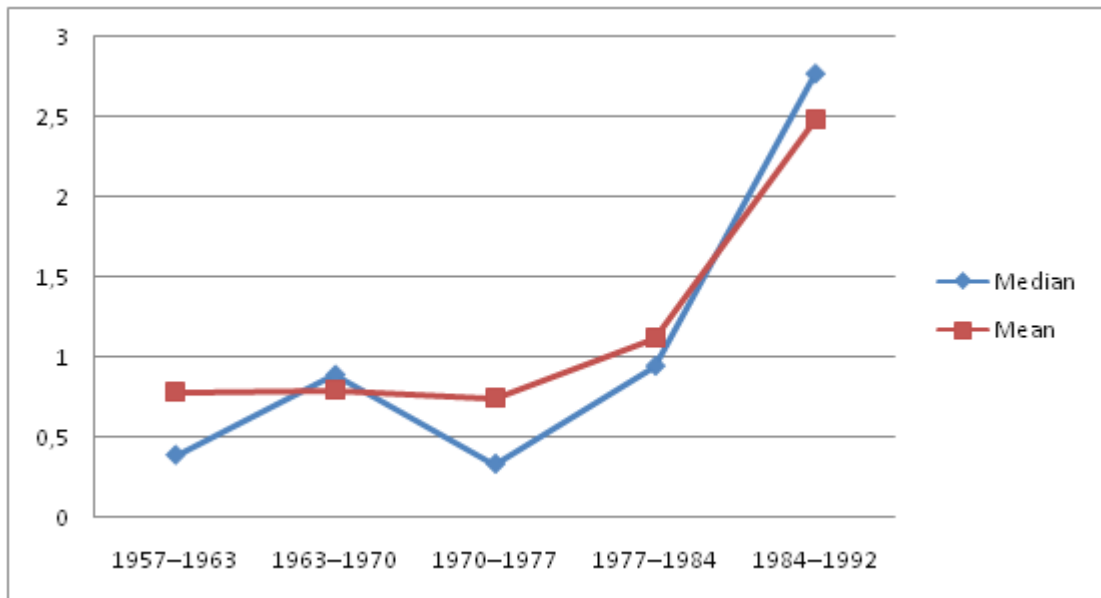
30 <http://www.pressemonitor.de/>

Table 2. Example of Anglicism marking

Facebook, gleich morgens. Lese immer wieder **Statusupdates**, in denen Leute davon berichten, ihre Freundesliste von AfD- und Pegidasympathisanten „bereinigt“ zu haben. Frage mich, ob das nicht in den Köpfen von Leuten, die sich eh schon unverstanden fühlen, zu einem Märtyrerbewusstsein führt (Ronja Von Rönne, 1992, Die Welt)

The results of the study show that there is an age difference in using anglicisms. The youngest age group (1984 – 1992) uses approximately 2.5 anglicisms per 100 words while the oldest age group uses approximately 0.5. However, the results of the middle age groups are different, which could mean that there is no dramatic age dependence in using of anglicisms by people of the age (1963 – 1984, three middle age groups). The results of the study are provided below.

Mean and median number of anglicisms per 100 words by age group



Finally, it is necessary to mention that the words used by informants are generally not connected with a specific topic. The most frequent used words are:

Facebook (18)

Internet (17)

Team (17)

Job (10)

Online (10)

Twitter (10)

Faker (8)

Hit (8)

Video (8)

Check (7)

Doping (7)

Sex (7)

Designer (6)

Safety (6)

Sport (6)

Brexit (5)

Computer (5)

Fan (5)

Start-up (5)

To sum up, the research was made concerning the age differences in using Anglicisms by German speakers. The results show that there is an age difference in using English borrowings. However, the used Anglicisms are not connected to a specific topic.

Bibliography:

1. Carstensen B., and U. Busse, eds. *Anglizismen-Wörterbuch: der Einfluss des Englischen auf den deutschen Wortschatz nach 1945*. Vol. 3. Walter de Gruyter, 1996.
2. Eisenberg P. *Anglizismen im Deutschen // Reichtum und Armut der deutschen Sprache*. Erster Bericht zur Lage der deutschen Sprache, 2013: 57–119.
3. Henriksen C., van der Auwera J. *The Germanic languages // The Germanic Languages*. 1994: 1–18.
4. Meyerhoff M. *Introducing sociolinguistics*. Taylor & Francis, 2015.
5. Tadmor U. *Loanwords in the world's languages: Findings and results // Loanwords in the world's languages: A comparative handbook*. 2009: 55–75.
6. Thomason S. G. & Kaufman T. *Language contact, creolization, and genetic linguistics*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1988.

7. Tosic P. J. Anglicisms: English in the German Context // Handout. Universität Leipzig
Institut für Anglistik. <http://home.uni-leipzig.de/tosic/linkp/handout.angl.pdf>.

8. Digitale medienauswertung <http://www.pressemonitor.de/>.

Sources:

1. Die Welt <https://www.welt.de/>

2. Der Spiegel Online <http://www.spiegel.de/>

Полина Дячкина
БФ «Нужна помощь», исследователь
pdyachkina@yandex.ru

Варвара Кобыща
Высшая школа экономики (Москва)
Центр Фундаментальной социологии, аспирант, 4-й год обучения
vrk@gorod.org.ru

ЧЕЛОВЕК С ИНВАЛИДНОСТЬЮ КАК ПОТРЕБИТЕЛЬ БАНКОВСКИХ УСЛУГ (НА ПРИМЕРЕ ИССЛЕДОВАНИЯ КЛИЕНТОВ СБЕРБАНКА)

Цель заявленного доклада – представить результаты исследования поведения людей с инвалидностью в обращении с банковскими продуктами. В центре нашего внимания будет, в первую очередь, взаимодействие банковских сотрудников с ментальными инвалидами. Однако чтобы поместить это явление в более широкий контекст функционирования инвалидности в рамках финансового института, мы будем также анализировать коммуникацию банковских сотрудников с инвалидами по зрению.

Исследование выполнено независимой исследовательской группой по заказу ОАО «Сбербанк России» в июне-августе 2016 года.³¹ Оно состояло из включенного наблюдения за получением клиентов с инвалидностью банковских услуг в отделениях Сбербанка, глубинных интервью с клиентами и сотрудниками банка,³² экспертных сессий с информантами для тестирования промежуточных результатов исследования.

Финальной целью исследования со стороны заказчика были данные для разработки новых банковских продуктов и услуг, рассчитанных на людей с инвалидностью. Эта цель стала актуальной для российских финансовых институтов благодаря новой политике в отношении инвалидов, началом которой можно считать принятие в 1995 году Федерального закона «О защите инвалидов в Российской Федерации» [ФЗ № 183 1995].³³ За 22 года в лексикон чиновников вошли такие обороты как «программа реабилитации», «инклюзивное образование», «безбарьерная среда». Финансовые институты (и коммерческие структуры в целом) оказались в ситуации, когда, во-первых, работа по повышению инклюзивности стала поддерживаться государством, а во-вторых, сами люди с инвалидностью оказались гораздо больше репрезентированы в СМИ и видимы в публичном пространстве. Они начали активнее самостоятельно обращаться за услугами,³⁴

31 В рамках проекта «Сбербанк – Особенный банк». Оператор исследования – ООО «Авентика».

32 Темы интервью с клиентами: биография, получение статуса и этапы принятия инвалидности, обращение с финансами, пользование банковскими услугами, проблемы в доступе и обслуживании.

33 Следующим большим шагом стало принятие в 2012 году в России Международной конвенции ООН о правах инвалидов. В 2016 году был создан федеральный реестр инвалидов РФ.

34 Информанты часто говорят, что «государственные учреждения не подготовлены к встрече с инвалидами, поэтому сами инвалиды и их опекуны стараются ходить в них как можно реже. Это создает у сотрудников учреждений иллюзию, что инвалидов очень мало или вообще нет». При этом опрошенные сотрудники банка задаются вопросом: почему к ним не приходят люди с инвалидностью, если для них «все подготовлено» (пандусы, тактильная плитка, озвучка банкоматов, лифты).

так что коммерческие организации увидели в них новый источник потенциальной репутационной и финансовой прибыли (привлечение новых клиентов, социально ответственный бизнес). Одновременно с этим люди с инвалидностью представляют практическую проблему для обслуживающих организаций: последним необходимо так оптимизировать поведение «особых клиентов», чтобы обеспечить бесперебойную работу собственных сервисов.

После предварительных экспертных сессий оператором исследования были выделены четыре категории клиентов³⁵: 1) незрячие и слабовидящие; 2) неслышащие и слабослышащие; 3) инвалиды-опорники и 4) люди с психической инвалидностью и психоневрологическими заболеваниями («инвалиды-ментальники»). В докладе мы остановимся на сравнении проблем, возникающих у первой (незрячие)³⁶ и четвертой (ментальники)³⁷ групп клиентов в общении с банком.

1. Проблема схватывания (идентификации) инвалидности. Вероятность встретить клиента с психической инвалидностью у сотрудника крупного банка в Москве очень высока (в Москве более 5 млн. людей с неврологической и психоневрологической инвалидностью). При этом ментальная инвалидность включает целый спектр заболеваний и не имеет единой ярко выраженной симптоматики. Поэтому сотрудники не могут ситуативно дигнозировать психоневрологические заболевания и склонны объяснять коммуникативные сложности «естественными процессами»: «просто очень старый человек», «не очень быстро соображает клиент».

Сходную проблему можно наблюдать в случае слабовидящих людей: если нет белой трости и специальных очков, окружающие самостоятельно не распознают, что у человека

35 Это исследовательские ad hoc категории.

36 В последние годы социальные исследователи начинают проявлять интерес к изучению слепых и слабовидящих людей как особой категории потребителей [Gould SJ 1999]. Помимо инструментальных маркетинговых [Bradley et al. 2000; Frency NSF 2000; Yu et al. 2015] и традиционных для этой области критически-ориентированных исследований [Watson et al. 2013] появляются этнографические проекты, инспирированные, в частности акторно-сетевой теорией. Они позволяют в деталях изучать «dis/en-abling» практики людей с проблемами со зрением и объяснять, как различные виды и степени агентности инвалидов производятся в разной социально-материальной среде [Schillmeier 2012]. Для описания особенностей статуса инвалидов по зрению в ходе их взаимодействия с финансовыми и коммерческими институтами в этом докладе мы рассмотрим практики, связанные с финансовой безопасностью и манифестацией юридического статуса клиента.

37 Социология, говоря о феномене «безумия», обычно рассуждает либо в терминах «внутреннего опыта», «идентичности», либо в категориях «тотальных институтов» и систем угнетения, а также отдельных институциональных практик: конструирование нормы, контроль над телами и т.д. Намного реже встречаются попытки переопределить безумие в терминах инвалидности, которая представляет собой определенный тип гражданства и не описывается только антагональным языком дисциплинарной власти (власти психиатрической клиники, паноптикума, исключения, разделения на нормальных и ненормальных). Например, практики психиатрических клиник описываются информантами в интервью как особенно унижительные, травмирующие, отбирающие у человека достоинство – как то, что ломает прежнюю идентичность и грубо вторгается рутинный ход жизни. Для наших же информантов (тех, кто проживает в ПНИ), наоборот, психиатрическая власть организовывала ритм жизни, часто была первым и единственным институтом социализации. Информантами-экспертами по группе «ментальная инвалидность» выступали врачи-психиатры, клинический психолог и юристы. Информантами-клиентами были люди, проживающие в психоневрологическом интернате (ПНИ), а также мужчины и женщины в возрасте от 21 до 40 лет, которым диагностировали психоневрологические и неврологические заболевания. Интервью проходили в ПНИ, дома у информантов и в отделениях Сбербанках.

перед ними есть проблемы со зрением, а сам человек стесняется сообщить о своих проблемах. Слабовидящие зачастую обращаются за помощью (сказать, что написано на этикетке, табло, лежит на прилавке и т.д.), полагаясь на обычные нормы вежливости, предусмотренные общим – гипотетическим – порядком взаимодействия служащих с клиентами, и при этом не артикулируют свои исключительные потребности и особое право на предоставление помощи. В результате сотрудники банковских или торговых организаций интерпретируют их поведение как нежелание следовать общим правилам и перекладывании «работы», которую должен выполнять компетентный клиент, на сотрудника. Иллюстрацией служит ситуация, смоделированная одним из респондентов в ходе интервью: *«Человек в очках спрашивает, а есть ли у вас мясо. Ему говорят: «Вторые очки одень! Ну, ты посмотри на витрину! Мне что делать нечего, кроме как с тобой общаться. У меня, видишь, очередь какая?» ... На тотально слепом человеке фактически написано, что он тотально слепой. Как бы с него и взятки гладки».*

2. Проблема дееспособности, или полноты социального гражданства. Вопросы о финансовой дееспособности инвалидов-ментальников юридически решаются однозначно: через сохранение или, наоборот, лишение дееспособности. Однако на практике дееспособность клиента определяется ситуативно, в момент коммуникации между сотрудником банка и клиентом. Чаще всего в таких случаях банковские служащие стараются максимально сократить время коммуникации: например, в случае выдачи кредита и в случае обращения за помощью. Запрос клиента чаще всего не уточняется. В результате клиент, в принципе не оперирующий понятием долга, берет кредит (думая, что это подарок от банка). Если клиент с трудом формулирует просьбу, сотрудник, экономя время, формулирует просьбу за клиента, и это приводит к «коммуникативной поломке».

Этот пример позволяет сделать контринтуитивное наблюдение, касающееся того, как работают социальные механизмы конструирования статуса инвалида. Традиционно в критическом подходе к исследованиям инвалидности популярны темы инвалида как Другого и стигматизации инвалидности, либо – игнорирования и исключения инвалидности из публичного пространства. Однако здесь мы можем увидеть, как стигматизация и лишение дееспособности в одних ситуациях сочетается с вменением дееспособности – в других. Когда ментальному инвалиду предлагается кредит, банк вменяет ему способность им распоряжаться и, главное, способность его вернуть. Хотя ментальный инвалид, как мы отметили выше, может неправильно интерпретировать происходящее, банковские процедуры и практики выстроены таким образом, что, взяв кредит, инвалид его все равно – даже вопреки своей воле, пониманию и желанию – отдаст его (например, банк будет автоматически списывать его пенсию в счет уплаты кредита). Иными словами, он пройдет через все этапы кредитования как любой другой клиент, даже несмотря на свою некомпетентность.

В случае с *инвалидами по зрению* вменение дееспособности больше всего проявляется в различных практиках, связанных с безопасностью. Незрячие регулярно говорят свой пин-код близким, а иногда и посторонним людям, включая консультантов в отделении банка, они не могут быть до конца уверены в сумме, которую они платят, даже если продавец ее озвучил, они могут ошибиться при вводе данных для интернет-платежа,

они не могут проконтролировать, что при вводе конфиденциальной информации никто за ними не наблюдает, они подписывают документы, не читая.

Ситуация интересна тем, что и банки, и незрячие клиенты соблюдают молчаливое согласие считать незрячих способными выполнять необходимые меры безопасности без всяких исключений и нести за это ответственность. Однако в данной ситуации, в отличие от случая ментальных инвалидов, банковские механизмы вменения дееспособности могут давать сбой: клиенты принуждают банк признать свой особый статус и отличные от остальных клиентов возможности следовать банковским процедурам. При возникновении проблем, связанных с невозможностью клиента проконтролировать ход совершаемых им финансовых операций (заплатил большую сумму, чем думал, что платит, в результате недобросовестного обслуживания пропали в отделении пропали деньги), клиенты заставляют банк начать разбирательство. В описанных респондентами случаях банк в итоге шел навстречу клиенту и признавал исключительность ситуаций, в которые попадали инвалиды по зрению: банк отменял операции и компенсировал потери, несмотря на то, что формально клиент изначально дал разрешение на эти операции или по собственной воле не соблюдал известные ему правила безопасности.

2. Проблема репрезентации. Инвалиды-ментальники и их представители включены в соперничество за ресурсы (например, за выделенные из государственного бюджета средства на программы реабилитации, за адаптацию услуг именно под потребности своей группы) и связанное с ним соперничество за репрезентацию. Например, родители детей с психическими и психоневрологическими расстройствами предпочитают говорить о себе не как о родителях «ментальников» (например, родитель ребенка с аутизмом, родитель ребенка с Синдромом Дауна), а прежде всего как о *родителях детей-инвалидов*. Такая саморепрезентация открывает стратегии для противопоставления с другими группами взрослых инвалидов: «детям еще можно помочь, если вовремя спохватиться», «дети – это будущее». Кроме того, представители людей с психическими расстройствами склонны репрезентировать своих подопечных как «вечных детей»: тех, кто особенно уязвим перед жестокими реалиями жизни; тех, «кого каждый может обидеть». Это часто входит в противоречие с реальными целями родителей детей-инвалидов: максимально адаптировать детей, подготовить их к самостоятельной жизни.

В сообществе слепых существует иная тенденция, связанная с борьбой против иждивенческой позиции. Наиболее социально активные и профессионально успешные «лидеры мнений» среди слепых и слабовидящих людей проводят различие между «полноценными» участниками сообщества, интегрированными в «обычную» социальную жизнь, и теми, чья основная деятельность – зарабатывание льгот и привилегий благодаря своей инвалидности.

Список литературы:

1. Bradley R., Hopkins T., Bailey J. M., et al. A study of the influence of visual impairment on the purchase of clothing. *British Journal of Visual Impairment*. 2000. 18(2). Pp. 79–81.

2. Douglas M. Purity and danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo. Routledge and Kegan Paul, 1979.
3. Frency N. S. F. Selecting and purchasing clothing: The experience of visually impaired people in Hong Kong. *Journal of Visual Impairment & Blindness*. 2000. 94. Pp. 34–42.
4. Goffman E. Asylums: Essays on the Condition of the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates. Anchor Books, 1961.
5. Gould S. J. Toward a Reconstruction of the Meanings, Processes, and Culture of Consumer Research: Valorizing the Cultures of Visual Impairment As Salient and Informing. *NA - Advances in Consumer Research* Vol. 26. 1999. Available from: <http://acrwebsite.org/volumes/8292/volumes/v26/NA-26> (accessed 20 December 2016).
6. Schillmeier M. *Rethinking Disability: Bodies, Senses, and Things*. Routledge, 2012.
7. Watson N., Roulstone A. and Thomas C. *Routledge Handbook of Disability Studies*. Routledge, 2013.
8. Yu H., Tullio-Pow S. and Akhtar A. Retail design and the visually impaired: A needs assessment. *Journal of Retailing and Consumer Services*. 2015. 24. Pp. 121–129.
9. Клепикова А. Что такое антропологическое изучение инвалидности? // Альманах 30. Текст / Последние 30. М.: Буки Веди, 2016.
10. Романов П. В., Ярская-Смирнова Е. Р. Политика инвалидности: Социальное гражданство инвалидов в современной России. Научная книга, 2006.
11. Федеральный закон «О социальной защите инвалидов в Российской Федерации» от 24.11.1995 N 181-ФЗ.
12. Фуко М. *Безопасность, территория, население*. Наука, 2011.
13. Фуко М. *Психиатрическая власть*. Наука, 2007.

Мария Калинкина
Европейский университет в Санкт-Петербурге
Факультет антропологии, магистрант II курса
mkalinkina@eu.spb.ru

МОДИФИКАЦИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ЭПИЗОДА В ЛОКАЛЬНОМ ТЕКСТЕ И МЕМОРИАЛИЗАЦИЯ: АКТОРЫ, ИСТОЧНИКИ И ХРАНИТЕЛИ ЗНАНИЯ

Царь в тревоге. Ночь. Темно.
«Путер?» — «Нет». — «А что же?» — «Дно».

Демьян Бедный

Станция Дно прочно ассоциируется с эпизодом отречения императора Николая II от престола в марте 1917 года. Представления о том, что именно произошло с государем на станции, бытуют самые разнообразные: по одной версии — именно там Николай отрекся от престола, по другой — там поезд был задержан железнодорожниками и направлен в Псков, по третьей — именно во время стоянки было принято решение об отречении. Полагаю, что это отнюдь не исчерпывающий перечень существующих текстов об отречении последнего русского царя и железнодорожной станции Дно.

Какой же вариант наиболее близок нынешним дновцам, какие смыслы они в него вкладывают и насколько он актуален — эти вопросы дали толчок для кратковременной экспедиции в Дно в ноябре 2016 года. Отмечу, что это доклад строится на материалах интервью с представителями дновской интеллигенции.

Примечательно, что среди тех, в чью компетенцию входит работа с локально-исторической памятью, нет единства в восприятии нижеописанного сюжета; вокруг его интерпретации формируются своего рода «группировки», разделяющие каждая свою модификацию. На мой взгляд, можно выделить следующие «группировки»: первая выстраивается вокруг местного краеведа, участника военно-исторического общества и коллекционера — Е., именно к нему отсылали все наши информанты как к хранителю знания, знатоку истории и непререкаемому авторитету. С Е. солидарна бывшая хранительница Музея Депо — К. Другая «группировка» выстраивается вокруг его нынешней хранительницы, депутата и активистки Д. В эту группу входят нынешняя хранительница музейной коллекции районного культурного центра М. и настоятель Дновского храма отец С.

Чтобы проследить, какие элементы сюжета, связанного с остановкой царского поезда, модифицируются, какие выпускаются, а какие непременно сохраняются во всех нарративах, я беру в качестве опорного текста тот, что опубликован в сборнике «Маршрут длиной в 100 лет» В. И. Миронова, так как на него ссылались практически все информанты. Хочу отметить, что я обращаюсь к этому тексту не потому, что пытаюсь усмотреть в нем реальное и правдивое отражение описываемых исторических событий: он интересен именно тем, что знаком информантам и, вероятно, является отправным текстом,

который впоследствии модифицируется согласно запросам воспроизводящих. Кроме того, в сборнике Миронова представлены практически все упоминаемые в интервью элементы.

В самом общем виде события можно описать так: 28 февраля по старому стилю на станцию приходит телеграмма, в которой даются следующие указания: *«К вам на станцию Дно следует поезд с императором Николаем, необходимо его задержать, чтобы он не пробрался на Северный фронт действующей армии, примите меры, загромоздите пути крушением вагонов другого поезда, этого требует от вас революция...»*, после чего начальник станции И. И. Зубрилин отправляет навстречу литерному царскому поезду товарный поезд и направляется следом на балластной вертушке, которая должна врезаться в последние вагоны товарняка и тем самым загромоздить пути. Однако эта попытка не удается, так как жандармы останавливают Зубрилина, который вынужден скрываться от преследования в лесах. Далее следует вторая попытка, которую пытается осуществить машинист А. Суворов. Он направляет товарный поезд в сторону станции Полонка, на этом отрезке должно случиться крушение, но и эта попытка не увенчалась успехом: *«Стрелочник входных стрелок станции Полонка заметил в темноте приближающийся поезд, самовольно расшил стрелку и перевел на тупик, а сам с сигналом бросился навстречу литерному поезду...»*

Любопытно сравнить мотивы, приписываемые действиям главных героев повествования — Зубрилина, Суворова, стрелочника и телеграфистки.

В зависимости от того, в какой дискурс помещаются описанные события, меняются и приписываемые героям характеристики и определения их поступков. К примеру, Е. и К. говорят о том, что Зубрилин не въехал в последние вагоны товарняка, потому что царубийство противоречило его взглядам. Указывая на фотографию, где Зубрилин изображен с семьей и детьми, Е. отметил: *«Вот, молодой человек, видите, он с женой и детьми уже. В общем, не мог на такое дело пойти».*

Начальник станции Зубрилин представленный в сегодняшних нарративах дновцев как человек порядочный, семьянин, который сообразно своим принципам вполне осознанно отказался принимать участие в организации покушения, тем не менее не отказался от участия в попытке загромоздить пути. В советских печатных текстах история несостоявшегося столкновения изображается следующим образом:

В газете «Заветы Ильича» (она же «Дновец») от 13 сентября 1986 года с сожалением сообщается тот факт, что Зубрилину не удалось устроить крушение:

«...И вот потому, что революция требовала, работники станции начали действовать. была составлена подложная путевая, и навстречу царскому поезду отправлен товарник. И. И. Зубрилин сам лично повел этот паровоз. ... Иван Иванович Зубрилин находился вне закона, долго пришлось ему скрываться, и только революция спасла его от сурового приговора».

Следующим локальным героем выступает безымянный стрелочник. Здесь стоит остановиться не столько на самом стрелочнике, который и в периодике, и в устных

нарративах изображается как человек исключительно ответственный, но на тех обстоятельствах, в которых разворачивается действие. Почему стрелочник видит поезд в темноте, когда все происходит около полудня – как минимум, загадочно. Д. объясняет это тем, что ошибка кроется в установке времени прибытия царского поезда, по ее мнению, поезд прибыл ночью и пробыл по меньшей мере до полудня следующего дня. Она опирается на строки из поэмы Демьяна Бедного, вынесенные мною в эпиграф.

Последняя героиня — Антонина Галашевская, телеграфистка, которая отказалась выписывать путевку, по которой должен был выехать поезд в сторону Полонки и устроить крушение. Фигура Галашевской упоминалась не раз: по словам Д., та самолично видела императора, прогуливавшегося по перрону, по версии Е., видела его же, но через стекло, когда Николай II находился в вагоне. Она же выступает свидетельницей событий 1941 года, связанных с бомбежкой каменной лавки, которые тоже стали предметом спора между Е., К. и Д. Здесь интересен тот факт, что ныне покойная Галашевская продолжает фигурировать как «медиум» между современностью и реальными историческими событиями, как гарант знания о том, как было на самом деле, как эксперт достоверности. Это именно она видела, где остановился вагон царского поезда, в котором находился Николай II, а потому на основании ее слов можно определить место, пригодное для установления очередного памятного знака.

Важно, что историческое событие, которое ввиду переоценки ценностей выглядит в наши дни неприглядно и может бросать тень на репутацию города, о чем свидетельствуют сами информанты³⁸, дает повод к появлению «оправдательной» модификации, согласно которой дновские железнодорожники в конечном счете спасли государя от гибели. Таким образом получается, что с одной стороны Дно оказывается местом важных исторических событий, с другой – то, как сегодня оцениваются эти события, порождает негативные коннотации. Видимо, именно в связи с этим, появляется модификация сюжета, связанная с неудавшемся, но запланированным покушением на царя³⁹.

Несмотря на то, что интерпретации отдельных элементов сюжета в разных кругах могут существенно отличаться, все информанты были единодушны в том, что именно покушение на государя, а не остановка поезда, было в планах у революционеров. Ни в одном из знакомых мне печатных текстов эта идея не отображена. Можно предположить, что именно слово *крушение*, которое, возможно, ассоциируется с человеческими жертвами, могло притянуть дополнительную коннотацию, вылившуюся в полноценный сюжет о замышлявшемся цареубийстве. Однако это не противоречит тому, что именно такая версия оказалась востребованной местными краеведами, поскольку была единственным возможным вариантом представить действия, направленные на остановку царя, в качестве действий, направленных на его спасение.

38 В интервью нам встречались упоминания о проклятии, которое навлекли на себя дновцы, когда остановили царский поезд.

39 В качестве примера приведу фрагмент интервью с отцом С.: *«Здесь в Дно у нас тут был остановлен поезд императора Николая II. Цель, конечно, была в том, чтобы в императора Николая II в Дновском районе погубить, как свидетельствует об этом история... некоторые историки. Потому что здесь должен был образоваться зубриловский тупик, здесь должны были искусственно погубить Императора, направив навстречу движущемуся поезду, в котором двигался Император, состав с щебнем. Таким образом должно было произойти столкновение, в котором Император должен был погибнуть».*

Сюжет с остановкой царского поезда любопытен тем, как историческое событие модифицируется в нем в зависимости от ситуации его бытования. То, что элементы этого нарратива могут не стыковаться друг с другом, объясняется через иную сюжетную линию, которая оправдывает наличие одного элемента, но ставит под сомнение весь ход повествования. Ведь ни у кого из информантов не возникает вопрос, почему, в конечном счете, был остановлен поезд, если обе известные попытки провалились.

Итак, модификации сюжета остановки царского поезда, предлагаемые Е. и Д. строятся вокруг деталей, но в общей интерпретации событий противостоящие стороны согласны. Причиной споров становятся конкретное место остановки вагона, где находился государь; время прибытия состава на станцию; факт сохранения части платформы, по которой ступал (если ступал) Николай II. На мой взгляд, суть многолетних споров, которые не ограничиваются только сюжетом о событиях 1917 года, но касаются и, например, ВОВ, необходимы для того, чтобы утверждать и отстаивать свой авторитет и особый статус. Так, Д., которая имеет непосредственное отношение к политике района, утверждается в качестве эксперта локальной памяти благодаря постоянным инициативам по созданию памятников и мемориальных досок; а Е., который в глазах местного сообщества уже является экспертом локального знания, поддерживает этот статус благодаря попыткам оспорить действия Д., внести свои коррективы. А значит, можно говорить о функционировании локального текста в качестве символического капитала.

КАК СДЕЛАТЬ НАРОД СВОИМИ РУКАМИ:
ПРОИЗВОДСТВО ОБЪЕКТОВ ТРАДИЦИОННОГО ИСКУССТВА,
НА ПРИМЕРЕ КАРГОПОЛЬСКОЙ ИГРУШКИ

Введение

Представленный доклад посвящен материальным способам производства *традиции* на примере процесса изготовления объектов народного искусства – каргопольской глиняной игрушки. Я продемонстрирую, что идея традиции, при всей очевидности, с которой она используется в повседневном обиходе и политическом дискурсе, на практике оказывается очень сложной для реализации. Сложность эта связана с тем, что традиция не только не является чем-то данным, но также не является и чем-то, что можно единожды, раз и навсегда изобрести [Hobsbawm, Ranger 2012].

Понятие традиции обретает смысл внутри целой системы взаимосвязанных предпосылок, в соответствии с которой [Boyes, 2010; Buchli 2002; Myers 2006; Olson 2004; Куприянов 2017; Мельникова 2017]:

- В прошлом существовала конкретная социальная общность – *народ* (состоявшая, главным образом из крестьян);
- Прошлое народа не имеет четкой исторической периодизации, оно в значительной степени атемпорально;
- Народ продолжает существовать в настоящем как духовная общность;
- Он является источником наиболее базовых истин, общих ценностей и естественного порядка;
- Народная культура представляет собой целостную и гармоничную систему;
- Она дошла до нас в форме отдельных фрагментов устной и материальной культуры;
- Через сохранение и воспроизводство этих фрагментов, а также адаптацию их к современности («живая традиция»), мы можем возродить «правильные» нравственные аспекты народной культуры в современном обществе, тем самым избежав пагубных последствий, которые влечет за собой современность.

Исходя из этого, те, кто производит традицию – в форме ритуалов, устного творчества или материальных объектов, сталкиваются с *необходимостью (вос)производить неопределенное вне-историческое коллективное прошлое в постоянно*

меняющемся настоящем. Сложность ситуации состоит в том, что они решают задачу с тремя неизвестными: во-первых, не очевидно, каково это прошлое и какие элементы его репрезентируют; во-вторых, не понятно, что такое современность и в чем ее главная специфика, а в-третьих, не существует универсального способа убедительно встроить элементы прошлого в настоящее.

Даже мастера, занимающиеся изготовлением каргопольской игрушки несколько десятков лет, признаются, что они не знают, как сделать по-настоящему правильную традиционную игрушку. Они постоянно ведут переговоры с экспертами (искусствоведами, музейными работниками и др.) на этот счет и не испытывают полной уверенности в результатах собственного труда. Решение стоящей перед мастерами проблемы практически невозможно выразить дискурсивными средствами, свою работу они описывают в крайне общих и абстрактных формулировках:

«Жизнь на месте не стоит, время идет, поэтому мы немножко развиваем. И игрушечка наша идет дальше. Сохраняя традиции. Сохраняем традиции, так скажем, и движемся вперед».

Однако решение у этой проблемы все-таки есть. Вернее, оно постоянно находится заново – в практике тех, кто занимается производством, дистрибуцией, презервацией и репрезентацией объектов народного искусства. Для того, чтобы разобраться в том, как именно переизобретается традиция, во второй части доклада я сконцентрируюсь на материальной практике мастеров каргопольской игрушки и покажу, как через взаимодействие с глиной и красками мастера развивают, уточняют и трансформируют представления о народе, прошлом и современности.

Я буду опираться на материалы качественного социологического исследования народного искусства, этнографический полевой этап которого состоялся в июле 2014 года и включал интервью с мастерами, искусствоведами и музейными работниками, наблюдение за производством каргопольской игрушки и тематическими экскурсиями. Дальнейший анализ также включал документы по истории и современному состоянию народного искусства в России, интервью с сотрудниками Всероссийский музея декоративно-прикладного и народного искусства.

Материальная практика: ГЛИНА

Глина – довольно разнообразный материал, ее свойства могут очень сильно различаться в зависимости от места, где она добыта. Каргопольская глина жирная, влажная, тяжелая. Она не слишком пластична по сравнению с другими видами глины, долго сохнет, легко трескается. Это обуславливает базовые способы работы с ней и то, какую форму могут принимать объекты из нее изготовленные. Игрушки делаются преимущественно из одного куска глины, потому что нельзя добиться прочного соединения отдельных, особенно крупных, деталей; они не могут быть тонкими, так как это грозит трещинами, и получаются приземистыми, так как глина оседает.

Таким образом, материал накладывает на форму объектов довольно строгие ограничения. Но одновременно с этим он стимулирует развитие определенной эстетикой и смысловой составляющей игрушки, которая встроена в более широкую систему представлений о народе, закрепленных на дискурсивном уровне. «Архаичная простота», «монументальность» – характеристики каргопольской игрушки, которые регулярно повторяются в описаниях экспертов. То, что из каргопольской глины получаются приземистые, статичные игрушки позволяет говорить о народе как о носителе непосредственного и подлинного опыта. А то, что в описаниях игрушки акцент делается именно на этих символических свойствах игрушки, приводит к закреплению такого, а не иного способа работы с глиной и такой формы объектов народного искусства.

Однако глина обладает также и «скрытым» аффордансом, который проявляется, когда мастер работает с сопротивлением материала, находит средства, чтобы обойти практические (традиционные приемы лепки) и формальные (традиционные пропорции, толщина) правила, продиктованные спецификой материала. Коль скоро такого рода обходные маневры оказываются успешными, мы обнаруживаем, что аффорданс материала шире, а формальные свойства объекта, которые предопределены материалом, имеют арбитрарный характер. Освоение скрытого аффорданса материала является условием изменения и расширения смыслового поля традиции.

Материальная практика: КРАСКИ

В отличие от глины, которая всегда заготавливается самими мастерами в одном и том же карьере и остается практически неизменной, краски – гораздо более вариативная переменная. Более того, мастера часто не сами определяют, какой набор красок окажется в их распоряжении. Наличие красок, их качество и разнообразие оказываются стимулом и средством для пересмотра, поддержания или изменения эстетики и смысла традиционной народной игрушки.

Существует набор цветов, который признается всеми мастерами – включая тех, кто его не придерживается – в качестве «традиционного». То, что только такие цвета (красный, черный, охристый, белый) входят в базовую палитру обосновывается мастерами и экспертами с помощью тезиса о том, что именно такие цвета были доступны старым мастерам, именно их мастер могли сделать из имевшихся тогда в хозяйстве и в природе материалов. Ограничение палитры призвано сохранить индексичный характер игрушки как репрезентанта «народа». Игрушка как индекс принимает такую форму потому, что является частью и прямым продолжением тех особых жизненных обстоятельств «народа», в которых она была создана. То есть, иными словами, народная игрушка должна производиться представителями народа. Если в принадлежности старых мастеров к «народу» и в условиях их труда сомнений не возникает, то с современными мастерами все не так однозначно. Поддержание ограниченной палитры в условиях большого выбора красок поэтому является способом «воскресить» и зафиксировать отсутствующий жизненный мир «народа», постоянно воссоздавая следы, которые он должен был оставлять.

Однако расширение диапазона доступных материалов (новые виды и цветовая гамма красок) создает новые возможности для работы с игрушкой. В отсутствие жестких дисциплинарных мер, «разброд и шатание», то есть расширение палитры и появление новых, более разнообразных комбинаций цветов – оказываются практически неизбежными.

Увеличение ассортимента красок происходит одновременно с изменением визуальной культуры и системы восприятия. Столь общие явления приобретают конкретный характер и становятся предметом рефлексии всякий раз, когда мастера принимают решение об использовании той или иной краски или сравнивают цветовую гамму игрушек, произведенных разными мастерами в разное время. У мастеров, особенно на одном из предприятий, существует устойчивое представление о том, что сейчас покупателя привлекают яркие красочные изделия. Люди привыкли именно к такой эстетике и считают, что народная игрушка, как и прочие товары, особенно сувениры, должна удовлетворять их ожиданиям. При этом, по свидетельству респондентов, раскупается абсолютно вся игрушка: проблем со сбытом игрушек, выполненных в традиционном цветовом решении не возникает. Но почему же вопрос о цветах стоит столь остро, если под ним нет объективных экономических оснований (реального падения спроса)?

Манипуляции с красками и оттенкам являются практическим способом ответить на вопрос о том, что такое современность и как успешно внедрить прошлое в настоящее с помощью традиции. Как именно это происходит, я покажу в заключительном примере. Мастерицы начинают применять яркий красный цвет, который не является символом и не репрезентирует идею современности. Однако он принадлежит к визуальному ландшафту современной культуры, является экспрессивным средством привычным и непроблематичным для обыденного восприятия. При этом сам по себе красный остается один из четырех канонических цветов каргопольской игрушки, и важно, что мастерицы не вводят в узор новый цвет, они «немножко» видоизменяют оттенок. Благодаря этому, яркий красный становится связующим звеном между традиционной народной эстетикой, которая по-прежнему может опознаваться в качестве специфической и ориентированной в прошлое, с одной стороны, и современной системой восприятия, с другой.

Список литературы:

1. Boyes G. *The Imagined Village: Culture, Ideology & the English Folk Revival*. Leeds: No Masters Co-Operative Limited, 2010.
2. Buchli V. (ed.). *The Material Culture Reader*. Oxford; New York: Bloomsbury Academic, 2002.
3. Hobsbawm E., Ranger T. (eds). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

4. Myers F. R. 'Primitivism,' Anthropology and the Category of 'Primitive Art'. In: Tilley C., Kuechler S., Rowlands M., et al. (eds). *Handbook of Material Culture*. Sage Press, 2006. Pp. 267–284.
5. Olson L. *Performing Russia: Folk Revival and Russian Identity*. Routledge, 2004.
6. Peirce C. S. *Philosophical Writings of Peirce* (Courier Corporation), 1940.
7. Куприянов П. С. Образ традиционной культуры в историческом музее: производство, особенности и функции // *Этнографическое обозрение*. 2016. № 6. С. 11–26.
8. Мельникова Е. А. Историзация фольклора и визуальное пространство «народности» // *Этнографическое обозрение*. 2016. № 6. С. 58–71.

К ПРОБЛЕМЕ ВАРИАНТОВ НАЧАЛА КОММУНИКАТИВНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ (НА ПРИМЕРЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В СФЕРЕ ОБСЛУЖИВАНИЯ)

Современный городской житель регулярно сталкивается с необходимостью вступать в краткие взаимодействия с незнакомыми людьми (на улице, в транспорте, в различных учреждениях) – например, обращаясь к другим с просьбами об информации или мелкой услуге (попросить сигарету, узнать адрес, очередность приема к нужному специалисту, график работы учреждения и т. п.) или слыша аналогичные обращения в свой адрес. При этом, поскольку инициатор вынужден вторгаться в личное пространство незнакомых людей, не имевших намерения вступить с ним во взаимодействие, и претендовать на их время и внимание (то есть угрожать негативному лицу адресата [Brown, Levinson (1987) 2000: 65]), от инициатора ожидаются какие-то объяснения и/или символическая компенсация — извинение — за вторжение в чужое пространство.

К таким типам взаимодействий относится и взаимодействие в сфере обслуживания, участники которого, как правило, друг с другом не знакомы. При этом «оправдание» инициирования в этих случаях как бы встроено в сам контекст взаимодействия: потенциальный клиент предположительно имеет намерение (а в некоторых случаях — обязан) вступить в коммуникацию, а сотрудник, в силу своей роли, обязан коммуникацию поддержать или имеет право сам инициировать ее (то есть сотрудник в силу своей профессиональной роли занимает одновременно *exposed* и *opening position*, в терминах И. Гоффмана [Goffman 1966: 125, 129]).

В распоряжении носителей русского языка имеется несколько способов для того, чтобы начать взаимодействие. Одним из них является обращение в узком смысле слова, то есть вокатив [Schegloff 1968: 1080; Zwicky 1974: 787], что неудивительно, поскольку одной из основных функций вокатива традиционно называется функция привлечения внимания [Leech 1999: 108; Lyons 1977: 217] или установления и поддержания контакта [Даниэль 2008: 440; Русская грамматика 1980: 164; Храковский, Володин 2001: 251]. Кроме того, имеются альтернативные вербальные и невербальные способы инициирования взаимодействия, в том числе приветствие и извинение. Последнее, в отсутствие немаркированных способов обращения к незнакомым людям в современной русской культуре [Кронгауз 1999: 126], является одним из типичных средств инициирования взаимодействия [Ратмайр 2003: 156-157]. Исходя из этого, можно было бы сделать вывод, что обращение, приветствие и извинение являются функционально эквивалентными вариантами начала коммуникации.

Однако если обратиться к реальному взаимодействию, можно увидеть, что эти варианты взаимозаменяемы только в некоторых ситуациях и/или в речи участников,

занимающих в этих ситуациях определенные позиции. Неэквивалентность приветствия, обращения и извинения в других случаях становится очевидной, если рассмотреть их не по отдельности, а вместе с ближайшим интеракционным контекстом — последующими действиями коммуникантов. В докладе на примере взаимодействий в сфере обслуживания будет показано, что выбор одной из этих форм связан, по-видимому, не только с корпоративным этикетом, но и с тем, что в качестве первых реплик обращение, извинение и приветствие предполагают разные возможности для продолжения взаимодействия: если приветствие просто открывает такую возможность, то обращение и извинение с необходимостью требуют продолжения.

Эта разница, в свою очередь, делает приветствие, обращение и извинение возможными или уместными в определенных типах взаимодействий в сфере обслуживания в зависимости от контекста — пространственного (находятся ли потенциальные участники взаимодействия в пространстве, принадлежащем организации, членом которой является сотрудник, или на «нейтральной» территории, например, на улице или в холле торгового центра; как они располагаются в этом пространстве относительно друг друга) и социального (каковы роли участников: пассажир — кондуктор; покупатель — кассир супермаркета; покупатель — продавец-консультант в павильоне торгового центра), — а также от того, кто является инициатором (клиент или работник сферы обслуживания).

Список литературы:

1. Даниэль М. Звательность как дискурсивная категория / Грамматические категории в дискурсе. Т. 4. М.: Гнозис, 2008. С. 439–466.
2. Кронгауз М. Обращения как способ моделирования коммуникативного пространства / Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. М.: Наука, 1999. С. 124–134.
3. Ратмайр Р. Прагматика извинения: сравнительное исследование на материале русского языка и русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2003.
4. Русская грамматика. М.: Наука, 1980.
5. Храковский В., Володин А. Семантика и типология императива: Русский императив. М.: Едиториал УРСС, 2001.
6. Brown P., Levinson S. Politeness: some universals in language usage. Cambridge University Press, (1987) 2000.
7. Goffman E. Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings. New York: The Free Press, 1966.
8. Leech G. The distribution and function of vocatives in British English conversation / Out of corpora. H. Hasselgard and S. Oksefjell (eds). Amsterdam: Rodopi, 1999. Pp. 107–118.

9. Lyons J. *Semantics*. Vol. I. Cambridge: CUP, 1977.
10. Schegloff E. *Sequencing in Conversational Openings* // *American Anthropologist*. Vol. 70, No. 6, 1968. Pp. 1075–1095.
11. Zwicky A. M. *Hey, Whatsyourname* // *Papers from the Tenth Regional Meeting of the Chicago Linguistics Society*. 1974. Pp. 787–801.

МЕХАНИЗМЫ АДАПТАЦИИ ДЕТЕЙ МИГРАНТОВ В ШКОЛАХ МОСКВЫ И МОСКОВСКОЙ ОБЛАСТИ. ВОПРОС САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ШКОЛЬНИКОВ, ДАЛЬНЕЙШИЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ АМБИЦИИ

В настоящее время Москва является важным центром притяжения мигрантов, преимущественно из стран СНГ. Включение мигрантов в жизнь принимающего сообщества предполагает наличие на государственном и региональном уровне программ для их адаптации. Однако на данный момент подобные программы выработаны слабо. Начиная с 2010-х годов в России постепенно увеличивается количество мигрантов так называемого «второго поколения». К данной категории мы относим детей, переехавших вместе с родителями, или тех, кто родился у родителей мигрантов уже на территории РФ.

Для мигрантов в целом и для иноэтничных детей в частности проблема адаптации в школе, в новом коллективе – важная практика по включению в жизнь в новой стране с новой культурой. Текущая ситуация свидетельствует о том, что школа для детей мигрантов становится важным испытанием и не всегда является инструментом, способным облегчить процесс адаптации. Школьникам приходится сталкиваться с новыми социальными и культурными нормами, отличными от тех, которые они видят в своей семье.

Отсутствие программ, направленных на адаптацию детей мигрантов, приводит к тому, что часто только индивидуальная инициатива учителя может способствовать интеграции детей мигрантов [Александров 2012]. В то же время исследования показывают, что на успешную адаптацию ребенка в школе влияет в том числе и отношение учителя [Portes 1995]: его готовность принимать культурные особенности ученика, проводить дополнительные занятия с ним, а также помогать в установлении им отношений в классе.

Сегодня в России распространен стереотип о том, что дети мигрантов зачастую не только не владеют русским языком на достаточном для освоения программы уровне, но и не способны к его изучению в сжатые сроки [Доронина, Зайончковская, Полетаев, Флоринская 2014]. Кроме того, на данный момент существует устойчивое мнение о наличии обязательной корреляции между средним уровнем материального достатка родителей и количеством детей мигрантов в школе: чем больше состоятельных родителей, тем меньше детей мигрантов [Portes 1995]. Высокая концентрация детей из малообеспеченных и неблагополучных семей и детей мигрантов приводит к формальному приравниванию ребенка из семьи мигранта к статусу неблагополучного. Этнический статус ребенка зачастую становится доминирующим фактором для определения его положения в обществе [Portes, Zhou, 1993].

Исследования, проведенные в данной области, также подчеркивают наличие проблем, решение которых способствовало бы успешному включению детей мигрантов в образовательную среду [Доронина, Зайончковская, Полетаев, Флоринская 2014]. Среди них низкий уровень владения русским языком некоторых детей, приехавших в основном из стран Средней Азии, и фактическое отсутствие возможности дополнительного обучения русскому языку как иностранному в школе во время первого года обучения; конфликтные ситуации, вызванные спецификой разных культурных и социальных кодов; отсутствие материальных поощрений для учителей, преподающих в классах с высокой концентрацией мигрантов. [Доронина, Зайончковская, Полетаев, Флоринская 2014]. Однако некоторые из указанных тезисов скорее являются предположениями, чем результатами реальных исследований. Одной из наших задач является подтверждение или опровержение данных тезисов, например, действительно ли проблема владения русским языком является столь острой.

Ряд исследователей уже провели анализ существующих в мире стратегий, направленных на включение детей мигрантов в школы [Солдатова, 2015]. Однако сравнение с российской действительностью показало, что все практики, попытка введения которых осуществлялась на территории РФ, не привели к ожидаемым результатам. Среди возможных мер было введение этнологии как обязательного учебного предмета, обязательное прохождение учителями курсов повышения квалификации для работы с иноэтничными детьми и т. д.

Также мы хотим проверить, действительно ли в школах Москвы осуществляется сегрегация иноэтничных детей. Есть мнение, что в школах, где обучается много детей мигрантов, формируются отдельные классы, зачастую дети в них бывают изолированы от других обучающихся. Подобная изолированность может быть инициативой со стороны родителей, поддержанной администрацией учебного заведения.

На сегодняшний день, несмотря на очевидное количество заметных проблем, данный вопрос фактически остается нерешенным и неразработанным. На уровне теоретических исследований это во многом связано с закрытым характером многих данных и сложностью доступа к ним.

Первоочередной задачей в рамках данного исследования было выявление школ, в которых обучаются дети из социально неблагополучных слоев общества, а также выявление школ с высокой концентрацией мигрантов. Эти задачи осложнились рядом факторов: так, информация о том – какое количество детей мигрантов учится в школе является закрытой, официальной статистики на данный момент не существует. По разным оценкам, общее количество детей мигрантов, обучающихся в московских школах колеблется от 20 до 70 тысяч (<http://lenta.ru/articles/2013/10/28/children>).

Так как мы предполагаем, что замечание о наличии корреляции между социальным статусом учеников и количеством мигрантов является справедливым, то нами были выбраны школы, где обучаются дети преимущественно из социально незащищенных слоев. Наличие подобных школ, например, на территории Франции обозначено: там существует специальное деление образовательных учреждений по социальному статусу

обучающихся. В ситуации США подсказкой для определения наличия представителей социально незащищенных слоев общества может выступать количество бесплатных завтраков, выделяемых на школу: данная информация обычно существует в открытом доступе. В России же информация о престижности школы, социальном составе обучающихся обычно закреплена только на неформальном уровне. Для того, чтобы определить выборку, мы использовали рейтинг школ Москвы, составленный департаментом образования города Москвы. Были выбраны школы, находящиеся внизу рейтинга и располагающиеся в удаленных друг от друга регионах Москвы и ближайшего Подмосковья. Основными респондентами данного исследования были выбраны учителя, логопеды, школьные психологи и члены административного состава, так как именно они находятся в наиболее тесном контакте с детьми и могут помочь создать наиболее полную картину. Существенным ограничением в данном исследовании является запрет на работу с лицами, не достигшими 16-летия, что ограничивает работу.

Специфика распределения мигрантов на территории Москвы не предполагает наличия отдельных обособленных, так называемых «мигрантских», районов или гетто. «В отличие от европейских городов, в Москве – городе советской застройки, которая предполагала типовое жилье и социальное смешение, – на данный момент трудно выделить районы, которые бы обладали характеристиками, называемыми авторами при их описании «гетто»» [Деминцева, Пешкова, 2014]. Данный тезис объясняет сложность выборки, необходимой для проведения подобного исследования.

Целью данного исследования является не только попытка описания текущей ситуации, но более рефлексивный подход к определению места ребенка мигранта в образовательном процессе. На сегодняшний момент данная тема является мало разработанной в российском академическом поле. Крупные исследования в данной области проводились Д.А. Александровым на территории Санкт-Петербурга, однако они представляли собой по большей части количественный анализ существующей ситуации. Кроме того, в фокусе его работ находилась специфическая ситуация Санкт-Петербурга, которая, по нашим предположениям, будет отличаться от данных, полученных в Москве [Александров 2012]. В имеющихся исследованиях фактически отсутствуют сведения о том, как сами школьники определяют свое место – их образовательные амбиции, дальнейшие траектории. Мы же хотим не только описать существующую ситуацию, но и постараться определить основные мотивы для детей мигрантов в школе, ответить на вопрос, какие перспективы дальнейшего развития они сами для себя определяют.

Данное исследование проводится в рамках проекта, осуществляемого Институтом социальной политики НИУ ВШЭ «Возможности и проблемы социокультурной интеграции «второго поколения» мигрантов. Дети мигрантов в школе России».

Список литературы:

1. Александров Д. А. Положение детей мигрантов в Санкт-Петербурге. М.: Детский фонд ООН (ЮНИСЕФ), 2012.

2. Деминцева Е. Б., Пешкова В. М. Мигранты из Средней Азии в Москве // Демоскоп Weekly. 2014. № 597–598
3. Зайончковская Ж. А., Флоринская Ю. Ф., Доронина К. А., Полетаев Д. Мигранты глазами москвичей// Демоскоп Weekly. 2014. № 605–606
4. Солдатова А. Опыт этнологического изучения школьных систем в полиэтничных мегаполисах (подходы и практики обучения детей этнических меньшинств в Москве, Лондоне и Мехико). М.: Изд-во Моск. ун-та, 2014.
5. Туровский Д. Мы нелегалы, дети рабочих // Сайт Lenta.ru 28 октября 2013 (<https://lenta.ru/articles/2013/10/28/children>) Просмотрено: 30.11.2016
6. Portes A. Children of immigrants: Segmented assimilation and its determinants / In *The economic sociology of immigration: Essays on networks, ethnicity, and entrepreneurship*, ed. A. Portes. New York: Russell Sage Foundation. 1995. P. 248–80.
7. Portes A., Zhou M. The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants // *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 1993. Vol. 530. P. 74–96.

СИМВОЛИКА ЛОКАЛЬНЫХ ГОРОДСКИХ ПОМИНАЛЬНЫХ ОБЪЕКТОВ: СЛУЧАЙ МОСКОВСКИХ КЕНОТАФОВ

Данная работа посвящена практикам публичной мемориализации отдельных людей в контексте городской среды. Подобное маркирование частной смерти отличается от уже известных способов мемориализации – спонтанных мемориалов и придорожных кенотафов, которым научная мысль уделила чуть больше внимания. Подобного рода поминальные знаки носят название *кенотаф*. Они являются своего рода символической могилой человека и предоставляют альтернативное место памяти. В наш фокус рассмотрения попадут реже встречающиеся формы: это локальные кенотафы, образующиеся вблизи места проживания погибшего, что способствует его поддержанию местным сообществом. Гипотеза заключается в том, что в области похоронно-поминальных обрядов возможно выделить иной тип кенотафов, отличный от спонтанных мемориалов и придорожных кенотафов, но обладающие схожей символической структурой.

В зарубежной академической сфере мемориализация является сравнительно хорошо изучаемой и документируемой темой исследований этнографии, культурной географии, социологии и *death studies*. Внимание уделяется различным сторонам явления: феноменологическим интуициям фатальности места смерти; влиянию политических, религиозных, культурных структур на производство мемориального пространства; способам выражения скорби; связи культуры постмодерна и артикуляции смерти, и прочее. В исследовательском поле выделяется три четко закрепленных формы материального выражения памяти: спонтанные мемориалы, придорожные кенотафы и нестандартные городские кенотафы.

С опорой на сильную программу культурсоциологии предстоит показать отличие предполагаемой нами формы мемориализации от остальных, прибегая к методам визуального анализа для вычленения поддерживающих структурирующих кодов.

Под кенотафом мы будем понимать мемориальный объект, возникающий на месте случайной смерти, формирующийся из культурно закрепленных символов траура и скорби, носящий сакральный статус, предоставляющий пространство для осуществления ритуалов поминовения, располагающийся в публичной сфере и обладающий определенной степенью перформативности. Изменение каждого из этих параметров позволяет выделять различные формы мемориализации. Способ, каким осуществляется мемориализация, – это определенная риторика, то есть культурная структура. Сакральные символы, поддерживающие эту конфигурацию, являются культурно закрепленным способом обозначения смерти. Можно предположить, что существуют более универсальные символы, легитимирующее то или иное проявление. Таким

универсальным символом случившейся трагедии могут являться цветы. Их «сильному» значению способствует прочная культурная отсылка к кладбищу как регламентированному мемориальному пространству. В качестве других «сильных» сакральных символов можно выделить предметы, напрямую отсылающие к религиозным культам. Силу им придает своего рода официальная сакральность за счет референции к религии как несомненной области сакральных смыслов. Соотношение сильных и слабых символов формирует небольшое сакральное пространство, в котором располагается кенотаф, внутри профанного повседневного пространства города.

Предполагаемая в данной работе форма кенотафа (назовем ее условно *частный кенотаф*) обладает следующей вариацией характеристик. Территориальное расположение базируется в непосредственной близости от места проживания погибшего (что может совпадать с местом гибели). Поддержание кенотафа также осуществляется локальным сообществом. Спонтанный мемориал непосредственно приглашает к участию, тогда как частные кенотафы только предполагают такую возможность. Такие кенотафы состояются из неустойчивых элементов, их перформативность состоит в факте артикуляции смерти, и они аполитичны. Частный кенотаф являет собой нечистое сакральное (скверное). Причина кроется в символике, используемой в кенотафе.

Описываемая выше форма является редким и труднодоступным явлением. Одним из первичных затруднений в сборе полевого материала заключалось в самом поиске кенотафов. Вторая трудность состоит в попытке экспликации вложенных в создание кенотафа смыслов. В нашем случае основным методом также станет фотофиксация и последующий визуальный анализ полученных изображений, чтобы показать существование определенной формы мемориализации.

Нами было зафиксировано два подходящих случая. Первый кенотаф расположен в районе метро «Октябрьское поле» около дома погибшей в конце февраля девочки. В этом случае изначально образовалось два мемориала. Первым мемориальным местом стало пространство около метро «Октябрьское поле». Вторым местом, которому делегировались мемориальные функции, стала скамейка около подъезда дома, где проживала девочка. Уже на этапе спонтанной мемориализации происходит постепенное разделение форм мемориалов, связанное с приписываемыми каждому месту смыслами. Мемориал у метро является классическим примером спонтанного мемориала. Мемориал у дома был вызван менее сильными содержаниями, поскольку место его возникновения не было местом смерти (которое изначально содержит в себе сакральные энергии), а носило лишь опосредованную связь с трагедией. Примечательно, что именно из мемориала на скамейке впоследствии образовался частный кенотаф, полностью изменивший свою форму и структуру.

Второй кенотаф располагается на Рублевском шоссе на месте смерти мальчика, выпавшего в конце марта из окна дома. В этом случае не было образовано спонтанного мемориала – кенотаф изначально создавался как форма частной мемориализации. Этот объект получилось уловить в относительной динамике (несколько фиксаций с появления

до исчезновения мемориала), что позволяет проследить его структурное изменение вплоть до полного исчезновения.

Проведенное исследование позволяет говорить о наличии еще одного способа мемориализации в сфере поминально-похоронных практик современной России, помимо спонтанных и придорожных мемориалов. Большую роль в определении типа кенотафа играет его внешнее оформление. Визуальное может предоставить широкий потенциал для интерпретативного описания, позволяя вычленять первичные смыслы, лежащие в основе действий людей, участвующих как в конструкции и поддержании кенотафа, так и в его деконструкции. Не менее важна символика, которой атрибутируется священный мемориальный статус. Амбивалентность модуса вещей, формирующих кенотаф, возможность их осмысления в двух смысловых категориях не позволяет обрести городским кенотафам устойчивую форму и закреплять определенные материальные носители скорби и траура. Можно говорить о наличии особой риторики смерти, проявляемой в феномене мемориализации. Однако символическая неопределенность элементов кенотафа наводит на размышления об отсутствии универсального способа говорить о смерти и выражать скорбь. Культурные коды сталкиваются, порождая неоднородные описания и пытаясь выработать нужный нарратив. Попытки поиска языка выражения скорби приводят к возникновению новых форм мемориализации и памятных мест, одну из которых нам удалось зафиксировать. Дальнейшая работа с феноменом кенотафизации требует подробной и детальной фиксации появляющихся городских мемориальных объектов, расшифровке визуальных составляющих и экспликации смыслов, полагаемых людьми при создании кенотафа.

Список литературы:

1. Александер Дж. Аналитические дебаты: понимание относительной автономии культуры // Социологическое обозрение. 2007. Т. 6. № 1. С. 17–37.
2. Александер Дж. Смыслы социальной жизни: культурсоциология. Москва: Изд. консалтинговая группа «Праксис», 2013.
3. Александер Дж., Смит Ф. Сильная программа в культурсоциологии // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 2. С. 11–30.
4. Гирц К. Интерпретация культур. Москва: РОССПЭН, 2004.
5. Куракин Д. Ю. Ускользящее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. 2011. Т.10. № 3. С. 41–70.
6. Лурье В. Ф. Эстетика памяти смерти. О неофициальных памятниках Санкт-Петербурга // 60 Parallel №1(36). 2010. С. 66–71.
7. Соколова А. Д., Юдкина А. Б. Памятные знаки на местах автомобильных аварий // Этнографическое обозрение. 2012. № 2. С. 150–164.

8. Тенбрук Ф. Репрезентативная культура // Социологическое обозрение. 2013. , Т. 12. № 3. С. 93–120.
9. Petersson A. The Production of a Memorial Place: Materialising Expressions of Grief // *Deathscapes: spaces for death, dying, mourning and remembrance*. Ashgate, 2010. Pp. 141–159.
10. Santino J. Performative Commemoratives, the Personal, and the Public: Spontaneous Shrines, Emergent Ritual, and the Field of Folklore // *The Journal of American Folklore*. 2004. Vol. 117. No. 466. Pp. 363–372.
11. Santino J. Spontaneous shrines, memorialization, and the public rituals // *Ritsumeikan University Institute for Research in Humanities Bulletin*, 2010. Pp. 51–65.

ВАРИАТИВНОСТЬ МИССИОНЕРСКИХ ПРАКТИК ПРОТЕСТАНТОВ СРЕДИ МОЛОДЕЖИ (НА ПРИМЕРЕ БАПТИСТОВ САХАЛИНА)

Одной из основополагающих особенностей развития общественной жизни в постсоветской России стало возрождение религиозного сознания населения. Преобразования, происходившие после распада Советского Союза, способствовали оформлению новых перспектив в работе религиозных объединений. В миссионерскую деятельность включилась не только Русская православная церковь (далее РПЦ), но и другие деноминации. Высокой активностью в новых условиях отличались протестанты.

Миссионеры-одиночки и экспедиционные группы с миссией направлялись в регионы России для проповеди, помогали местному населению и создавали новые общины. Активная миссионерская работа протестантских объединений помогла им занять определенную нишу в религиозном пространстве постсоветской России. Особенно ярко эту тенденцию можно проследить на примере Дальневосточного региона, в частности Сахалинской области. Особенность религиозного ландшафта Сахалина в том, что здесь слабо развита инфраструктура РПЦ, за время советской власти православные приходы были уничтожены. Своевременное проникновение протестантских миссионеров на остров и создание сети миссионерских организаций обеспечили успех протестантским общинам в постсоветский период [Лункин 2014: 137]⁴⁰.

Постоянный приток молодежи, – необходимое условие существования церкви, поэтому особое внимание в миссионерской деятельности протестантов уделяется молодому поколению. Исследовательский вопрос был сформулирован следующим образом: *каковы основные формы молодежных миссионерских практик, и чем обусловлена их вариативность?* Основой источниковой базы для исследования данного сюжета стали полевые материалы, собранные в ходе экспедиционной практики кафедры этнологии МГУ в Сахалинскую область в июле 2015 года (руководитель Д.А. Функ) и самостоятельной экспедиции в феврале-марте 2016 года.

Объектом исследования стали следующие церкви евангельских христиан-баптистов (далее – ЕХБ): «Возрождение» в г. Южно-Сахалинск, «Свет Евангелия» пгт. Ноглики, «Христа Спасителя» пгт. Тымовское. Для сбора полевого материала использовались методы включенного наблюдения и полуструктурированного интервью как типа индивидуального глубинного интервью. Получение необходимой информации осуществлялось на основе посещения богослужений (включенного наблюдения),

⁴⁰Следует учесть, что, например, баптистские общины на Сахалине появились в 1920-е годы и большую часть советского времени просуществовали нелегально. Тем не менее, в 1990-е годы они стали основой для возрождения баптизма на острове.

фотографирования, проведения бесед и интервью с пасторами церквей, членами молодежных служений и их лидерами.

«Омоложение» состава церквей – та задача, которую решают религиозные формирования страны, как протестанты, так и РПЦ. В 1990-х – начале 2000-х годов протестантские общины на Сахалине пополнились верующей молодежью. Во-первых, это были дети верующих родителей [Клюева, Поплавский, Бобров 2013: 245-246]. Для них оформились детское (до 10 лет), подростковое (10-15 лет) и молодежное (16-30 лет) служения. Во-вторых, те, кому требовалась помощь, в том числе материальная. В России самая активная проповедническая деятельность протестантских деноминаций велась в наиболее тяжелые в экономическом плане годы, когда могли быть задействованы материальные выгоды [Казьмина 2009: 253].

Формы проповеди для взрослых и детей различаются: *«Дело в методах. Мы устраиваем концерты молодежные, в общем, проводим время не как взрослые»* [ПМА]. Миссионерские практики, направленные на молодежь, чаще проводятся в игровой или развлекательной форме с использованием библейских сюжетов.

Одной из самых распространенных миссионерских практик являются христианские лагеря. На Сахалине их начали проводить благодаря опыту иностранных миссионеров. В середине 1990-х годов прошел первый христианский лагерь от церкви «Возрождение» в г. Южно-Сахалинск. Американские миссионеры оказывали материальную поддержку и разрабатывали программу лагеря [ПМА]. Потребность в организации лагеря была очевидна: в условиях 1990-х годов население страны переживало трудные экономические времена, досуг для детей и подростков, особенно в провинции, был ограничен [ПМА]. В 1996 году прошел первый христианский лагерь от церкви в пгт. Ноглики, в котором участвовали верующие из баптистской и пятидесятнической общин города Охи на севере Сахалина [ПМА]. Таким образом, христианские лагеря, как форма миссионерской практики, распространялись с юга на север острова. Проводимые протестантами христианские лагеря оказали влияние на деятельность РПЦ. Православные приходы на Сахалине, появившиеся позже баптистских, переняли опыт ведения миссионерской работы. Дети, посещающие православную церковь, также выезжают в христианские лагеря [ПМА], устраивают концерты.

Помимо христианских лагерей в церкви проходят площадки для детей и подростков. [ПМА]. В течение нескольких дней проводятся игры на библейские сюжеты, разбирается Библия: *«Мы хотим детям показать евангельские основы. Пытаемся донести до детей, например, сведения о Троице. Ставим три стула, вызываем троих детей и говорим: «Вот ты – Отец, вот ты – Сын, ты – Дух Святой»* [ПМА].

Молодые баптисты проводят евангелизации в публичных местах; посещают детские дома, детей-инвалидов. В церкви «Возрождение» есть молодежная группа прославления, члены которой участвуют в городских концертах и фестивалях. В «Свете Евангелия» (пгт. Ноглики) официальной группы прославления нет. *«Просто не из кого делать. Когда выучим какую-то песню, мы ее поем. Поем, сценки показываем и стихи читаем. А так особо нет»* [ПМА]. Молодежь не выходит на уровень поселка, хотя раньше по

праздникам, например, на Рождество, исполняли песни на улице. Попытки провести евангелизации в поселковом пространстве, на центральной площади, пресекаются со стороны местной администрации (в городском пространстве препятствий не возникает [ПМА]): *«Мы пытались в поселок выйти, просим площадь. А нам говорят: «Если вам разрешить, и цеговисты придут!». Нам они дают, но где-то далеко. На нашей земле, где наша церковь, ставим музыку»* [ПМА].



Илл. 1. Христианская площадка «Римская империя», церковь ЕХБ «Возрождение» г. Южно-Сахалинск, 2–6.01.2015 г. Фото предоставлено членами церкви ЕХБ «Возрождение».

Помимо молодежных евангелизаций, свои выступления в населенных пунктах Сахалина совершают миссионерские группы. Миссионеры организуют силовые шоу с целью пропаганды здорового образа жизни. Трюки «силовиков» сопровождаются проповедью: *«Чтобы лопнула грелка, нужно, чтобы были крепкие легкие. А крепкие легкие как получить? Не пачкать их, не курить, здоровый образ жизни»* [ПМА].

Разнообразное проведение досуга является частью евангелизационной работы. А.А. Бадмаев отмечает, что включенность в протестантское сообщество дает возможность самореализоваться молодому поколению в условиях однообразной размеренной жизни и отсутствия интересного досуга [Бадмаев 2006: 104-105].

Проводимые в церкви мероприятия направлены на то, чтобы молодежь имела возможность общаться с единомышленниками и приглашать друзей-неверующих, которым «нечем заняться» в поселках: *«На Новый год мы ночуем в церкви. Туда можно пригласить друзей, которые не знают про Бога. Мы же в игры играем, песни поем, им уже легче будет это воспринимать. Недавно у нас киноночь была. Правда, в поселке это немного странно звучит. Киноночь в церкви. Родители никого не отпустят. Мы звали, но*

пришли только сами» [ПМА]. Во-первых, взрослое население симпатизирует православию, родители хотят, чтобы их дети посещали православную церковь. Во-вторых, вследствие религиозных гонений в 1960-1970-е годы за баптистами закрепился образ сектантов, который сохраняется сейчас, разворачивается полемика о том, что они «заманивают» в свои церкви новых прихожан.

Молодежь из баптистских церквей активно использует личные свидетельства в общении с неверующими друзьями как форму миссионерской практики: *«А как человек неверующий узнает, что есть Бог, который его любит и каждый день находится рядом. Можно на улице брошюру дать. Но многие не прочитают. А вот личное общение, личный пример он на будущее запомнит» [ПМА]. По словам самих информантов, «любые средства в рамках разумного хороши» для привлечения новых членов в церковь, поэтому используется любая возможность. Например, можно рассказать об общине на классном часу в форме презентации о праздновании Пасхи. В этом примере отчетливо видится стремление сформировать положительный образ общины баптистов, указать на схожесть с праздниками православного календаря.*

Вариативность миссионерской деятельности протестантских церквей среди молодежи обусловлена необходимостью «омоложения» состава церквей, привлечения новых людей. Миссионерские практики должны быть интересными молодому поколению, с этим условием баптисты Сахалина справляются благодаря внедрению опыта иностранных миссионеров, которые помогают местным церквям. Несмотря на направленность миссионерских практик на неверующую молодежь, для нее участие в каких-либо мероприятиях протестантских церквей становится условием для проведения занимательного досуга, особенно в условиях малонаселенных поселков. Поэтому деятельность протестантов нацелена не только на проведение развлекательных занятий для молодежи, но и на стремление показать, как живут верующие христиане, путем личных свидетельств.

Список литературы:

1. Бадмаев А. А. Протестантизм и народы Южной Сибири: история и современность. Новосибирск, 2006.
2. Казьмина О. Е. Русская православная церковь и новая религиозная ситуация в России. М., 2009.
3. Ключева В. П., Поплавский Р. О., Бобров И. В. Пятидесятники в Югре (на примере общин РО ЦХВЕ ХМАО). СПб: РХГА, 2013.
4. Лункин Р. Н. Российский протестантизм: евангельские христиане как новый социальный феномен // Современная Европа. 2014. №3.

СИМВОЛИКА ДЕРЕВЬЕВ В РАССКАЗАХ О ВЕЩИХ СНОВИДЕНИЯХ

Образ дерева занимает важное место в фольклоре восточных славян. Семантика дерева изучалась исследователями прежде всего на материалах обрядности: использование ритуального дерева (веток; предметов, сделанных из дерева) в свадебных, похоронных, календарных обрядах, народной магии и т. д. [Агапкина 2012]. Среди других источников реконструкции мифологического образа дерева можно назвать лирические песни, баллады, сказки, легенды, предания, мифологические рассказы, связанную с деревьями фразеологию [там же]. На мой взгляд, нарративы о вещих сновидениях могут быть не менее ценным материалом при изучении данного вопроса, оставаясь в этом отношении практически неисследованными. В докладе рассматривается интерпретация образа дерева в рассказах о вещих⁴¹ снах, записанных мною в Полтавской области (г. Миргород, с. Любивщина, с. Зубовка, 2012-2016 гг.).

Несмотря на то, что деревья могут появляться в сновидениях довольно часто (поскольку они окружают человека в повседневной жизни), далеко не каждое увиденное во сне дерево получает какое-либо толкование, в отличие от более специфических образов, как, например, монеты, рыба, кольцо и т. д. Как правило, сновидец обращает внимание на дерево, находящееся в необычном состоянии: поврежденное, цветущее, плодоносящее. В зависимости от этих особенностей интерпретация образа дерева сводится к одной из трех концепций, которые мы рассмотрим ниже.

1. Дерево – символ человека

Данная метафора основана на культурном представлении о дереве как о двойнике человека, с которым связано верование, что гибель дерева влечет за собой смерть человека [Агапкина 1999: 62-63; Толстой 1994: 37]. В нарративах о вещих снах эта модель актуализируется, если приснившееся дерево было срубленным (сгоревшим, засохшим и т. д.), что предсказывает чью-то смерть⁴².

Инф.: В мэнэ, например, есть знакоми там одни (булы: вжэ нэма йих обох), муж и жена. У них пэрэд домиком йихним <...> вырис дуб. И я до них прыхожу и всэ обмынаю ж його. <...> А потом сныться мэни сон, шо я прыйшла до них, глянула: нэма того дуба. И кажу ж на роботы, хто там знав ту жєницину. Кажу: «Вы знаэтэ, отак и отак, у Дэрдычыыхы, – кажу, – хтось дуб спыляв». А воны кажуть, шо умэр дядя Митя. Мэни снывся сон, а в них збулось <...>.

Соб.: А дуб стилили или его просто не было?

41 Символически истолкованных, расцениваемых как сбывшиеся.

42 Более редкие сюжеты, когда образ маленького деревца (ростка) символизирует рождение ребенка, были зафиксированы И. А. Разумовой [Разумова 2002: 298].

Инф.: Нет, просто кто-то его убрал. Спеленное дерево.

Соб.: То есть там пенек был во сне?

Инф.: Ну, пенька я не видела, а просто удивилась, что его нет. И там никаких ни веток, ничего не было. Я говорю: «Ой, что же это такое?». Все время выходишь и на него наталкиваешься, говорю: «Где же он?». <...> И вот, когда [дуба] не стало, и хозяина не стало (Ксенз Нина Ильинична, 1948 г. р., г. Миргород, средне-спец. образ., зап. в г. Миргород, 2013 г.) [ПМА].



Илл. 1. Фотографии сделаны в доме А. А. Иващенко, г. Миргород, 2015 г. [ПМА]⁴³.

Стоит заметить некоторую парадоксальность рассказа: респондентка не видела, чтобы дерево рубили, чтобы оно засохло или было еще как-то повреждено – она вообще не видела во сне дуба (*глянула: нема того дуба*), то есть толкование сна определяет отсутствующий в нем образ. Интерпретацию исчезнувшего во сне дуба нельзя понять без описания этого дерева в реальности. Дуб растет перед домом соседней рассказчицы, что соотносится с толкованиями «сонника»: «видеть поваленное возле хаты дерево – к смерти кого-либо из живущих в ней» [Толстой 1994, 33-37]. Параллель «дуб – хозяин дома» также неслучайна и связана с мужской символикой этого дерева [Толстой 1994, 37; Агапкина 1999: 62-63].

Рассказчица уже в самом сновидении заметила отсутствие дуба, спросила: «Где же он?», что сделало его исчезновение сюжетообразующим мотивом рассказа. Отсутствие дерева во сне (*пенька я не видела; ни веток, ничего не было*) трактуется сновидицей как результат чьих-то действий (*хтось дуб спыляв*), то есть нарратив о сновидческом опыте конструируется с помощью логики причинно-следственных связей (если дуба нет – значит, его спилили). Такое осмысление сближает сюжет сна с формулами «устного сонника», описывающими значение спеленного дерева, при этом реальный «механизм»

⁴³Здесь и далее: ПМА – полевые материалы автора.

толкования (интерпретация метаморфозы, произошедшей во дворе знакомых сновидицы) остается затемненным.

2. Дерево – символ рода

Другая модель интерпретации образа дерева – понимание его как символа рода, связана с образом родословного древа и традицией описания родства с помощью растительного кода (ветвь, плод, семя). Эта метафора имеет место, когда сновидец замечает неравномерность в цветении, плодоношении или засыхании дерева (например, одна ветка засохла, а другая цветет), что интерпретируется как предсказание рождения, смерти или выздоровления членов семьи.

Инф.: У мэнэ дядько ридный, батькив брат е, жывэ там, на другой стороны сэла. И сныться, шо яблуня цвитэ, така гарна, а плив такый (два яблука) достыглый и вэлыкый. Я кажу: «Тю! Ну шо цэ яблуня цвитэ, а два яблука... Колы воны впили так выросты?». <...> Колы пройшло декилька, можэ и мисяцив, два, можэ и тры пройшло, як оцэ мэни снылося, – мий дядько помырае. Умэр дядько, а в скорости жинка його за ным. <...>

Соб.: Это было их дерево?

Инф.: Йихне дэрэво. И в йихнему двори, дэ воны жылы. <...> А я тоди там жинци розказую, одна в нас вона ворожыла, така. Я кажу: «Вы знаетэ шо, я тоди нэ звэрнула увагу, мэни, кажу, такый сон красывый прыснывся, – кажу, – яблуня у них дуже цвила, а два плоды – таки, всэ». Вона кажэ: «Ну, правильно, цэ цвитуца жизнь продолжается, а два достыгло – вжэ всэ, кончылась йихня жизнь» (Купка Светлана Ивановна, 1959 г. р., с. Зубовка (Миргородский р-н, Полтавская обл.), высш. образ., зап. в с. Зубовка, 2015 г.) [ПМА].

В данном сюжете рассказчица видит во сне яблоню, растущую во дворе у ее родственников. На первый взгляд, кажется, что толкование приснившегося образа должно быть благоприятным, ведь дерево не сломано, не засохло и не исчезло (как в предыдущем рассказе), а наоборот – цветет и плодоносит. Но противоестественность увиденного (на яблоне одновременно растут и цветы, и уже созревшие плоды), на которую обращает внимание сновидица, сводит понимание этого образа к рассмотренному выше паттерну. Дерево символизирует род: «семейное древо» или даже шире – весь род человеческий⁴⁴. Цветы на яблоне олицетворяют тех, кто молод (или младших членов семьи), а два спелых яблока, которые вот-вот сорвутся – подходящую к завершению жизнь двоих людей: дяди сновидицы и его жены (см. выражение *поспелый*, которым характеризуют старика [Толстая 2004: 689])⁴⁵.

44 См. загадку: «Стоит древо среди самого белого света. На этом древе сидит ворон, яблоки щипает и в яму бросает. Но яма не наполняется, и яблоки не убывают», где дерево – мир, яблоки – люди, ворон – смерть [Денисова 2012, 48].

45 В данном контексте стоит также сказать о негативной оценке природных аномалий, в частности, внеурочное цветение деревьев понимается в традиционной культуре как предвесье смерти [Агапкина 2014: 42-43], что может проецироваться и на сновидческие образы.

3. Дерево – символ любви

Поскольку цветение ассоциируется с молодостью и любовными отношениями, сны о цветущих деревьях могут предвещать свадьбу [Гура 2012: 685; Разумова 2002: 293-294].

Снылося мэни <...> шо (там того дэрэва ще и прыблызно нэ було, я на тому двори нэ жыла) я иду отак по вульци, и йихний двир [двор соседа] выдно: хата, чудова вишня цвита. Шо вы думаетэ? Я выйшла туды замиж, посадыла там чэрэшню, и вона цвила (Едчик Валентина Станиславовна, 1960 г. р., г. Миргород, Полтавская обл., средне-спец. образ., зап. в г. Миргород, 2015 г.) [ПМА].

В данном рассказе снова толкуется метаморфоза реального пространства, только, в отличие от предыдущих сюжетов, дерево не исчезает или меняется, а возникает там, где его нет (*там того дэрэва ще и прыблызно нэ було*). Появление цветущей вишни в конкретном дворе указывает на место, где живет будущий жених сновидицы. Интересно, что сон имеет не только метафорическое, но и буквальное значение: переселившись к мужу, рассказчица посадила в том самом месте черешню, которая через четыре года обильно зацвела, как и приснившееся дерево (т. е. увиденную во сне вишню также можно соотнести с реальным деревом).

Рассмотрев нарративы, содержащие образ дерева, мы можем заключить, что в большинстве случаев интерпретируются сны о необычном состоянии конкретных, существующих в действительности, деревьев. Поскольку деревья неразрывно связаны с тем местом, где они растут, увиденное дерево чаще всего рассматривается не само по себе, а как часть территории, принадлежащей определенным людям (дуб, растущий возле дома соседей; яблоня родственников рассказчицы; цветущая вишня, появившаяся во дворе будущего мужа сновидицы). Если не брать во внимание достаточно большую группу нарративов о сновидениях, в которых человек оказывается в некоем абстрактном локусе, наполненном деревьями (лес, сад), в большинстве рассмотренных сюжетов толкуются трансформации реального пространства, где исчезают (засыхают, цветут, плодоносят, появляются новые) деревья.

Список литературы:

1. Агапкина Т. А. Дерево // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М.: Международные отношения, 1999. С. 60–67.
2. Агапкина Т. А. Деревья в традиционной культуре славян: проблема системного описания // Этнографическое обозрение. 2012. № 6. С. 29–43.
3. Агапкина Т. А. Концепт цветения в традиционной культуре славян // Славяноведение. 2014. № 6. С. 35–46.
4. Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной традиции. М., 2012.
5. Денисова И.М. «Ступай к этому дереву лазоревому, влезь на него...» (к вопросу об образе дерева в русских сказках) // Этнографическое обозрение. 2012. № 6. С. 43–59.

6. Разумова И. А. Ониромантическая символика брака, рождения, смерти в современных устных рассказах // Сны и видения в народной культуре / Сост. О. Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2002. С. 290–309.
7. Толстой Н. И. Толкование снов: беглый взгляд с филологической и этнографической точек зрения // Наука в России. 1994. № 3. С. 33–37.
8. Толстая С. М. «Человек живет, как трава растет»: вегетативная метафора человеческой жизни // Сокровенные смыслы: Слово. Текст. Культура. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 685–693.

ФОЛЬКЛОРИЗМ В БЕЛАРУСИ XXI ВЕКА

Исследователи определяют термин «фольклоризм» по-разному, я на основании работ Кирилла Васильевича Чистова сформировала рабочую версию как «переосмысление архаичной традиции с хронологической, культурной, или социальной дистанции, которое актуализирует элементы традиционной культуры в современном нетрадиционном (модернизированном) обществе» [Чистов 2005, с. 130, 131].

В современной Беларуси можно выделить несколько направлений фольклоризма, которые я условно назвала:

- 1) Постсоветско-государственное;
- 2) Этнографическо-реконструкторское;
- 3) Неоязыческое;
- 4) Маскультурно-коммерческое.

Представители каждого направления могут действовать одновременно и в других, но каждый актер, как правило, имеет свое основное направление.

1. Постсоветско-государственное направление

Наиболее многочисленными актерами усвоения, использования и распространения фольклора в современной Беларуси являются государственные учреждения культуры. В их деятельности прослеживается влияние советской культурной политики 2-й половины XX века. До сих пор чаще увидишь обряд, «срежиссированный» по стандартному сценарию, взятому из методического пособия, стилизованный кричащий костюм, услышишь песни, взятые из репертуарных сборников, чем встретишь культработника, который пытается собирать фольклор и работать на местном материале.

Есть приятные исключения: например, выступление исполнительниц аутентичного фольклора Надежды Швед и Евы Баран на открытии общегосударственного Дня белорусской письменности в Рогачёве в 2016 г. [Свабоднае 2016, с. 2]. Они выступали в одежде, которая репрезентирует поздний вариант местного народного костюма, а *capella*. После выступления «Бурановских бабушек» из России на международном конкурсе «Евровидение» в 2012 г. сравнение с ними белорусских народных исполнительниц стало частью массовой культуры, что демонстрирует и рогачевская районная газета с заголовком «Рогачевский ответ «Бурановским бабушкам».

2. Этнографически-реконструкторское направление фольклоризма

Оно представлено несколькими общественными организациями, которые ориентируются на аутентичные образцы во всех сферах (песни, танцы, костюм, другие ремесла) и стремятся как можно точнее их воспроизвести. Участников движения можно отнести к «этнографической субкультуре», представители которой достаточно открыты, проводят массовые праздники, летние школы, мастер-классы, вечеринки народных танцев.

3. Неязыческое направление фольклоризма

Данное направление представлено наиболее закрытыми группами, которые делают попытки создать актуальную религиозно-философскую систему с привлечением сведений этнографии. Эти группы разнятся по степени связи с локальными народными традициями. Движения, которые используют внешнюю псевдоязыческую атрибутику и терминологию, новосозданную современную идеологию (анастасиевцы, славяне-инглинги, родноверы), распространились в Беларуси под влиянием России. Тем не менее, их представители иногда используют и белорусский фольклорный материал. Встречаются попытки не «реконструировать» обряд или песню (берется конкретный локальный вариант с этнографическим паспортом), а «прожить». Такие группы ориентируются на литовскую «Ромуву» и латышское неязыческое движение. Идеология строится с использованием академического дискурса, представленного журналами «Крыўя», Druvis и Сівер.

4. Маскультурно-коммерческое направление

На этом направлении я хотела бы остановиться подробнее. Резонанс за пределами «этнографической субкультуры» меют, пожалуй, только занятия по традиционному пению и изготовлению кукол-оберегов. Вероятно, влияет популярность «школ природного голоса» в России, эзотерика в ее маскультурном варианте. Бывают попытки использовать традиционную культуру в психотерапевтических группах.

Коммерциализация традиционной культуры происходит также в сфере народного целительства. Исследователь Владимир Ганчар выделяет потомственных шептух, затем так называемых «городских шаманов», которые используют эзотерическую атрибутику и иногда обращаются к сборникам народных заговоров, представляясь «славянскими целителями». Также встречаются целители, что находятся между двумя системами, например, Федора Конюхова из Могилевской области [Ганчар 2016]. Представление о направлении деятельности Федоры Конюховой может дать ее цитата: *«нашей воде, тому месту, где я живу, нет равных в мире. Именно отсюда идет светлая, божественная энергия, способная побеждать зло. А свою целительную силу я унаследовала с генами «чистых племен», которые очень давно населяли эту землю»* [7 дней 2015].

Активно коммерциализируется использование народных узоров на бытовых предметах. Началось это в 2014 г. с инициативы общественной организации АртСядзиба по изготовлению так называемых «вышимаек» (маек с принтами по мотивам белорусской народной вышивки), подхваченной другими производителями, принятой гламурной

молодежью и государством. Сейчас орнамент можно встретить где угодно. Можно сказать, что он стал частью белорусской массовой культуры.

Используя фольклор в музыке, исполнители и группы подвергают его разной степени стилизации. Неофолк-группы, которые пытаются исполнять песни так, как их исполняли носители традиций, скорее стоит отнести к этнографически-реконструкторскому направлению, как и попытки восстановить традицию игры на волынке, утраченную в 1970-е годы. Совмещая фолк с современной музыкой разных направлений, исполнители иногда оставляют основную мелодическую линию, но часто теряется и она.

Таким образом, в современном белорусском фольклоризме можно условно выделить постсоветско-государственное, этнографически-реконструкторское, маскультурно-коммерческое и неязыческое направления, которые взаимно влияют друг на друга.

Список литературы:

1. Ганчар В. Знахарство и народное целительство в Беларуси в конце XX – нач. XXI в.: проблема дефиниций. Выступление на Конгрессе исследователей Беларуси в Каунасе, 9 октября 2016 г.
2. Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция. М: ОГИ, 2005.

Список источников:

1. Баба Федора. Газета «7 дней», № 13 от 26.03.2015.
2. Рогачевский ответ «Бурановским бабушкам». Рогачевская районная газета «Свабоднае слова» от 22.09.2016 г.

ПРАКТИКИ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ СООБЩЕСТВ РОДИТЕЛЕЙ, ВОСПИТЫВАЮЩИХ ДЕТЕЙ С СИНДРОМОМ ДАУНА НА ПРИМЕРЕ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА И НОВОСИБИРСКА

В данном докладе будет представлена попытка анализа практик репрезентации, которые используются в сообществе семей, воспитывающих детей с синдромом Дауна. Для анализа будут привлекаться материалы, полученные в рамках полевой работы в двух городах: Санкт-Петербурге и Новосибирске.

В качестве теоретической рамки я буду опираться на теории социального конструирования инвалидности и методологии работы с визуальными источниками.

Данные для анализа получены методом включенного наблюдения в Санкт-Петербурге (в статусе волонтера ООИ «Даун Центр»), полевой работы в Новосибирске, с привлечением данных из проведенных интервью, а также посредством анализа социальных сетей, включая Instagram, «ВКонтакте» и местных форумов.

Среди прочих нарушений развития синдром Дауна занимает отдельное место, потому что он выделяется визуально узнаваемой стигмой. В отличие от тех нарушений развития, которые не могут быть мгновенно «прочитаны» окружающими, например аутизм, глухота или нарушения интеллектуального развития, синдром Дауна визуально заметен практически сразу. Поэтому стратегии избегания, призванные скрыть недостаток⁴⁶ в случае с синдромом Дауна делаются невозможными.

Родители детей с синдромом Дауна осмысливают визуальную стигму как нечто «особенное», сразу заметное и отличающееся, в беседах с родителями часто встречается выражение «нас же везде видно». В каком-либо общественном месте (детская площадка, детская комната и т.д.) дети с синдромом Дауна всегда более заметны и узнаваемы, тогда как другие нарушения развития, например расстройство аутистического спектра, может быть видно не мгновенно, а через наблюдение за поведением.

Ну, я вижу, что люди обращают внимание, безусловно. Но потом, когда начинают общаться, когда... Он может, там... ну, что-то поговорить... верней, видят, что он понимает обращенную речь... Что могут эти дети [Ж, родитель ребенка с синдромом Дауна, Санкт-Петербург].

Разумеется, это характерно и для других нарушений: визуальные особенности оказывают стигматизирующее влияние на восприятие детей на инвалидных колясках,

⁴⁶Если люди с нарушениями слуха могут научиться читать по губам или люди с речевыми дефектами могут избегать устной коммуникации. Теория стигматизации и стратегии избегания «узнавания» («passing») описаны в работе [Goffman 1963].

детей с видимыми внешними особенностями (отсутствие конечностей или невозможность ими пользоваться). Однако особенность визуального «узнавания» детей с синдромом Дауна, в том числе по мнению родителей, заключается в негативной коннотации и распространенной практике называния людей с синдромом «даунами».

Эта особенность визуальной стигмы с ее негативным спектром значений, отраженная в том числе в сетевых словарях, где синонимом к слову «даун» ставятся слова «дурак», «идиот», «имбецил»⁴⁷, является предметом родительских рефлексий.

Практики репрезентации сообществ родителей с детьми с синдромом Дауна

Родители детей с синдромом Дауна, как и родители детей с другими инвалидизирующими особенностями развития, в советское время были исключены из социальной жизни в городской культуре: их с трудом можно было устроить в детские сады, родителям предлагали отказаться от ребенка, не существовало возможностей трудоустройства.

С 90-х годов распространяются различные формы родительской кооперации, открываются благотворительные и общественные организации. Инициативные родители детей с синдромом Дауна в 2003 году⁴⁸ основали «Даун Центр», призванный объединить родительские усилия по реабилитации, адаптации и развитию детей.

Помимо реабилитации, родители детей организуют формы коллективного досуга в общественных местах города: участие в выставках-ярмарках с продажей товаров, сделанных руками родителей (мыло, вазы, кружева и другие изделия, сделанные собственными руками), посещение городских музеев и театров организованными группами. Это позволяет провести досуг взрослых и детей, дает возможность сообществу представить себя как сложившуюся группу, «пусть видят, мы не стесняемся» (фраза собеседницы во время массовой прогулки после экскурсии на корабле по Неве).

Различные формы коллективных практик являются набором родительских стратегий репрезентации сообщества, которые предпринимаются акторами (в данном случае – родителями детей с синдромом Дауна) с целью интеграции в сообщество «большинства» и представляют собой попытки преодоления социального исключения. «Политика репрезентаций, осуществляемая самими инвалидами, – это интервенция в сложившийся социальный порядок с целью изменить стереотипные и стигматизирующие представления» [Романов, Ярская-Смирнова 2006 -12].

В случае с детьми с ментальными нарушениями практики репрезентаций определяются не самими инвалидами, а их родителями, которые имеют свои собственные представления о том, какие виды коллективной деятельности будут полезными и значимыми.

47/Словарь синонимов ASIS. В.Н. Тришин. 2013.

48 Это официальная дата регистрации, фактически же сообщество начало складываться годами ранее, по разным сообщениям разных родителей примерно с конца 1990-х.

Совместная деятельность родителей с целью включения себя и детей в общественное поле является выходом за пределы изоляции, причем не только инициированной «большинством», но и выходом из самоизоляции. По психологическим и социальными причинам ряд родителей, воспитывающих детей с синдромом Дауна, испытывают сложный комплекс психологических особенностей, связанных с травмированностью ситуацией рождения «особого» ребенка и с психологическим неприятием диагноза, который накладывается на ожидание негативного отношения со стороны общества, поэтому иногда семьи по собственному решению ведут закрытый образ жизни.

Родительские сообщества помогают преодолеть изолированность и включиться в новый для себя круг общения взамен утраченного после рождения ребенка. Родители-активисты стараются привлекать закрытые семьи для общения и выхода из изоляции. В родительских сообществах несколько активных родителей могут обеспечивать правовую поддержку, организацию коллективных мероприятий, поиск компетентных специалистов для консультаций.

Одной из практик репрезентации сообщества в Санкт-Петербурге и Новосибирске являются выставки. Данные выставки можно условно разделить на выставки фотографий самих детей и выставки фотографий, сделанных самими детьми или фотографии их художественных работ.

В Новосибирске выставку фотографий семей, воспитывающих детей с синдромом Дауна, организовала мать ребенка, занимающая активную позицию и участвующая в общественной деятельности. Выставка фотографий была подготовлена на качественном уровне: были привлечены профессиональные фотографы и визажисты, арендованы красиво декорированные студии. Выставка проводилась в торговом комплексе «Мега» с очень высокой посещаемостью. Это удалось благодаря личным контактам организатора, ее знакомая работала в отделе маркетинга, и после предоставления плана выставки и обещаний сделать качественные фотографии мероприятие согласовали. По отзывам организатора выставки, общественность восприняла выставку «очень позитивно и доброжелательно».

Помимо «внешней» репрезентации сообщества, целью которой было заявить о себе и показать, что дети с синдромом Дауна так же растут в семье, хорошо выглядят, модно одеты и красиво причесаны, имеют здоровых сиблингов и родителей, кооперационные родительские инициативы оказывают влияние на само сообщество, улучшая внутреннюю коммуникацию, способствуя объединению родителей.

В Новосибирске некоторые родители детей с синдромом Дауна, увидев на выставке фотографии счастливых семей, обратились к организатору с целью познакомиться с другими родителями. То есть функции публичных мероприятий гораздо шире, чем только попытка дестигматизации: это и привлечение новых членов в круг общения, и продвижение идей преодоления изоляции вовне и внутри сообщества.

Сейчас, помимо официальной общественной организации «Даун Синдром», в Новосибирске существуют неформальные группы родителей (преимущественно мам), осуществляющих коммуникацию посредством создания группы в приложении WhatsApp.

В разных городах коммуникация осуществляется путем использования разных способов (фактически использоваться могут все, но преобладающий способ чаще всего один). В Новосибирске основная коммуникация между родителями происходит в WhatsApp, в Петербурге это закрытые сообщества в «ВКонтакте» и открытая тема на форуме Littleone, жители Москвы более ориентированы на Facebook.

В Петербурге общественная организация «Даун Центр» также проводила выставки фотографий, сделанных детьми с данным синдромом, фотографии сопровождалась кратким текстом про автора: сколько ему лет, что он любит. Выставка проводилась в гораздо менее проходном месте – в Университете технологии и дизайна. Организаторы стремились показать «альтернативно одаренных» людей, имеющих особый взгляд на мир, переданный через сделанные ими фотографии.

Кроме выставок, и в Новосибирске и Петербурге, интересными репрезентационными практиками сообщества являются участие детей в показах мод и участие в деятельности интегративных театров. Эта деятельность также будет рассмотрена в докладе.

Практики репрезентации в социальных сетях на примере Instagram

Еще один тип практики репрезентации сообществ будет проанализирован на примере родительского активизма в социальной сети Instagram. С развитием социальных сетей родители стали использовать личные блоги в Инстаграме для репрезентации сообщества и своих детей.

В докладе я проанализирую ряд популярных аккаунтов и хэштегов родителей из Санкт-Петербурга и Новосибирска.

Важное преимущество Инстаграма – это хэштеги, позволяющие участвовать в своеобразной коммуникации с другими пользователями, использующими данный тег, и теми, кто его ищет – потенциально любым пользователем. Это дает широкие возможности для репрезентации своего сообщества, отдельного ребенка и/или себя как матери ребенка с особенностями.

Распространенные среди матерей теги можно условно разделить на международные (принятые и используемые и в других странах, например, тег #trisomy21 или #downsyndrome – в докладе будут проанализированы основные из них, в том числе по особенностям употребления) и русскоязычные (#солнечныедети #синдромдауна #синдромдобра).

Кроме коллективных тегов, матери используют свои индивидуальные теги, придуманные для своих детей и часто содержащие указание на синдром Дауна.

Инстаграм для анализа интересен в том числе и тем, что индивидуальные практики репрезентации сообщества являются в то же время коллективными: мать, публикующая изображения своего «солнечного» ребенка вовлекает себя и его в процесс коллективной репрезентации, в том числе посредством использования различных хэштегов.

Фотография в Инстаграме позволяет матери конструировать необходимый образ ребенка с синдромом Дауна и управлять им, конструируя параллельно образ себя и своей семьи. У популярных родителей могут быть десятки и сотни подписчиков, что позволяет вовлекать довольно широкий круг пользователей в свои репрезентационные практики.

Список литературы:

1. Романов П. В., Ярская-Смирнова Е. Р. Политика инвалидности: Социальное гражданство инвалидов в современной России. Саратов: Научная книга, 2006.
2. Goffman E. Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. Penguin Books, 1963.

HOW DOES THE LANGUAGE SURVIVE WITHOUT LANGUAGE POLICY: ANALYSZING THE VITALITY OF TATAR IN PERM KRAI

The Tatar language is the second spoken minority language in Russia and the second official language in the Republic of Tatarstan [Konstitutsija Respubliki Tatarstan], which is widely used by both Tatars and Russians as well as strongly supported by the Tatarstan government (for details see [Wigglesworth-Baker 2015]).

The history of the Tatar language goes back in time up to the Middle Ages when the Tatars formed their Khanates which bordered Russia in the south. At that time, the Old Tatar language functioned as a standard language for several Turkic tribes, and already at that time functioned as a tool of uniting the Kypchaks and the Bulgars. The ethnicon ‘Tatar’ and the name of the language itself got its reference to the modern Tatars and the language only in the beginning of the 20th c. as well as the language obtained its standard form. Its codification was greatly supported by the well-known Tatar poet and a classic of the Tatar literature Ğabdulla Tuqay. The vernacular Tatar was used as a basic dialect for the standard Tatar. This choice might be the reason for the language to be spoken, learnt and admired by the ethnic group nowadays. Even though a big number of Tatars are spread all over the world, although, the majority is settled in Russia.

Perm krai is one of those regions in Russia, where the Tatars settled down in the 16th c. even before the Russians came to explore the territory. Historically, the Tatars were occupying the south of the region along with the Bashkirs, who came to the Perm region in the 13th–14th cc. As the Tatars are more consolidated ethnic group than the Bashkirs, the former caused the latter to assimilate. However, the Bashkirs contributed to the Perm Tatar dialect: recently, it was proved that one of the dialects of Perm Tatar is the North-Western dialect of Bashkir⁴⁹ which was in a close contact with Tatar from the moment of settlement of both tribes. Moreover, there are some traces of Bashkir in the local toponymy.

As for the modern linguistic landscape of the Perm krai, according to the National census of 2010, Tatar is the second spoken minority language in the region (115 544 people, 5.3% of the Perm krai population), which is a mother tongue to 63.7% Tatars, 54.7% Bashkirs and 0.02% Russians. The majority of the Tatar speaking population is based in the so-called areas with a dense Tatar population, i.e. in the countryside. There is a tendency among young Tatars to move to predominantly Russian-speaking cities like Perm in order to pursue their career. There, it is very likely that they stop speaking the language and then refuse to pass it to their children.

⁴⁹There was an intense debate about the origin of the Tatar dialect spoken in the Barda district. It was considered to be a Tatar dialect, spoken by the Bashkirs. This ethnolinguistic discrepancy caused a very mixed language and ethnic identity: it is still very common to meet a Bashkir who would say that they are Tatars due to the language they speak [Ramazanova, 1996; Istorija bashkirskih narodov. Gajna, 2015].

Strictly speaking, they cause a “social endangerment” of Tatar by migrating to a multilingual society and assimilating to the predominant ethnic group.

The term “social endangerment” is introduced for the first time in this research; it is defined as “a situation when a “healthy” language with a sufficient number of speakers and a developed infrastructure is being threatened with extinction in a certain society with its economy and politics, not just a geographical area”. Based on the demographic data given above, the following assumption can be made: world-wide, Tatar is not endangered as well as in Tatarstan, but region-wide, particularly in Perm krai, it might be socially endangered due to a significant decrease in speakers over last decade [Mansurova 2015] and absence of language policy.

Across sociolinguistic literature, it was noticed that it is typical to describe a language fate in negative terms, whereas the purpose of this study is to present the positive outline of the sociolinguistic portrait of Tatar in the region. So, then, the aim of this research can be formulated as follows: to find out by what means the Tatar language survives in the Perm society, i.e. how Tatar is used and treated by the Perm Tatars. The research question is how a lack of a language policy influences the Tatar use and forms the linguistic identity and attitudes of its speakers.

The domains of the Tatar language use were defined in a previous study conducted in 2013–2015 [Mansurova 2015]. The main method used to achieve this goal was a survey and a quantitative analysis of obtained data. The survey was conducted among young Tatars (98 13–33 year old people: 32 of them were brought up in Perm, 66 were brought up in the rural area) both who were brought up in the areas with a dense Tatar population and who were brought in a predominantly Russian-speaking community. In general, it can be said that Tatar is spoken more in the countryside than in Perm. The domains where the language is mostly spoken are daily life (39.05% and 76.5% in Perm and Perm krai respectively) and culture (50% and 86.4%). Popularity of Tatar within a family is quite obvious as the majority of young people grew up with Tatar as their mother tongue. A domain of Tatar culture is represented mainly through the language (e.g. folk and modern songs, fairy tales and poems), and the Tatars are very respectful towards their culture and they use the language when it comes to the Tatar events. As for mass media, as it was shown above, Tatar is well-represented in almost all types of mass media, mainly in newspapers, radio and television. Rural citizens use more printed mass media, whereas urban citizens prefer radio or digital sources of information. In terms of local political institutions and a sphere of education, here the official and only possible language is Russian. However, there are several kindergartens and schools where Tatar is taught, but it seems that none of the interviewees attended such schools.

The quantitative method involved calculating an index of linguistic vitality ([Extra, Gorter 2001]; on linguistic vitality see [Fishman 1991; Language vitality 2016]), which was 48.9% for Perm and Perm krai together. This result does not describe the language situation in the region unambiguously. The index of linguistic vitality is around 50%, what means that either (a) the usage of Tatar is gradually decreasing and the language becomes less important to its speakers; or (b) Tatar is becoming more popular among young people and is used by them as a tool of self-identification. To get more details about the current situation and to try to justify either of possible scenarios for the language, it was decided to switch to more qualitative analysis.

During the field work in 2016, group interviews with young Tatars were conducted (the features of this sample are the same as in the previous study). The interviews were conducted in an informal setting about the Tatar language use by young people and their linguistic experience which formed their attitude to Tatar. The main obstacle was that the medium language was Russian, and sometimes the interviewees could not fully express their opinion because their mother tongue was Tatar.

This research has not been finished yet, but some conclusions can be already made. First, young Tatars use both Russian and Tatar in their lives, and Tatar is spoken mainly with family members and close friends. This fact suggests that the language is indexing to the concepts of family, roots, secrecy and private space. Being prestigious in daily life, Tatar has a low prestige to the young Tatars in terms of career prospects. In this situation, the language indexes to their ethnic identity, which Tatars are trying to hide in business sphere. Secondly, the Tatars list the language as one of the main tools of self-identification and would like the language to be maintained, but are not willing to take any action. There is an impression that those Tatars who have strong connections with their roots do not see any responsibility for the language future. And the last but not the least, in terms of esthetic perception, Perm Tatar is given quite a low status by its speakers in comparison to Kazan Tatar.

Bibliography:

1. Extra G., Gorter D. Immigrant minority languages in the Netherlands // The other languages of Europe: demographic, sociolinguistic, and educational perspectives. Clevedon: Multilingual matters, 2001. Pp. 215–242.
2. Fishman J. Reversing language shift: Theoretical and Empirical Foundations of assistance to threatened languages. Clevedon: Multilingual matters, 1991.
3. Language vitality [Electronic resource]. URL: <http://www.sil.org/language-assessment/language-vitality>.
4. Wigglesworth-Baker T. Language Policy and Russian-Titular Bilingualism in Post-Soviet Tatarstan. The University of Sheffield, 2015.
5. Konstitutsija Respubliki Tatarstan [Electronic resource]. URL: <http://www.gossov.tatarstan.ru/konstitucia/> (accessed: 23.05.2015).
6. Mansurova A. Izmerenie vital'nosti tatarskogo jazyka v Permskom kraje. Perm State University, 2015.
7. Ramazanova D. B. K istoriji formirovanija govora permskikh tatar. Kazan', 1996.
8. Istorija bashkirskih narodov. Gajna. Ufa: GUP RB Ufimskij poligraf kombinat, 2015.

«СТРАШНЫЙ» ФОЛЬКЛОР В СЕТИ И ФЕНОМЕН *КРИПИПАСТА*: К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ ПОНЯТИЙ

Отечественная наука располагает внушительной базой работ, посвященных как собственно интернет-фольклору, так и явлениям классического и современного городского фольклора, публикуемых в сети обычными пользователями, и многими современными исследователями (иногда с подачи авторов публикаций) также атрибутируемых как интернет-фольклор. И это вполне закономерное явление.

Во-первых, потому что понятие и границы «собственно интернет-фольклора» пока четко не определены. Я определяю собственно интернет-фольклор как совокупность явлений, обладающих спецификой фольклора, возникающих преимущественно в сетевом пространстве и только в нем активно функционирующих и распространяющихся. Однако с оговоркой, что тексты современного городского фольклора также могут быть признаны интернет-фольклором, если соблюдено хотя бы одно из условий:

- обычные пользователи не ассоциируют их с тем, что взято со стороны;
- они уже не функционируют как современный городской фольклор, но зато ведут активное существование в интернете – копируются, пересказываются, меняют содержание и т.д.;
- они встроены в более общие, исключительно сетевой природы жанро-видовые категории, не существующие вне интернета.

Но существуют и другие точки зрения, в том числе и такие, которые вообще не признают существования «собственно интернет-фольклора».

Во-вторых, благодаря специфике интернета в большинстве случаев явления собственно интернет-фольклора и явления несетевого фольклора публикуются в сети буквально друг за другом – не только в пределах одного ресурса или в одной группы социальной сети, но и рамках одной категории, темы, одного ответвления на форуме и даже одного поста, что существенно затрудняет исследователям их выявление и определение.

Наиболее показателен в этом отношении «страшный» фольклор сети, многими русскоязычными интернет-пользователями (с подачи англоязычных ресурсов мировой паутины) именуемый как «крипипаста». К слову, данный сегмент интернет-фольклора является одним из наименее изученных в отечественной (и не только) науке.

Но здесь также необходимо сделать оговорку:

«страшный» фольклор сети – это мое собственное совокупное обозначение всех текстов и аудиовизуальных форм народного творчества, представленных в Интернете, как сетевого, так и несетевого происхождения, содержащих определенный набор элементов, сюжетов и мотивов, каким-либо образом ассоциирующихся со страшным или способных вызвать у аудитории переживание страха;

крипипаста – это обозначение определенной жанро-видовой категории, которая возникла и существует только в интернете, при том, что некоторые составляющие ее тексты и жанры происходят не то что из современного городского, но иногда даже и классического фольклора.

Кроме того, у понятия «крипипаста» есть и другие значимые трактовки. Во-первых, это совокупное обозначение самими интернет-пользователями всех представленных в сети материалов, способных напугать (в том числе выходящих за рамки фольклора и относящихся уже к массовой культуре – например, жуткие компьютерные игры, фильмы ужасов и т.д.). Во-вторых, это обозначение жанра собственно интернет-фольклора – к нему относится определенный тип текстов, выделяющийся на фоне всех «страшных» нарративов сети по крайней мере по двум основным признакам:

- данные тексты и/или их варианты возникли в Рунете (а также в виртуальном пространстве многих других стран) в результате переводов с англоязычных «образцов»;
- они обладают устойчивой системой персонажей и мотивов.

Более того, самими авторами публикаций и читателями они позиционируются как некий «золотой фонд крипипасты».

На основании вышеизложенного можно сделать вывод, что каждое из вынесенных в заглавие понятий имеет свое наполнение и структуру.

«Страшный» фольклор сети представлен как явлениями собственно интернет-фольклора, так и явлениями несетевого фольклора; он может быть в текстовой либо аудио-визуальной форме; но это именно фольклор (он обладает соответствующими признаками).

Крипипаста как жанро-видовая категория также представлена и явлениями собственно интернет-фольклора, и явлениями несетевого фольклора; она также может существовать в текстовой или аудио-визуальной форме. Кроме этого, сюда попадают и характерные явления массовой (и не только) культуры.

При этом среди интернет-пользователей *крипипаста* все-таки преимущественно определяется как «страшный сетевой фольклор». Однако дальнейшее жанро-видовое деление существенно отличается не только у разноязычных сегментов, но и между ресурсами в пределах одной страны. Например, одни сайты пытаются провести границы между сетевым и несетевым фольклором, то есть используют в именовании разделов такие обозначения, как «страшилки», «крипистори», «городские легенды», «страшные сказки и былички», «предания» и т.д.; другие признают исключительно тематическое

(«ведьмы», «проклятия», «инопланетяне» и т.д.) или функциональное («авторские произведения», «очень страшные», «страшные и смешные» и т.д.) разграничение; третьи же смешивают все вместе.

Научных работ, посвященных данному явлению, мне пока не попадалось, однако было обнаружено множество попыток самих интернет-пользователей, а также СМИ (как отечественных, так и зарубежных) как-то осмыслить данное явление и даже отдельно опубликовать подборки «страшных» текстов из интернета. Эти попытки и собственные наблюдения за материалом преимущественно и составили теоретическую базу моего исследования.

Список литературы:

1. Алексеевский М. Д. Интернет в фольклоре или фольклор в Интернете? // От Конгресса к Конгрессу. Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сборник материалов. М., 2010. С. 151–166.
2. Ланская Ю. С. Американские «Bogus Warnings» («ложные предупреждения об опасности») и российские «письма несчастья» // Интернет и фольклор: Сб. ст. / Сост. А.В. Захаров. М.: ГРЦРФ, 2009. С. 158–169.
3. Newitz A. Has Creepypasta Reinvented Classic Folklore? [Электронный ресурс] // io9.com. 2014. 1 июня. <http://io9.com/is-creepypasta-a-form-of-folklore-1495902436> (дата обращения 29.01.17).
4. Williams Ch. How has Creepypasta transformed folklore? [Электронный ресурс] // Digital humanities. 2015. 2 февр. <http://newprairiepress.org/digitalhumanities/2015/LitPanel/4/> (дата обращения 29.01.17).

«РУССКАЯ» ОБЩИНА И РУССКИЙ ЯЗЫК В ИЗРАИЛЕ: ОСОБЕННОСТИ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

Попытки выделить особенности и оценить перспективы развития русскоязычной общины Израиля неоднократно предпринимались с момента ее возникновения. Прошедшие 26 ноября 2015 г. в Тель-Авиве очередные «Штерновские чтения» отразили практически весь спектр мнений по данному вопросу: от в целом скептической оценки, содержащейся в докладе профессора Ларисы Ременник, до сдержанно оптимистической, высказанной профессором Зеэвом Ханиным [Штерновские чтения 2015].

Доклады участников конференции и лежащие в их основе научные исследования представляются достаточно основательными, часто оперирующими внушительным массивом фактических данных, хоть и разнородных, а их выводы вполне обоснованными и внутренне непротиворечивыми, однако вместе с тем достаточно далекими от ссылки на использование универсальных моделей, принятых в социолингвистике. Именно такую попытку мы и предприняли в нашем исследовании.

Для оценки перспектив развития «русской» общины и русского языка в Израиле применили составленную Джайлсом, Борхесом и Тейлором модель так называемой «этнолингвистической витальности». Она предполагает, что чем большей жизнеспособностью обладают этнолингвистические группы, тем успешней они борются за сохранение своей коллективной идентичности, а также поддерживают функционирование своего родного языка в различных общественных сферах. В противоположность этому, этнолингвистические группы, обладающие малой жизнеспособностью, со временем утрачивают как свою уникальную коллективную идентичность, так и свой родной язык.

Модель оперирует социальными переменными, в наибольшей степени свидетельствующими об уровне этнолингвистической жизнеспособности, группируя их по трем основным направлениям: статусные факторы, демографические факторы и факторы институциональной поддержки.

Под **статусными факторами** мы будем понимать экономический статус этнолингвистической группы, ее социальный статус, а также социоисторический статус и символический статус языка внутри общины и вне ее пределов.

Демографические факторы включают в себя: абсолютное и относительное число носителей определенного языка и культуры в стране; показатели рождаемости и смертности, иммиграции и эмиграции, наблюдаемые в данной общине; распространенность смешанных браков и практики их заключения с представителями других этнолингвистических групп, а также традицию проживания соответствующей

общины на данной территории; наконец, абсолютную и относительную концентрацию этнолингвистической группы на локальном уровне.

Еще один набор факторов, которые значительно влияют на жизнеспособность языка и общины, относится к **институциональной поддержке**, оказываемой им. Во многом будущее этнолингвистической группы определяется тем, насколько ее язык и члены, официально и неофициально (в качестве групп давления), представлены в различных учреждениях страны. Эти домены использования включают средства массовой информации, национальный парламент, государственные ведомства и службы, вооруженные силы, религиозные учреждения, а также искусство, состоящее на службе государства. Кроме того, большое значение имеет использование соответствующего языка на рынке труда и для продвижения по службе, как в государственном секторе, так и в частном секторе экономики. Однако решающее влияние на жизнеспособность этнолингвистической группы оказывает степень представленности ее языка и членов в системе начального, среднего и высшего образования [Giles 1977].

Относительно низкие экономический и социальный статусы «русской» общины Израиля, имеющие однако тенденцию к повышению, а также достаточно скромный статус русского языка на национальном уровне оказывают деморализующий эффект на группу и не способствует ее сохранению в будущем. В свою очередь, основательность социоисторического статуса «русских» и по-прежнему высокий статус русского языка в мире, становящемся все более глобализованным, напротив, повышают шансы русского языка и базирующейся на нем культуры на дальнейшее устойчивое развитие в Израиле.

Значительное число носителей русского языка и культуры, как абсолютное, так и относительное, в Израиле и в частности в еврейском секторе; очевидная девиантность практики заключения браков с представителями других общин; высокая в абсолютных и относительных величинах концентрация «русских» в определенных районах Израиля (на его географической периферии) – все это в той или иной мере способствует сохранению «новыми репатриантами» собственной коллективной идентичности. В свою очередь, низкие показатели рождаемости и высокие – смертности, существенно снизившиеся показатели иммиграции и сохраняющиеся высокими – эмиграции, наблюдаемые у «новых репатриантов» (прежде всего, относительно других этнокультурных групп израильского общества), неукорененность в местной почве «русских» то есть советских и постсоветских евреев и членов их семей, напротив, снижают в Израиле жизнеспособность русского языка и базирующейся на нем культуры.

Значительную поддержку «русским» в Израиле на пути к полноценной интеграции оказывают многочисленные общинные институты. Институциональная поддержка со стороны государственных и общественных институтов Израиля наиболее заметна в армии и школе, а также в структурах, ответственных за иммиграцию и абсорбцию «новых репатриантов». Тем не менее, организации, в известной мере контролируемые «постсоциалистическим» истеблишментом «Первого Израиля», для русскоязычных израильтян по-прежнему труднодоступны и малополезны.

Исходя из анализа трех параметров, а именно статусных факторов (уровень ниже среднего), демографических факторов (средний уровень) и факторов институциональной поддержки (уровень ниже среднего), можно сделать вывод о том, что этнолингвистическая жизнеспособность «русских» в Израиле в целом ниже средней.

И все же, предложенный Джайлсом, Борхесом и Тейлором набор переменных не претендует на избыточность, а сама представленная модель имеет ограниченный прогностический потенциал. Прежде всего, она заведомо не учитывает часто выпадающие из нашего рассмотрения макро-сдвиги, способные коренным образом изменить этнолингвистическую ситуацию в мире и стране [Giles 1977]. В нашем случае условием таких «тектонических сдвигов» может выступить усиление глобализационных тенденций, способных при определенных обстоятельствах реанимировать и укрепить транснациональный облик русско-еврейской диаспоры в целом и «русской» общины Израиля в частности.

В израильском контексте развитие транснациональных связей не только ослабляет зависимость русскоязычной общины страны от принимающего общества, но и способствует в известной мере ее культурной обособленности от него. В свою очередь, рост культурной обособленности от израильского общества приводит к усилению витальности русскоязычной общины страны. А значит, в таком случае, у русского языка в Израиле и «русских» как группы появляются шансы на сохранение своих позиций и даже их укрепление.

Список литературы:

1. Штерновские чтения: два взгляда на будущее «русского Израиля». Электронный источник: <http://izrus.co.il/obshina/article/2015-11-27/29524.html> . Опубликовано 27.11.2015 (дата обращения 20.12.2016)
2. Giles H. Towards a Theory of Language in Ethnic Group Relations // H. Giles, R.Y. Bourhis, Taylor D.M. Language, Ethnicity and Inter-group Relations. New York: Academic Press: 1977. P. 307–343

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ СОВРЕМЕННОЙ БУРЯТСКОЙ МОЛОДЕЖИ⁵⁰

Современная бурятская культура, формирующая бурятскую идентичность, видоизменяется под воздействием многих факторов. Среди них можно выделить переезд из деревень в города, знание (или незнание) бурятского языка, следование традициям и обычаям, самоидентификацию и самоощущение себя бурятом. Современность накладывает новые установки, которые формируют новую бурятскую идентичность. Молодежь отличается не только от старшего поколения, но также и от уже существующего образа буряты. Таким образом, можно сказать, что бурятская идентичность молодежи складывается из двух основных компонент: традиционности и современности.

Было поставлено несколько исследовательских вопросов:

- 1) Каков образ представителя бурятской национальности?
- 2) Какова роль знания традиций и следования им в формировании бурятской национальной идентичности молодежи?
- 3) Какова роль знания и использования бурятского языка в формировании бурятской национальной идентичности молодежи?
- 4) Как различаются содержательное наполнение и способы конструирования бурятской идентичности молодых людей, родившихся в разных типах поселений?
- 5) Как различаются содержательное наполнение и способы конструирования бурятской идентичности у молодых людей, живущих в Бурятии и переехавших в другие регионы России?

В качестве теоретической рамки работы были выделены теоретические подходы к пониманию идентичности З. Баумана и Э. Гидденса. Были проанализированы работы, направленные на описание особенностей этнической идентичности, как например, Р. Брубейкер, Ю. В. Арутюнян, Л. М. Дробижева, А. А. Сусоколов и др. Также немаловажным можно назвать описание этносреды, формирующей бурятскую национальную идентичность, и описание уже проведенных исследований на эту тему.

⁵⁰ Рассмотренной в докладе тематике посвящена исследовательская работа: Ечевская О. Г., Раднаева А. В. Национальная идентичность современной бурятской молодежи // Вестник Бурятского гос. ун-та. Образование. Личность. Общество. 2016. № 3.

Эмпирическим объектом в данном исследовании выступает студенческая бурятская молодежь, как обучающаяся в Улан-Удэ, так и выехавшая за пределы своего родного города с целью обучения. Обоснованием выбора именно студенческой бурятской молодежи является то, что студенты являются наиболее мобильными представителями молодежи вообще, поскольку являются наиболее активным сообществом. Основным критерием для отбора информантов среди студенческой бурятской молодежи (на основе отнесения себя к бурятскому этносу) является обучение на 3–4 курсе бакалавриата. Данный выбор обоснован тем, что студенты на данном этапе обучения более опытны по сравнению с теми, кто только поступил в университет и адаптируется к новой жизни. Студентов 3–4 курса скорое окончание университета заставляет задуматься о будущем, в частности о выборе места жительства: оставаться в родном регионе, и где именно, или покинуть его в пользу более крупных городов.

Что касается бурятской молодежи, обучающейся в Новосибирске, то в первую очередь необходимо обосновать и описать специфику выбранного города. Новосибирск – один из самых крупных городов России, который накладывает определенные установки на поведение горожан, осовремененные под воздействием глобализации. Данный город находится «не так далеко, как Москва», поскольку сюда бурятам можно приехать на поезде за два дня, что является неплохим критерием для выбора города с целью обучения. Также Новосибирск является крупнейшим центром Сибири с огромным притоком мигрантов не только из разных субъектов РФ, но и из зарубежья; Новосибирск можно считать относительно полиэтнической средой, в которой взаимодействуют многочисленные этносы, что сокращает риск насилия расистского характера. Критериями для отбора информантов города Новосибирска являются самоопределение себя как буряты, а также обучение на 3–4 курсе, поскольку перед этими студентами встает вопрос о возвращении в родную республику. Также мы опросили студентов наиболее крупных вузов Новосибирска, таких как НГУ, НГТУ, СИУ РАНХИГС, НГУЭУ и др.

Для проведения данного исследования были выбраны качественные методы, поскольку именно они помогут достичь цели исследования. Формы проявления идентичности могут носить совершенно неосознанный характер: не факт, что человек когда-либо задумывался об этом. Количественный метод не может в полной мере позволить глубокий анализ и интерпретацию актуализации бурятской этнической идентичности. Был сделан выбор в пользу индивидуального интервью, поскольку тема является относительно деликатной и интимной, поэтому информант в окружении других людей может подстраиваться под мнение других. Также в ходе группового интервью было бы сложно получить вдумчивые ответы, поскольку в процессе взаимодействия между собой могли бы возникнуть споры, конфликты, спровоцированные групповым интервью.

Основные результаты

Полученные данные о бурятской национальной идентичности были описаны и проанализированы. Что касается роли знания и использования бурятского языка, можно сказать, что были выявлены причины незнания бурятского языка: отсутствие влияния родителей на изучение бурятского языка в детстве, условия городской среды, в которых

бурятский язык недостаточно распространен, а также негативная ассоциация бурятского языка с приезжими бурятами из сельской местности. Однако замечаются тенденции к возрождению бурятского языка, которые, возможно, приведут к дальнейшему развитию. Что касается роли знания национальных традиций и обычаев, то были выявлены три основные группы традиций: Сагаалгаан, бурятские свадьбы и религиозные нормы. Однако происходит упрощение соблюдения традиций и норм, что, возможно, связано с городским образом жизни, укладом современности.

Различия в содержании и способах конструирования бурятской идентичности в зависимости от типа поселения заключаются в том, что бурятская молодежь воспринимает образ сельского жителя как Другого вне зависимости от места рождения и взросления индивида, что было новым и совершенно неожиданным результатом в данной работе. Что удивительно, при этом в рассказе о себе каждый информант говорит о своих деревенских корнях. Также были выявлены характеристики сельских жителей: закаленность, открытость, трудолюбие.

Что касается образа представителя бурятской культуры, то можно сказать, что, по мнению бурятской молодежи, буряты обладают следующими характерными чертами: семейность, клановость, почет и уважение к старшим поколениям, гостеприимство, хитрость, альтруизм, упрямство, настойчивость, спокойствие, сдержанность. Также были описаны причины самоощущения себя бурятом, которые делились на следующие группы: эмоциональность, семья, родословная, бурятский язык и традиции, внешность.

Различия в содержательном наполнении и способах конструирования бурятской идентичности заключаются в том, что при попадании в новую среду обитания у бурятской молодежи (на примере города Новосибирска) появляется желание проявлять формы национальной бурятской идентичности, то есть отмечать национальные праздники, говорить на бурятском языке, питаться бурятскими народными блюдами. Однако все образы представителя бурятской национальности схожи с теми образами, которые были названы представителями бурятской культуры города Улан-Удэ. Также была замечена дифференциация актуализации бурятской национальной идентичности в разных локациях Новосибирска – Академгородок и остальной Новосибирск.

Итак, национальная идентичность современной бурятской молодежи формируется как комбинация современности и традиционности: с одной стороны, в условиях современного города происходит умирание бурятского языка, а также упрощение следования национальным традициям; с другой стороны, подчеркиваются такие особенности бурят, как семейность, спокойствие и упорство, а также выражение себя через свой род.

Список литературы:

1. Амоголонова Д. Д. Современная бурятская этносфера. Дискурсы, парадигмы, социокультурные практики. Улан-Удэ: Издательство бурятского госуниверситета, 2008.

2. Баженова О. С. Особенности этнической идентичности бурят в современных условиях: автореф. дис. на соиск. учен. степ. докт. социолог. наук, спец. 22.00.04. Москва, 2011.
3. Буряты: социокультурные практики переходного периода / Амоголонова Д. Д., Батомункуев С. Д., Варнавский П. К., Куклина В. В., Мисюркеева Ю. С., Содномпилова М. М.; Отв. ред. Скрынникова Т. Д. Иркутск: ИГУ, 2008.
4. Брубейкер Р. Этничность без групп. Пер. с англ. И. Борисовой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.
5. Гылыкова Э. В. Современная бурятская городская семья: функции, структура: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. социолог. наук, спец. 22.00.04. Улан-Удэ, 2000.
6. Дагбаев Э. Н. Бурятская этническая идентичность: между традицией и модернизацией // Вестник бурятского государственного университета. 2010. № 6.
7. Дашибалова И. Н., Базаров А. А. Бурятская идентичность и три слоя кинодокументальной реконструкции (вторая часть) // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения РАН. 2013. № 4.
8. Дашибалова И. Н. Социально-философские аспекты этнических стереотипов бурят: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук, спец. 09.00.11. Улан-Удэ, 2000.
9. Жимбаева Ц. Ч. Особенности становления социокультурной идентичности у современных студентов // Вестник Бурятского государственного университета. 2011. № 6.
10. Михайлова М. А. Этнокультурная идентичность в условиях культурной глобализации // Вестник Бурятского государственного университета. 2013. №14.
11. Нанзатов Б. З. Западно-бурятская субэтническая идентичность // Этническая идентичность и конфликт идентичностей. Отв. ред. Ермак Г. Г., Рудникова Е. В. Владивосток: Дальнаука, 2007.
12. Наумова Н. И. Проблемы идентификации коренных народов Сибири в годы гражданской войны (на примере бурят) // Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности и социальной адаптации в истории и современности. Томск: Изд-во Томского университета, 2015.
13. Осинский И. И. Традиционные ценности в духовной культуре в бурятской национальной интеллигенции // Социологические исследования. 2001. №3.
14. Осинский И. И., Хабудаева В. А. Традиции в культуре современной бурятской молодежи // Вестник бурятского государственного университета. 2014. № 6.

15. Симонова О. А. Социология идентичности // Социологический журнал. 2008. № 3.
16. Федотова Н. Н. Кризис идентичности в условиях глобализации // Человек. № 6, 2003.
17. Хилханов Д. Л. Этническая идентичность: роль хозяйственно-экономических и культурно-языковых факторов: автореф. дис. на соиск. учен. степ. докт. социолог. наук: спец. 22.00.04. Улан-Удэ, 2007.
18. Якушина О. И. Идентичность в социологической теории Э. Гидденса. // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 2.
19. Giddens A. Modernity and Self-identity: Self and society in late modern age. Cambridge: Polity Press, 1991.

ОНЛАЙН- И ОФЛАЙН-ПРАКТИКИ СПОНТАННОЙ МЕМОРИАЛИЗАЦИИ НА
ПРИМЕРЕ СООБЩЕСТВА ИНФОРМАЦИОННОГО АГЕНТСТВА ТАСС
«ВКОНТАКТЕ»

«Когда журнал Time опубликовал топ-10 новостных историй за 2009 год, из них только две не были связаны с разрушением и смертью», — отмечает исследователь журналистики Ф. Хануш [Hanusch 2010: 1]. Многие, по его словам, сходятся на следующем мнении: поскольку СМИ стали основным каналом, через который люди узнают о смерти, из этого вырастает и другая функция СМИ — демонстрировать способы отношения к ней [Hanusch 2010: 125-126].

Цель настоящей работы — показать на материале сообщества информационного агентства ТАСС «ВКонтакте», как новости, с одной стороны, знакомят с самим явлением спонтанной мемориализации, с другой — становятся площадкой для нее в социальных сетях.

Спонтанными мемориалами американский фольклорист Д. Сантино назвал один из способов фиксации факта смерти: место трагедии ритуально переосмысливается как памятник этим событиям. Спонтанность этих мемориалов заключается в том, что они не были санкционированы, инициированы государством или религиозными канонами [Santino 2004: 369].

Антрополог А. Д. Соколова, рассматривая практику создания спонтанных мемориалов в современной России, отмечает, что их структура вполне устоялась. Сюда приносят предметы, являющиеся «устоявшейся формой репрезентации скорби»: цветы, свечи, траурные ленты и венки [Соколова 2014: 71], а также объекты, персонифицирующие погибших (игрушки, плакаты).

Многие новости, опубликованные в сообществе ТАСС, — это сообщения о спонтанной мемориализации:

«К посольству Киргизии в Москве несут цветы в память о погибших при пожаре на Алтуфьевском шоссе. 27 августа на северо-востоке российской столицы загорелся склад типографии. Тогда погибли 17 человек — граждане Киргизии...» [ТАСС 30.08.2016].

«Цветы и свечи приносят люди к проходной подмосковного аэродрома Раменское в память погибших летчиков Ил-76 МЧС России...» [ТАСС 03.07.2016].

«Москвичи несут цветы к посольству Франции, чтобы выразить свои соболезнования. "Самое страшное то, что такие события уже даже не

воспринимаются как нечто из ряда вон выходящее, ведь это уже далеко не первый подобный теракт", — рассказала одна из женщин, оставляя свой букет» [ТАСС 15.07.2016].

Особенно примечательным видится случай с московским посольством Кыргызстана: трагедия произошла в этом же городе, однако гражданство погибших людей становится основанием для того, чтобы мемориализовывалось дипломатическое представительство другой страны.

В рассмотренных здесь примерах в сообществе ТАСС появляются сообщения о спонтанных мемориалах. Однако и сами страницы сообщества могут стать аналогичным пространством. Чтобы это показать, рассмотрим сюжет о гибели пожарных 22 сентября.

Первое сообщение в рамках этого сюжета довольно формально: *«Пятеро пожарных погибли при тушении пожара на складе в Москве, сообщил источник»,* — однако вместо иллюстрации использована картинка с написанным на ней текстом «Срочная новость», что показывает высокий приоритет сообщения [ТАСС 22.09.2016]. В течение ночи было опубликовано еще два поста на эту тему. Первый — о возбуждении уголовного дела [ТАСС 23.09.2016, 1:51], второй со следующим текстом:

К сожалению, подтвердились худшие опасения. Все восемь сотрудников МЧС, которые не выходили на связь во время тушения пожара в Москве, погибли. Соболезнования родным и близким [ТАСС 23.09.2016, 7:35].

Ритуальный речевой оборот использован от лица ТАСС, что могло бы санкционировать соболезнования, однако такие комментарии не превосходят по количеству саркастические высказывания о социальном расслоении и ненадлежащем оборудовании.

Третий пост в рамках этого сюжета вышел в 14:25 23 сентября. Помимо текста, он содержит в себе галерею — фото сняты непосредственно при тушении пожара. Сообщение таково:

В ночь на пятницу на востоке Москвы случился крупный пожар, с которым боролись около 14 часов. В огне погибли восемь сотрудников МЧС — они не дали тридцати газовым баллонам взорваться и предотвратили утечку аммиака. "Каждый из погибших неоднократно участвовал в спасательных операциях, рискуя собой. На счету каждого из них спасенные человеческие жизни. Всех их объединяло пожарное братство, сила которого, зачастую, сравнима с кровными узами", — подчеркивают их коллеги [ТАСС 23.09.2016, 14:25].

Комментарии к этому посту можно разделить условно на три категории:

1) Фотографии и gif-анимация. Это первый случай, когда читатели прибегают к такому средству в рамках этого сюжета. На большинстве изображены свечи, в том числе подчеркнута христианские «за упокой». Однако есть и абстрактная картина, на которой изображено что-то, сходное с плачущим глазом. Одна из комментаторов написала: «Удел

отважных(...сгорая сам, светить другим», — прикрепив к своему сообщению фото «георгиевской ленточки», завязанной на ветке с раскрывающимися почками;

2) Текстовые «ритуальные» комментарии со словами «пусть земля им будет пухом», «Царствие небесное» и «вечная память». Одно из сообщений такого плана также оперирует ритуальными категориями, однако обращается уже непосредственно к другим читателям: *«Коллеги, Братья и Сестры. Тушилы и не безразличные люди. Коллеги с Главков и Министерства. Предлагаю 26 числа, в 9 часов вечера (21 час по московскому времени), сделать прощальную сирену для наших Братьев. Пусть они нас там услышат и будут знать, что мы с ними!!!»;*

3) Комментарии, отмечающие несправедливость произошедшего: *«Да горел бы этот склад, не стоит он 8 человеческих жизней», «А этим парням, отдавшим свои жизни на служение Отечеству, тоже "Героя" дадут, как чеченцу?».*

Четвертый — и завершающий — пост в рамках этого сюжета вышел уже через несколько дней, в 14:36 27 сентября:

В Москве проводили в последний путь восьмерых пожарных, погибших при исполнении своего долга. "Они были героями и погибли героями, — сказал глава МЧС Владимир Пучков на церемонии прощания. — Их имена вписаны золотыми буквами в историю пожарной-спасательной службы чрезвычайного ведомства. На их героическом примере будут воспитаны новые поколения молодежи, которая будет приходить к нам в систему МЧС России, чтобы честно и ответственно служить людям и профессионально выполнять свой долг" [ТАСС 27.09.2016].

На нескольких прикрепленных снимках изображены сотрудники ведомства: идущие процессией с гвоздиками в руках, держащие в руках фотографии погибших — с черной траурной лентой — и снявшие головные уборы в знак уважения.

Комментарии к этому посту делятся на два типа:

1) «Традиционные»: фото свечей, а также ритуальные формулировки вроде «светлая память» или «Царствие Небесное». Среди них выделяется изображение со следующим набором элементов: черный фон, дата «22.09.16», столбик имен, горящая свеча и две гвоздики, перевязанные лентой в цветах российского триколора.

2) Вторую категорию можно условно охарактеризовать как «социально-патриотические». Это уже не единичные фразы, а размышления: *«Про героический пример для молодежи звучит мрачно, уже не раз писали, что МЧС разваливается, штат сократили, нагрузка и частота трагедий увеличилась. На Шойгу все держалось? Когда выводы делать будут и назад все возвращать?? Людей жаль, светлая им память...».*

Представленный сюжет интересен тем, что новости не только отражают развитие событий, но и воспроизводят определенные точки погребального обряда. Открывает его сообщение о смерти, завершает описание похорон. Аналогичный путь проходит человек, теряющий близких.

Высказывания о социальной несправедливости неслучайны: напротив, они вписаны в структуру спонтанной мемориализации. Как отмечает А. Д. Соколова, спонтанные мемориалы — это не только форма существования поминальных обрядов, они также становятся «своего рода площадкой для перформативного высказывания относительно некоторого несовершенства в государстве или обществе» [Соколова 2014: 69].

Как подчеркивает Д. Сантино, задача спонтанных мемориалов заключается не только в том, чтобы почтить память ушедших. Они становятся местом, где мир живых обращается к миру мертвых, они переносят смерть из области личных переживаний в публичную сферу, они открыты для публики, приглашая к участию даже незнакомцев [Santino 2004: 369]. Новостной сюжет, возникая на страницах сообщества «ВКонтакте», не только сообщает о ритуале, но и сам обретает ритуальную функцию. Сообщения федерального новостного агентства сами по себе — это публичная сфера, комментарии же предоставляют возможность привнести персональную реакцию, которая, однако, укладывается в единую структуру проявления скорби.

Список литературы:

1. Соколова А. Д. Спонтанная мемориализация в городском ландшафте: случай ярославского «Локомотива» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1 (32) С. 67–106.
2. Hanusch F. Representing Death in the News: Journalism, Media and Mortality. Palgrave Macmillan, Basingstoke. 2010.
3. Santino J. Performative Commemoratives, the Personal, and the Public: Spontaneous Shrines, Emergent Ritual, and the Field of Folklore (AFS Presidential Plenary Address, 2003) // The Journal of American Folklore. Vol. 117, No. 466 (Autumn, 2004), pp. 363–372.

Список источников:

1. ТАСС // Сообщество на Vk.com. 30.08.2016. Электронный источник: https://vk.com/wall-26284064_923867 (дата обращения: 26.01.2017).
2. ТАСС // Сообщество на Vk.com. 03.07.2016. Электронный источник: https://vk.com/wall-26284064_845205 (дата обращения: 26.01.2017).
3. ТАСС // Сообщество на Vk.com. 15.07.2016. Электронный источник: https://vk.com/wall-26284064_862244 (дата обращения: 26.01.2017).
4. ТАСС // Сообщество на Vk.com. 22.09.2016. Электронный источник: https://vk.com/wall-26284064_956457 (дата обращения: 26.01.2017).
5. ТАСС // Сообщество на Vk.com. 23.09.2016, 1:51. Электронный источник: https://vk.com/wall-26284064_956641 (дата обращения: 26.01.2017).

5. ТАСС // Сообщество на Vk.com. 23.09.2016, 7:35. Электронный источник: https://vk.com/wall-26284064_956769 (дата обращения: 26.01.2017).

6. ТАСС // Сообщество на Vk.com. 23.09.2016, 14:25. Электронный источник: https://vk.com/wall-26284064_957233 (дата обращения: 26.01.2017).

7. ТАСС // Сообщество на Vk.com. 27.09.2016. Электронный источник: https://vk.com/wall-26284064_961468 (дата обращения: 26.01.2017).

MODERN MIGRATION AS A “CULTURAL EVENT”: CHANGES IN SELF-IDENTIFICATION AND NEW SENSES OF BELONGING OF CONTEMPORARY HIGHLY-SKILLED RUSSIAN MIGRANTS TO BRITAIN

Although almost an impossible thing 30 years ago, temporary migration abroad has developed into common practice among contemporary Russians aged between 20 and 40 in the last two decades. This practice mirrors the development of relationship between East and West after the dissolution of the Soviet Union, and relative stabilization of the economic situation in Russia. With borders between the two realms now being open, it is now not always (and more rarely so) that permanent immigration is sought for. Highly developed means of communication ease the possibility of travelling back and forth freely, and taking advantage of several countries and incorporating them flexibly in one's life-project. Migration for settlement is today substituted by various forms of transnational existence and temporary forms of migration. Thus, temporary migration is brought to the fore as the most attractive type of migration for contemporary Russians wishing to change something in their lives, and is usually undertaken for the purpose of self-development in such spheres as education, academia, business and other professional spheres. It is no more a life step undertaken under duress or as a measure of survival, but, on the contrary, a positive step which is usually taken as a tentative step ‘into the new field’ when other options for future are not yet clear, or an attempt to change one's life or steer it into a new direction when other professional routes have been explored in Russia.

The most fascinating thing is that migration, which is usually undertaken for professional purposes only, brings about changes in cultural self-identifications and senses of belonging which were not envisaged by Russian migrants in the beginning of their journey, however short or long it was planned to be. Thus, migration becomes a truly ‘cultural event’ [Fielding 1992], influenced by a person's past and in its turn determining a possible array of options for self-development in future. It also brings changes in one's spatial expertise of the world, one's ethnic and national self-identification among other people who are surrounding a migrant during his or her journey, and a richness of comparative choices, which potentially change a migrant's disposition toward his home and receiving countries. Drawing upon biographical approach to migration, which situates a period of migration within a migrant's whole life, it is possible to analyze contemporary migration as a ‘major event’ [Fielding 1992] in a person's life and trace its impact on a person's self-identification and sense of belonging.

During the years 2007-2012 a series of longitudinal in-depth interviews was conducted with Russians aged between 22 and 40 years who had undertaken migration to Britain for purposes of professional self-development in the 2000-2010s. The interviews were taken at different stages of migration experiences of the informants – sometimes at early stages, sometimes in the middle of it, and also near its end and even several years after it. The biographical structure of the interviews led the informants to talk about their migration

experience from a chronological perspective, starting with pre-migration experiences, proceeding to their period of temporary migration and then talking about their options for professional and personal development as seen at the stage when they were giving the interview.

The informants of this research project have a common feature inscribed in their biographies: their teenage years and early adulthood coincided with a historical watershed in world history, that of a collapse of a Soviet system. One could speak of a certain group identity of the participants of this research defined by their being born and educated within the realm of Soviet values and education. They were children, teenagers (or very young adults) at the point of the dissolution of the old political system, thus growing up in a fragile and uncertain time of constant changes and transformations that Russia underwent during the early and mid-1990s. All of this adds up to a possibility of placing them within one *cohort generation*, using the terminology proposed by Miller [2000]. Moreover, according to his approach, they would be a specific kind of cohort generation – a *transition cohort generation*, which is people who lived through their young adulthood during the period of transformation following big historical event or change. Belonging to a particular age group with quite similar memories of growing up in post-Soviet Russia of early 1990s is an important background for my informants' biographies, and this thesis will show that their past of growing during the transition era between two political, social and cultural eras would always have a hold on these Russians' identities.

Thus, migration to Britain undertaken for professional purposes becomes an active field of negotiation of self-identifications and senses of belonging not only due to its exploratory character, but also because in the biographies of modern young Russians this period also coincides with a switch from the value system in which they were raised and educated to a new, so-called 'Western' system of life views and identifications. This situation will lead to an intensive process of finding answers to the questions of 'where do I belong', 'who am I' vis-à-vis the encountered 'others', while also inadvertently acquiring new skills and cultural dispositions which will define one's self in the years to come. This paper will present the results of research (undertaken as part of a DPhil dissertation at the University of Oxford) which aims to explore these changes in self-identifications and belonging as perceived and experienced by 50 Russian temporary migrants to contemporary Britain. These migrants are defined as the 'highly-skilled' in this paper, with this definition being wide enough to comprise graduate students, postdoctoral researchers and young academics, businessmen, journalists and other professionals, namely, all those, for whom this period was a time of professional self-improvement and development.

Changes in relationship with space is the first area to be analyzed in this paper. Apart from experiences related to discovering their new places of habitation and adapting to them, Russians in Britain also acquire new patterns of mobility including intensified travel through Britain, Europe and the world overall. It is the expertise in spatial comparisons between the home cities in Russia and new places of life in Britain that come to the fore here and require re-evaluations of one's self-belonging in relation to them. Newly formed attachments are formed, new 'homes' are appearing in Britain (which can remain as 'surrogate homes' even after migrants' return), while a new period of living in Russia (not necessarily in the town or city of departure) also requires re-appropriating of one's new home. New switch routines between two or several places have to be worked out if frequent commuting takes place in Russian migrants' lives, while such

mutations in one's feelings of home can bring the sense of non-belonging, liminality and cravings for re-establishment of one's permanent home whether in Russia or in Britain.

Secondly, temporary professional migration to Britain requires ethnic and cultural self-positioning of oneself with regard to other groups of people met during the years in this country. This paper will present three kinds of ethnic and cultural negotiations of self-identity: performing one's newly acquired Britishness, cosmopolitan behaviour involving multiple contacts mainly with international people of non-British origin and conscious choice of Russian communities and informal circles for socialization. The paper will give examples of such behaviours and discover the reasons standing beyond such self-identifications. In the third case the discourses of 'us' and 'them' used by contemporary Russians in application both to non-Russians and other Russian migration groups in Britain will be analyzed.

And thirdly, it seems that temporary migration to Britain also results in the exploration of new values, discoveries of new social and personal practices, and new cognitive frameworks. It also stimulates the process of intensive making of comparisons between Russia and Britain, with new loyalties formed or earlier national attachments dissipated, which potentially could be decisive as to where a person finally chooses to live and work. This paper will present changes in cognitive, interpersonal and social value systems that occur in Russian migrants' minds and their struggles in applying the newly discovered ways of behaviour on their return. It will finish by presenting a new range of attitudes towards Russia and its place in the world, which involves the reassessment or enrichment of patriotic feelings, as well as the discovery of a cosmopolitan, partly pragmatic, highly individualized view of one's belonging in this world.

Bibliography:

1. Burrell K. *Moving Lives: Narratives of Nation and Migration Among Europeans in Post-War Britain*. London: Ashgate, 2006
2. Brubaker, R. and Cooper, F. Beyond "Identity" // *Theory and Society*, 29:1, 2000. Pp. 1–47.
3. Chambers I. *Migrancy, Culture, Identity*. London: Routledge, 1994.
4. Fielding T. *Migration and culture* // Champion, T. and Fielding, T. (eds) *Migration processes and patterns*. Vol I: Research progress and prospects. London: Belhaven Press, 1992.
5. Miller R. *Researching Life Stories and Family Histories*. London: Sage, 2000.

ЖАНР ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОГО ПРЕДСКАЗАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ФОЛЬКЛОРЕ ЗАКАВКАЗСКИХ ДУХОБОРЦЕВ

Если значимость эсхатологических мотивов в культуре народного православия не подлежит сомнению, то в учении и фольклоре движений «духовного христианства», к которому относится духоборчество, эсхатологическая образность становится центральной в период его формирования в XVIII веке. По мере стабилизации сообществ ожидания конца света могли утрачивать свою ключевую роль в солидаризации этих групп, однако удельный вес сакральных текстов, задействующих эсхатологическую топику, оставался высоким. До сих пор значительная часть псалмов, исполняемых закавказскими духоборцами на еженедельных молениях, связана с ситуацией Страшного Суда (при этом участники моления обладают свободой в выборе индивидуально исполняемого псалма и в качестве основного критерия называют ситуативную «близость» его содержания своему состоянию). Однако с образами, зафиксированными в псалмах, сосуществуют более «подвижные» элементы устной культуры, отражающие иные представления ее носителей о своей будущей судьбе, – пророчества эсхатологического характера.

Доклад основан на материалах интервью, собранных во время летней экспедиции в район Самцхе-Джавахети (Грузия), где духоборцы, переселенные в 1840-х годах в Закавказье, основали несколько крупных деревень.

В ходе работы по сбору материала жанр пророчеств обратил на себя внимание как один из самых «живых» и актуальных фольклорных жанров в изучаемом сообществе, что заставляет задаться вопросом о его социокультурных функциях и значении для современных духоборцев.

Записанный в ходе полевой работы материал пророчеств распадается на две группы. В первом случае речь идет об эсхатологической интерпретации техногенных новшеств («паутиной весь мир затянет» – об электрических проводах), имеющей широкое распространение и встраивающей духоборческое деревенское сообщество в более общий контекст аграрной культуры, для которой подобные предсказания служили средством адаптации к процессам, связанным с аккультурацией [Панченко 352-364: 2002]. Вторая группа предсказаний имеет более выраженную локальную специфику.

Социально-утопический характер организации духоборческой общины, неоднократно отмечавшийся исследователями [Клибанов 1965; Иникова 1998], предполагал осмысление Духобории как государства в миниатюре, существующего в центре особого микрокосма. Элементы ландшафта, таким образом, обретают большую символическую нагрузку в местном фольклоре: так, с одной из балок связана надежда на спасение во время грядущей глобальной катастрофы (существует завет на случай

приближающегося конца света – «*Бегите в Оленью балку*»), что даже спровоцировало прецеденты зарывания там запасов еды, о которых вспоминают информанты.

Пророчества – как «сбывшиеся», так и относящиеся к ближайшему будущему – неизменно апеллируют к авторитетному источнику, что зачастую выражается в их псевдоатрибуции, в частности, псевдоцитации сакральных текстов, например, Библии. Специфика характера функционирования духоборческой культуры предполагает в данном случае возможность игнорировать письменные источники и утверждает ценность устных свидетельств: так, все зафиксированные пророческие высказывания информанты приписывают «праведным родителям» – духоборческим вождям XIX века, иногда конкретизируя источник («*родимая Лушечка говорила*» - речь идет о Лукерье Калмыковой, последней и наиболее авторитетной признаваемой в Гореловке предводительнице). Посредниками в передаче предсказания часто выступают члены семей самих информантов – их родители и предки, а также уважаемые в прошлом члены общины, что служит доказательством надежности и правдивости сведений.

Еще одним источником пророчеств становится народная этимология, а именно, реинтерпретация происхождения локальной топонимики в эсхатологическом контексте: «*Гореловка кустами выгорит, Орловку орлы заклюют, Дубовое <старое название Спасовки> задубеет*».

Этиологические мотивации происхождения топонимов в данном случае замещаются своеобразными эсхатологическими обратными этимологиями, построенными по принципу трактовки названий деревень как содержащих в себе указание на их будущую судьбу.

Приведенный пример иллюстрирует еще одну отмеченную исследователями тенденцию: «исчезновение» антихриста из эсхатологических «толков». Будущее разрушение Духобории представлено как результат действия безличных враждебных сил [Панченко 361-2: 2002]. Субъектность почти полностью исчезает из пророчеств: в приведенном примере позицию агенса занимают только «орлы». Этот образ, вероятно, можно соотнести с «железными птицами» из эсхатологических пророчеств, получивших распространение в крестьянской культуре в XX веке.

Герменевтический механизм, связанный с трактовкой внутренней формы топонимов, состоит в однозначном ситуативном соотнесении иносказательного компонента с конкретной референтной ситуацией. Например, паремия «Гореловка кустами выгорит» трактуется в контексте отъезда большинства жителей в Россию, запустения домов, удаленного расположения оставшихся духоборческих дворов.

Говоря об актуальных для закавказских духоборцев предсказаниях, нельзя не учитывать социальный контекст, связанный с несколькими волнами массовой миграции в Россию, в результате которого за последние 25–30 лет большая часть духоборческого населения покинула свои деревни в Грузии. Одним из специфических и наиболее актуальных для изучаемого сообщества сюжетов пророчеств становится возвращение духоборцев на родину. Мотив воссоединения всех членов общины, покинувших

Гореловку и соседние деревни, связывается с представлением о грядущей «беде», а обратный путь представляется как крайне мучительный и связанный с нуждой и лишениями (люди будут ползти обратно на коленях, из одежды у них останутся «*только воротники*»). Такие пророчества можно трактовать как проявления *mogal panis* – современная ситуация ощущается как кризисная, что заставляет подвергать действия членов сообщества моральной оценке. М. Ахметова, исследуя образ города в современных эсхатологических предсказаниях, выделяет оппозицию центра и периферии [Ахметова 2010]. Связанные с ними ценностные категории могут инвертироваться, в результате чего периферия в эсхатологических пророчествах наделяется значимостью центра. В случае с закавказскими духоборческими деревнями, переживающими экономический упадок и распад общины, такая инверсия может выполнять компенсаторную функцию, создавая образ сакрального эпицентра воссоединения. Возможно даже, что в такой форме реализуются хилиастические ожидания, имеющие место в духоборческом учении и изначально связанные с представлениями религиозных диссидентов о том, что они будут возвышены Богом над всеми народами.

Рассуждая о мотиве возвращения, можно вспомнить и мотив возвращения царя-избавителя, характерных для утопического нарратива [Чистов 2003]. Подобные слухи и соответствующие случаи самозванства зафиксированы у духоборцев в 1920-е годы и связаны с именем легендарного предводителя Едома [Иникова 1997]. В данном же случае значим компонент возвращения из-за границы (но уже не вождя, а большей части духоборческого сообщества), за которым следует период процветания и благополучия, конец бед и мучений.

Существовавшая еще на советском уровне включенность закавказских духоборческих деревень в общий процесс адаптации аграрной культуры к процессам индустриализации, таким образом, накладывается на постсоветскую изоляцию и потерю значительной части общины. Формируется такая жанровая конфигурация, при которой с уже «осуществившейся» техногенной антиутопией в эсхатологическом контексте сочетаются социально-утопические ожидания, порождающие взаимодействие двух противоположных жанров, где сам момент конца света играет роль поворотной точки.

Список литературы:

1. Ахметова М. В. Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ; РГГУ, 2010.
2. Иникова С. А. Проблемы этноконфессиональных групп духоборцев и молокоан // Фактор этноконфессиональной самобытности в постсоветском обществе. Отв. ред.: Олкотт М. Б., Малашенко А. М.: Изд. Московский центр Карнеги, 1998. С. 84–104.
3. Иникова С. А. Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII века // Вестник Тамбовского университета. Сер. Гуманитарные науки. 1997. Вып. 1.

4. Клибанов А. И. История религиозного сектантства в России 60-е гг. XIX в. — 1917 г. М.: Наука, 1965.
5. Панченко А. А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002.
6. Чистов К. В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.

ЭСТЕТИЗАЦИЯ «НОВОЙ» СОВЕТСКОЙ ЖЕНЩИНЫ В КИНЕМАТОГРАФЕ «ОТТЕПЕЛИ»

Советский кинематограф исполнял функции воплощения и трансляции «правильной» модели поведения и образа жизни советского человека. Игровое кино хрущевской эпохи демонстрировало «нового» человека», который должен был соответствовать послевоенному идеологическому устройству в Советском Союзе. Фильмам «оттепели» не свойственна классовая борьба в классическом понимании, скорее наоборот – внимание сосредоточено на чувствительной личности с внутренними переживаниями [Рейфман 2001: 319].

Задача данной работы – проанализировать культурный антропологический тип «новой» советской женщины на основе игрового кино «Оттепели».

Характерной чертой кинематографа данного периода является презентация образов «правильных» и «неправильных» героев. «Правильные» обязательно соответствуют требованиям идеального советского человека. «Моральный кодекс строителя коммунизма⁵¹» стал тем собранием норм, которым необходимо было следовать. Поэтому и в кино в соответствии с заданной моделью поведения «правильного» героя демонстрируются высоконравственные, преданные своей Родине и добросовестно работающие герои.

Источниками для анализа антропологического типа «новой» советской женщины 1950-х–60-х годов послужили советские мелодрамы: «Девушка с маяка» Григория Крикуна (1956 г.), «Весна на Заречной улице» Марлена Хуциева (1965 г.) и комедии: «Девчата» Юрия Чулюкина (1961 г.), «Карнавальная ночь» Эльдара Рязанова (1956 г.), «Три плюс два» Григория Оганесяна (1963 г.), «Полосатый рейс» Владимира Фетина (1961 г.).

Выбор указанных мелодрам и кинокомедий 1953–1964-х гг. объясняется тем, что главными героями выступают женские персонажи. Они выполнили свою цель и изобразили «нового» человека, чей проект реализовался в советском обществе 1950–1960-х гг.

Попытка показать решительную и уверенную в себе женщину, которая строит карьеру, стала одной из задач кинематографа «Оттепели». Кинематографическая тенденция демонстрации образа на экране происходила по канве нормативных решений: в 1961 году Президиум Верховного Совета СССР принял указ «Об усилении борьбы с лицами, уклоняющимися от общественно полезного труда и ведущими антиобщественный

⁵¹ Речь идет о проекте третьей Программы КПСС принятой на XXII съезде в 1961 году. В газетах «Правда» и «Известия» 30-го июля 1961 г. был опубликован проект Программы.

паразитический образ жизни»⁵². Наказание не касалось только безработных женщин, которые занимались воспитанием детей. Бездетных безработных женщин наказывали за «тунеядство».

Активное использование режиссерами сюжета, где женщина занята «неженской» работой, указывало на попытки декларировать уже давно «решенный женский вопрос». Относительный экономический подъем периода «Оттепели» несколько улучшил условия труда; впрочем, несмотря на это, безделье было все еще наказуемо [Susan 1994: 117].

Характерной чертой игрового кино «Оттепели» является драматизация романтических линий и открытая чувствительность героев и героинь. У «правильных» героев возникают романтические отношения исключительно на рабочем месте, что в очередной раз подчеркивает неразрывность советского человека с коллективом.

В случае с лентой «Девушка на маяке» у главной героини, Марии, изображается роман с капитаном катера, который закончился изменой героя. Эмансипированный образ героини, которая занимается техническим обслуживанием маяка, нарушается изображением эмоциональных страданий и особой чувствительности по поводу утраченных отношений [Девушка с маяка 1956: 44].

Такой же серьезной, но в то же время лиричной перед зрителями предстает главная героиня фильма «Королева бензоколонки» [Королева бензоколонки 1962: 66]. Людмила работает на бензоколонке, ежедневно она обслуживает большое количество машин и добросовестно выполняет все поручения начальства. Ее профессиональная деятельность тесно переплетается с выдержанным флиртом и смелостью в разговорах с коллегами-мужчинами.

Советский кинематограф создавал для зрителей картину, которая выглядела эстетично. Именно на женские роли была возложена ответственность за новую эстетику фильмов «Оттепели». Образ «новой» женщины «Оттепели» был абсолютно противоположным образу «работающей матери» 1930-40-х годов, который создавался и реализовывался в условиях Великой Отечественной войны.

Культ молодости и активности 1950–60-х годов возлагал на женщин дополнительные обязанности: красивый внешний вид, чувствительность и «хороший вкус». На первый взгляд, стремительность в профессиональной сфере замещалась стереотипным комплектом «женского поведения». Несмотря на провозглашенную смелость и ответственность героинь, которые всегда были «положительными», они не позволяли себе невоспитанность.

Зачастую именно женщины в проанализированных фильмах были объектом мужских шуток и издевательств (как это было с Тосей из фильма «Девчата» и Людмилой из «Королевы бензоколонки»). Выражение открытой агрессии и недовольства все еще остается табуированным для экранных женщин. Героини проанализированных фильмов,

52 Указ Президиума ВС РСФСР «Об усилении борьбы с лицами, уклоняющимися от общественно полезного труда и ведущими антиобщественный паразитический образ жизни» был принят 04.05.1961.

несмотря на свое несогласие с действительностью, проводят «гибкую политику», заигрывая с начальством и используя «женское очарование».

Подобным арсеналом «женского оружия» владеет также героиня ленты «Весна на Заречной улице». В фильме изображена интеллектуалка Татьяна Сергеевна, которая сразу после окончания университета приехала преподавать в вечернюю школу в небольшом городке. Главная героиня хорошо справляется со своими обязанностями, ее уважают коллеги. У героини «хороший вкус», что выделяет ее среди других женщин в ленте [Весна на Заречной улице 1965: 95].

В данном источнике сюжетная ветка с романтическими отношениями возникает на профессиональной почве. В который раз изображается неразрывность личной жизни и профессиональной деятельности, но при этом женщине не нужно делать выбор, поскольку она и так успешна на всех «фронтах». Героиня «Весны на Заречной улице» пытается «перевоспитать» мужчину, на которого направлены ее романтические чувства.

Подобный алгоритм повторяется также и в фильме «Девчата», где главная героиня отлично справляется со своими обязанностями. Сразу после приезда в заснеженную деревню, где девушка получила должность кухарки, она не была сразу принята местными рабочими и некоторое время терпела их насмешки, не позволяя себе грубость в ответ. Девушка проявляла лишь внутреннюю мизогинию по отношению к маргинализированной местной красавице Анфисе, образ которой выходил за рамки общепринятого поведения «правильной» советской женщины [Девчата 1961: 63].

В период «оттепели» прослеживается появление кинематографических образов, где главная героиня занимается опасной «мужской» профессией. Эту образность прекрасно иллюстрируют следующие ленты, где главные героини являются дрессировщицами тигров и львов: «Укротительница тигров» реж. Александра Иванова и Надежды Кошеверовой (1954), «Полосатый рейс» реж. Владимира Фетина (1961), «Три плюс два» реж. Григория Оганесяна (1963).

Кинолента «Карнавальная ночь» (реж. Эльдар Рязанов, 1956 г.) стала визитной карточкой образа «новой» женщины. После предыдущих попыток в создании комедии на «Карнавальную ночь» возлагались большие надежды. Уверенной и сильной изображена героиня «Карнавальной ночи» Лена Крылова, которая на протяжении фильма решает все организационные вопросы, связанные с празднованием новогодних торжеств. Людмила Гурченко, воплотившая ее образ, всегда имеет опрятный вид; она одета по последней моде, на ее лице нет лишнего макияжа, она флиртует с коллегами [Карнавальная ночь 1956: 70].

Благодаря ленте «Карнавальная ночь» произошла легитимация и в массовой культуре, и в представлении среднестатистических гражданок возможности одеваться просто и при этом модно. Экран взял на себя полномочия диктовать тенденции и символику одежды, став помощником партийных идеологов в этом деле.

Явное преимущество получает образ неутомимой «пчелки-труженицы», которая выглядит естественно, без намеков на агрессивный макияж и раскованность. Образ «красавицы-сердцеедки» показывается не в самом лучшем свете, поэтому можно сделать вывод, что приемлемый тип поведения «новой» женщины «оттепели» является скромность и непритязательность.

Проанализированные источники позволяют проследить трансформацию кинематографического образа «новой» женщины периода «оттепели».

От героинь проанализированных фильмов ожидался не только ранее провозглашенный идеал «правильной» советской работницы, но и новые черты: чувственность, легкость и «хороший» вкус. Относительно предыдущего периода, когда провозглашался идеал «работающей матери», «работница-красавица» 1950–60-х годов кардинально отличается. Изменения связаны с либерализацией в гендерной политике — декриминализацией аборт в 1955 г. и усилением государственной поддержки материнства, которые происходили на фоне либерализации общественной жизни и экономического роста в послевоенном советском обществе.

Список литературы:

1. Леви-Стросс К. Структурная антропология. Москва: Эксмо-Пресс, 2001.
2. Рейфман П. С. Из истории русской, советской и постсоветской цензуры. М.: Прогресс, 2001.
3. Illic M. Susan. Women in the Khrushchev Era. Hampshire: Macmillan Distribution Ltd, 1994.

Список источников:

1. Весна на Заречной улице – Реж. М. Хуциев. – Мосфильм, 1965 г. – 95 мин.
2. Девушка с маяка – Реж. Г. Крикун. – Мосфильм, 1956 г. – 74 мин.
3. Девчата – Реж. Ю. Чулюкин. – Мосфильм, 1961 г. – 93 мин.
4. Карнавальная ночь – Реж. Е. Рязанов. – Мосфильм, 1956г. – 74 мин.
5. Королева бензоколонки – Реж. А.Мишурин. – Мосфильм, 1962 г. – 78 мин.
6. Полосатый рейс – Реж. В. Фетин. – «Ленфильм», 1961 г. – 83 мин.
7. Укротительница тигров – Реж. Н. Кошеверова, А. Ивановский. – «Ленфильм», 1955 г. – 96 мин.
8. Три плюс два – Реж. Г. Оганесян. – Мосфильм, 1963 г. – 88 мин.

МОТИВ «ПЕРЕМЕЩАЮЩЕЙСЯ ЦЕРКВИ» В ЮЖНОСЛАВЯНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

В южнославянской (сербской, боснийской и черногорской) народной традиции известно большое количество преданий, связанных с церквями. Фиксируемые с середины 18 века, они не потеряли своей актуальности и в современной Сербии. Их можно разделить на несколько групп. Первую составят предания, где церковь (монастырь) выступает в качестве сакрального локуса с происходящими там чудесами (главным образом исцелениями); вторая группа нарративов обращена к церкви как объекту воздействия – церкви откапывают, с ними проводят разные манипуляции с магическими целями (опоясывают, перекидывают через них обувь и т.д.). И, наконец, третья группа, о которой и будет идти речь, касается церкви как самостоятельно действующего субъекта, вольного перемещаться с места на место по своему желанию.

На нестандартное поведение сербских церквей обращали внимание южнославянские исследователи, начиная с XIX века. Легенды о них фиксировались в различных этнографических сборниках, а отдельные работы, посвященные им, пытались рационально объяснить причину появления таких легенд. Так, например, Радослав Павлович опубликовал список «перемещающихся» церквей с подробной исторической справкой почти о каждой [Павлович 1961], а Тихомир Джоржевич полагал, что сохранившиеся названия мест, где когда-то были церкви, провоцируют сны о них и их откапывание [Ђорђевић 1894]. Современные исследователи, как например Боян Йованович, пытаются использовать теорию психоанализа, работая с преданиями о церквях, результатом чего приходят к выводам о «национальном подсознании как потенциальной духовной специфике», которая проявляется в кризисных ситуациях [Јовановић 2011]. Любинко Раденкович, рассматривая сюжеты об откапывании церквей, проводит параллели с нахождением икон и источников в России, и этот путь представляется самым аргументированным [Раденковић 2006].

В нашем распоряжении находится около ста записей легенд о перемещающихся церквях в этнографических журналах, сборниках локальных легенд и в архивных материалах института Балканистики САНУ, что дает возможность применить к этим легендам методы структурного и типологического анализа.

Легенды о перемещении церквей имеют следующую структуру: храм каким-либо образом оскверняют (или строят не на том месте), он перемещается на другое место (иногда попутно очищаясь в реке). В легендах и топонимах сохраняется память о прошлом местонахождении церкви и ее актуальной дислокации.

Обычно причина, подвигнувшая церковь поменять свое местоположение – ее осквернение (либо же причина не называется). Осквернением может являться пролитая кровь, нападение турок (и также пролитая ими кровь), а кроме того, развешивание на просушку детских пеленок в церкви (под стрехой, на алтаре, на стене, рядом с церковью) женщиной (турчанкой, цыганкой, женой местного священника). В одном из преданий женщина осквернила церковь, постирав пеленки в священном источнике, располагавшемся рядом. Для очистки от скверны церковь перемещается в ближайшую реку, а после этого меняет свое месторасположение еще сильнее, окончательно закрепляясь уже на другом берегу реки. Одно из преданий рассказывает, как церковь несколько раз перелетала через реку, спасаясь от турецкого отряда; турки же, преследуя ее, потеряли в реке почти всех своих людей.

Причиной перемещения церкви могло служить не только ее осквернение, но и неудача в выборе места при ее строительстве. В одной из легенд из области Левче церкви не понравилось место, где ее решили строить крестьяне, и она ночью перебралась на более удачное.

Церковь может перемещаться самостоятельно (перелетать или исчезать в одном месте и появляться в другом), но ее могут и переносить: Бог, архангел или же местная нечистая сила – вилы. Чаще всего церковь перемещается ночью и тайком, но в некоторых преданьях она меняет местоположение при свете дня. В одном из рассказов церковь переместилась вместе с находящимся в ней народом и священниками во время воскресной службы и закопалась под землю. Люди считают, что все находящиеся тогда в церкви до сих пор живы, и можно услышать их голоса на месте «закапывания», что отправляет нас к текстам, подобным легендам о Китеж-граде.

Предания о перемещении церквей часто идут в связке с другим пучком мотивов о снах, в которых приходит некий святой или Богородица и показывает место, где находятся останки церкви; а также об их последующем откапывании, где церковь из самостоятельного субъекта действия превращается в объект, над которым проводят манипуляции.

По своей самостоятельности и свободе перемещения сербские, боснийские и черногорские церкви сопоставимы только со свободно перемещающимися иконами в восточнославянской традиции.

В разных регионах России записан целый ряд легенд с сюжетом о «похождениях» иконы, о том, как она «выбирает» себе место жительства, возвращаясь на одно и то же место. В этих текстах икона оказывается связанной со строительством часовни или церкви.

В Сербии также существуют подобные сюжеты, но они менее частотны, чем в русской традиции. Например, М. Миличевич записал легенду об иконе св. Богородицы из церкви в селе Великий Крунац (край Нишавский, округ Пиротский), которая сама переместилась в Суковский монастырь [Миличевич 1882: 50-51].

Другая группа сюжетов, объединяющих легенды об иконах и церквях, представляет собой «уход» иконы из не нравящегося ей места, что считалось исключительно дурным предзнаменованием. С этим сюжетом согласуются сербские легенды о перемещении церкви из неправильного места.

И третья группа легенд, сближающая икону и церковь – это русские рассказы о неподъемной иконе. Икону переносят на другое место, но неожиданно она становится тяжелой и «останавливается». Такое поведение может либо маркировать некую негативную ситуацию вокруг нее, либо подразумевать некое требование иконы, о котором окружающие должны догадаться (чаще всего желание иконы остаться в этом селе).

Истории с неподъемной иконой согласуются с сербскими историями об особых камнях, на которых возводят храм или часовню, или каменных плитах на могиле при церкви, которые люди пытаются сдвинуть/переместить/разрушить, но не могут по разным причинам: либо вмешивается высшая сила в виде погодных условий, либо камень возвращается на место. То же самое происходит и с церковью, которую пытаются построить не на том месте – она либо перемещается в нужное ей, либо строительство на плохом месте заканчивается неудачей (см. примеры выше).

И еще один сюжет, сближающий южнославянские и восточнославянские легенды – это проваливающиеся, уходящие под воду церкви (и города, если вспомнить Китеж-град). Причиной проваливания церквей в русских легендах являются человеческие грехи, осквернившие ее, или же враги (литовцы, например, или турки). При этом провалившаяся церковь продолжает жить своей неведомой жизнью, проявляя себя звуками человеческих голосов, церковной службы или колоколов.

Таким образом, южнославянские легенды о перемещении церквей, вполне актуальные и сейчас, являют собой пример специфически балканского сюжета в рамках широко распространенного славянского корпуса легенд о церквях, вписываясь в концепцию легенд-«преданий» и коррелируя с соответствующими сюжетами об иконах, составляя с ними единый синонимический ряд.

Список литературы:

1. Ђорђевић Т. Р. Уз Моравицу // Наставник V, бр. 1–2. Београд, 1894.
2. Јовановић Б. Цркве из снова // Гласник етнографског музеја, књ. 75. Београд, 2011.
3. Кормина Ж. В. Религиозность русской провинции: к вопросу о функции сельских святынь // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. СПб, 2006. С. 130–150.
4. Милићевић М. Ђ. Кнежевина Србија. Београд: Штампарија Напреднестранке, 1884.

5. Павловић Р. Љ. Како су код нас цркве „летеле“ (легенда и истина), САНУ. Научно-популарни списи, књ. V, Одељење друштвених наука, књ. 3. Београд, 1961.
6. Панченко А. А. Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998
7. Раденковић Љ. Додир са светим у народном хришћанству // Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду, Етнографски институт САНУ, Зборник 22. Београд 2006. С. 315–327.

«У НАС НЕТ ЗОЛОТА И СЕРЕБРА, НО ЧТО ИМЕЕМ, ТО ДАЕМ»: ОПРЕДЕЛЕНИЕ МИГРАЦИИ ЧЕРЕЗ РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ В ОБЩИНЕ РУССКОЯЗЫЧНЫХ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН В ХЕЛЬСИНКИ

Община русскоязычных евангельских христиан в Хельсинки заявляет своей целью перемены среди населения Финляндии. Русскоязычная идентичность объединяет первое и второе поколение мигрантов с разным этническим и национальным бэкграундом – русских, украинцев, эстонцев, казахов, ингерманландских финнов-репатриантов. Для мигрантов религия является одним из социальных институтов, который помогает им адаптироваться в стране пребывания как за счет социальной и экономической помощи, так и предоставлением религиозной морали и практик, которые схожи на локальных уровнях во многих глобальных религиях [Hagan, Ebaugh 2003].

Однако принадлежность данной общины к евангельскому христианству ставит ее в маргинальную позицию. Самая крупная церковь Финляндии – Евангельская Лютеранская Церковь, к ней себя относит 73.8% населения, вторую позицию с большим отрывом занимает Финляндская Православная Церковь с 1.1% [Statistics Finland 2015]. Большинство русскоговорящих мигрантов относят себя к либо последней, либо к РПЦ МП. Евангельское сообщество оказывается между интеграцией в локальное религиозное большинство и русскоязычной диаспорой.

Тем не менее евангельское христианство помогает мигрантам поддерживать русскоязычную идентичность и переопределять процесс миграции и свое положение в новом контексте. Согласно постмодернистскому подходу, процесс идентификации состоит из фрагментированных, постоянно изменяющихся и, возможно, противоречащих друг другу идентичностей. Идентичности создаются в дискурсах и практиках, но в тоже время влияют на воспроизводство субъективности (subjectivity), конструирующей их [Hall, Du Gay 1996]. В исследованиях мигрантов и этничности постмодернистский сдвиг позволил перейти от модели ассимиляции и «нулевой игры», когда в процессе миграции происходит замена одной культурной идентичности на другую, к исследованиям взаимодействия нескольких этнических, религиозных, глобальных, транснациональных и других идентичностей.

Для рассматриваемого сообщества евангельских христиан в Хельсинки русскоязычная идентичность является одной из центральных: это артикулируется в описании сообщества, в службах и молитвах, также вся организация происходит на русском языке. Эта панэтничность объединяет несколько этничностей и национальностей, основываясь на общем языке, культуре и происхождении [Itzigsohn, Dore-Cabral 2000]. Русскоговорящая идентичность становится определяющей идентичностью для мигрантов как внутри сообщества, объединяя людей со схожим миграционным опытом и говорящих

на одном языке, так и для внешней значимой группы финнов, для которых мигранты из бывших Советских республик предстают гомогенизированным сообществом [Jasinskaja-Lahti, Liebkind 2001]. Русскоязычная идентичность для евангельского сообщества в Хельсинки также распространяется за его пределы, создавая воображаемую общность всех мигрантов из бывшего СССР.

Объединение под русскоязычной идентичностью было отмечено и в других евангелических сообществах мигрантов [Wanner 2007]. Это становится возможным потому, что евангельская церковь не привязана к конкретной национальности или этничности, а продвигает идею глобального христианства. Объединение по языковому, а не этническому или национальному признаку помогает расширить группу потенциальных прихожан. Между тем нельзя утверждать, что русскоязычная идентичность остается для участников сообщества такой же важной и за пределами церкви.

Другая идентичность сообщества – религиозная, а именно евангельское христианство. К основным ценностям евангельского христианства относят конверсионизм (conversionism) и активизм [Bebbington 2003: 2-3]. Конверсионизм состоит из ритуала крещения (conversion), однако имеет гораздо большую ценность, потому что несет в себе перерождение через принятие Святого Духа и персональной ответственности перед Богом. Активизм включает в себя важность евангелизации и миссионерства: это основывается на религиозной заповеди, что каждый человек может быть спасен, и спасение окружающих есть основное занятие верующих. «Это закладывает потенциальное зерно миграции в каждого евангелиста» [Wanner 2007: 12]. Особая ценность миссионерства для сообщества заключается в страданиях и лишениях, которые миссионеры испытывают во время своего пути. Миссионерство не совершается по воле человека, но является замыслом Господа, личным призванием, что подчеркивает индивидуалистский характер отношений с Богом и религией.

Таким призванием для сообщества является спасение Финляндии и Европы, которые отвернулись от исторически традиционных христианских ценностей. Воображаемые группы финнов и европейцев становятся внешними значимыми другими, относительно которых формируется идентификация мигрантов в русскоязычном сообществе. Идея возвращения христианства в Европу, христианства в целом, а не конкретно евангелизма, базируется на идее, что Европа когда-то была христианским континентом и подчинялась христианским ценностям. Современное европейское сообщество описывает через дискурсы консервативных христиан и популистов. Негативные ценности включают в себя сексуальную распущенность, гомосексуальность, педофилию, аборт, толерантность, либеральное отношение к мигрантам. Свою миссию, для которой они были посланы в Финляндию, сообщество видит в возрождении христианства через активную миссионерскую и евангелизационную работу.

Члены сообщества осознают негативный дискурс, сложившийся вокруг мигрантов: как в странах эмиграции, например, «колбасные мигранты», которые переезжают исключительно из-за экономических благ, так и в Финляндии, существует негативный образ мигрантов, которые «сидят на пособии». Члены сообщества оправдывают свою

иммиграцию и присутствие в новой стране через миссионерство и божье призвание по спасению Европы. Христианские ценности заменяют экономические блага, которые они могли бы привезти в Европу или которые могли бы их там привлечь. Понятия «европейского благосостояния» и «европейской жизни» являются негативными, потому что не соответствует дискурсу страданий и лишений в миссионерстве. Христианство является главным фактором, который отличает их от «негативных» мигрантов мусульман, несущих «ложную» религию в Европу, против которых выступает сообщество.

Христианские ценности, несмотря на конструирование барьера с воображаемыми группами европейцев и финнов, в то же время создают общую идентичность с христианами в разных странах. Сообщество волнуют глобальные темы как «перевод Библии на языки мира» и «мир для народов мира», они приглашают миссионеров для проповеди в церкви из Израиля, России, Прибалтики, Африки и США, поддерживают контакты с финскими пасторами, читают религиозную литературу и смотрят фильмы зарубежных издателей, ездят на конференции за рубежом, отправляют своих прихожан учиться в библейскую школу в Австралии.

Обращение к глобальной идентичности и отрицание существований наций для Бога характерно для евангельских христиан, потому что «они создают религиозную систему гражданственности, основанную на альтернативных правилах, обязанностях и формах причастности» [Wanner 2007: 247]. Развитая глобальная сеть христианства с общей системой ценностей переопределяет дуализм глобальность-национальность на глобальность-локальность. Концепт «места проживания» помогает мигрантам определить свое положение в мире и в тоже время чувствовать причастность к локальному контексту.

Важным средством создания глобальной идентичности являются онлайн-трансляции молитв и служб, которые организуются на сайте евангелистов и в YouTube. Трансляция, а также интерактивный блок молитв за нужды аудитории позволяет сообществу участвовать в жизни глобального христианства. Трансляции, как и вся организация, проходят на русском языке, поэтому в своих видео сообщество часто обращается к воображаемому сообществу русскоговорящих верующих в разных странах, воспринимая их как свою основную аудиторию. Многие из активных прихожан церкви занимаются сферой телевидения профессионально, и в одной из онлайн молитв объявили о создании русскоязычного христианского канала в Европе на базе финского христианского канала.

Разные медиа широко используются среди новых деноминаций христианства, это связано с религиозными практиками, основанными на Святом Духе и харизме, которыми обладает каждый верующий и которые могут передаваться через время, пространство, а также по видео и аудио [Coleman 2000]. В рассматриваемом сообществе также важна фигура Святого Духа, которого посылают аудитории в каждой видео молитве, а также по аналогии с Библией конструируют идею, что каждое видео сохраняет свое благословение даже после прямой трансляции.

Таким образом, для сообщества русскоговорящих евангельских христиан в Хельсинки русскоязычная идентичность является фактором объединения на основании общего языка, культуры, мифе об общем прошлом и воображаемой диаспоре. Религиозная

идентичность и созданная вокруг нее система ценностей определяют положение членов сообщества в рамках маргинального мигрантского опыта между локальным религиозным сообществом и традиционной православной диаспорой. Процесс переезда осознается через концепт миссионерства, поэтому свою роль среди финского и европейского населения они видят в проповедовании христианства и его возрождении. Глобальная идентичность христиан, отвергающая национальные границы и основанная на общей культуре ценностей, переопределяет концепт миграции и позволяет ощущать общность вне зависимости от места пребывания.

Список литературы:

1. Bebbington D.W. *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. Routledge, 2003.
2. Coleman S. *The globalisation of charismatic Christianity*. Cambridge University Press, 2000.
3. Hagan J., Ebaugh H. R. 'Calling upon the sacred: migrants' use of religion in the migration process // *International Migration Review*. 2003. №37(4). P. 1145–1162.
4. Hall S., Du Gay P. (ed.). *Questions of Cultural Identity*: SAGE Publications. Sage, 1996.
5. Itzigsohn J., Dore-Cabral C. Competing identities? Race, ethnicity and panethnicity among Dominicans in the United States // *Sociological Forum*. 2000. №15(2). P. 225–247.
6. Jasinskaja-Lahti I., Liebkind K. Perceived discrimination and psychological adjustment among Russian-speaking immigrant adolescents in Finland // *International Journal of psychology*. 2001. №36(3). P. 174–185.
7. Statistics Finland 2015, Population. Retrieved from http://tilastokeskus.fi/tup/suoluk/suoluk_vaesto_en.html#structure
8. Wanner C. *Communities of the Converted. Ukrainians and Global*, Cornell University Press, 2007.

СОВРЕМЕННЫЕ МАССОВЫЕ ПРАЗДНИКИ В ИРКУТСКЕ: РИТУАЛЬНОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ ГОРОДСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Массовые праздники оказываются темой исследования не только в социальных науках [Ефремова 2016; Макаркин 2016] или в истории [Колоницкий 2012; Кустова 2016]. Их рыночные аспекты изучаются также экономистами, маркетологами [Визгалов 2008; Андреева 2012]. В условиях резкой смены социально-экономических условий жизни населения, случившейся в России в 1990-е–2000-е гг., особое значение приобретают интегрирующие возможности массового праздника. Наиболее важной представляется его способность ритуализировать жизненные циклы в сложившихся многообразных жизненных практиках, создать единые стандарты коллективных действий и общие смыслы социальных коммуникаций.

Новые общероссийские государственные праздники, введенные после 1991 г., такие как День независимости (12 июня) или День Конституции (12 декабря), приживаются очень медленно. Даже 1 мая и 8 марта, имеющие советские корни, но получившие новое толкование, радужнее принимаются населением. Наличие советских и постсоветских традиций сложно встраиваются в современную систему празднований. «Раз в стране нет досоветской традиции, которую можно было бы восстановить, следовательно, надо создавать новые конструкции» [Макаркин 2016]. Но «новые конструкции» создаются не только на федеральном уровне.

Местные праздники и традиции, связанные с ними, появляются довольно часто и, в отличие от новых общенациональных, воспринимаются значительно быстрее и охотнее. Конструирование локального «воображаемого сообщества» зримо и действительно осуществляется через них. Поскольку они регулярно повторяются в определенное время года и воспроизводят сложившийся сценарий, понятный и принимаемый его участниками, можно рассматривать это событие как ритуал, относящийся и к календарному, и к жизненному циклу городского сообщества.

Массовый праздник важен как средство социализации, объединения разрозненного и разнородного городского сообщества, как способ конструирования локальной урбанистической идентичности. Исследователи ритуала отмечают следующее важное условие, реализуемое в празднике: «Повторное переживание заведомо знакомых, эмоционально напряженных ситуаций оказывается средством регуляции психологического настроения. Потребность вновь и вновь переживать однажды познанный эмоциональный подъем является характерной чертой, например, такого механизма, социализации детей» [Байбурин 1993: 12]. Создающиеся сценарии городских праздников сознательно или стихийно ориентируются на это свойство ритуализованных массовых действий.

В Иркутске главным массовым праздником является День города, который обычно отмечался в июне, но после празднования 350-летия города в 2011 г. приобрел и сентябрьское продолжение. До 2010 г. для него в городе заранее выделялись специальные места празднования, где статично и единовременно происходили намеченные действия. После 2010 г. его «движущимся ядром» стало шествие, проводимое в виде карнавала. Это соединило отдельные локусы праздника и усилило его массовый характер.

Если в праздновании «классических» федеральных праздников есть каноническая преемственность – год от года они не очень отличаются друг от друга, то в местных праздниках канон еще не сложился. Каждая новая городская администрация, как представляется, ставит одной из своих задач переделать День города под себя, а после его проведения заявить о том, что он стал более людным, чем предыдущий. Если до 2010 г. одно из главных событий Дня города был «чемпионат по переноске жен», то в 2010 г. и по сей день главным событием является массовое шествие. От именованного его «парадом» решили сразу отказаться, и прижилось название «карнавал».

Позже после очередной смены мэра «карнавал» стал «праздничным шествием». Такое организованное перемещение праздничных колонн по центральным улицам города как будто воспроизводит бразильский карнавал. Колонны из различных общественных или коммерческих организаций проходят либо пешком, либо стоя на движущихся платформах. Все это сопровождается современной музыкой и танцами. Каждая организация создает собственную символику, которая отображается в костюмах, флагах, шарах участников. Комментатор по громкой связи объявляет каждую колонну. В шествии обязательно принимают участие субкультуры. Байкеры или поклонники хип-хопа своеобразно контрастируют с колоннами сбербанка или казаками.

В отличие от советских демонстраций, центростремительно направленных к главной площади города, современные шествия в День города проходят в разных направлениях. В них нет отчетливой иерархии, которая была в советских массовых демонстрациях, где партийно-хозяйственные руководители находились на трибуне, над праздничными колоннами. В карнавальном шествии зрители и участники расположены на одном уровне и реализуют ритуальное единство. Пространство города реально оказывается в распоряжении масс, и создается зримое представление, что осуществлен принцип «город – для горожан». Для достижения того же эффекта предназначена социальная реклама, расположенная на улицах Иркутска и настойчиво утверждающая: «Мы – иркутяне».

Массовые городские праздники имеют и календарное значение. В череде неразличимых рабочих будней праздник как важная веха, показатель хода времени как символический знаменатель прошедшего и наступления нового. Многие жители связывают свои воспоминания в том или ином году с проводимыми в городе мероприятиями. Обычно вспоминаются особенности празднования 9 мая. «День мыльных пузырей» часто воспринимался как середина лета. Потом этот праздник вошел в программу Дня города. Закрытие хоккейного (с мячом) сезона для многих болельщиков означает прощание с зимой, начало весны и ожидания будущего спортивного сезона.

Массовые праздники и их организация хорошо отражают взаимоотношения местной власти и населения. Благодаря им горожане могут почувствовать уважение – или наоборот безразличие – к ним со стороны администрации. Порой по оценкам празднования Дня города или местного парада 9 мая, по красочности праздничного салюта жители оценивают работу мэра. Для власти это хорошая возможность «вытрясти» финансирование из области, а иногда, как вышло в 2011 г. на 350-летний юбилей, и из федерального бюджета. Но рыночная экономика также вмешивается в организацию праздника. Спонсорская помощь городу – отличный элемент лоббирования, а участие в мероприятиях – хорошая возможность прорекламировать себя.

У местных массовых праздников в Иркутске есть четко выраженное «происхождение снизу», ориентация на самодеятельность масс. Все большие мероприятия – это в первую очередь черед маленьких праздников, которые готовятся местными организациями. Не может быть и речи о навязывании участия или принуждении к нему. Мероприятия, посвященные Дню города, проводятся, как правило, общественными организациями наравне с администрацией. Иркутский «Мон Март» – творческий проект объединения профессиональных художников, «Таланты нашего двора» – фестиваль детских творческих коллективов, «Река дружбы» – фестиваль национальных культур и т. д.

Массовость праздника оказывается важным ресурсом, на который претендуют и местная власть, и рынок. В 2007 г. впервые празднества были организованы не только администрацией, но и профессиональными маркетологами. Количество горожан, принимающих в них участие, значительно выросло. В 2016 г. в праздновании 355-летия Иркутска, по данным мэрии, активное участие приняли около 100 тыс. человек, а вместе со зрителями – больше, чем население самого Иркутска.

Таким образом, массовый праздник на местном уровне выполняет ритуальную функцию. Он необходим для конструирования локальной идентичности. Горожане ощущают себя одним целым, когда вместе проходят через коллективные акции. Массовый праздник визуализирует отношения власти и местного сообщества, сообщества и бизнеса, а также отношения внутри самого сообщества и призван стимулировать осознание своей сопричастности к жизни города у его участников.

Список литературы

1. Андреева Н. Е. Массовые мероприятия как эффективный ко-промоушен крупной компании и малого города // Брендинг малых и средних городов России: опыт, проблемы, перспективы: материалы Всерос. науч.-практ. очно-заоч. конф. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2012. С. 5–7.
2. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.
3. Визгалов Д. В. Маркетинг города. Практическое пособие. М.: Фонд «Институт экономики города», 2008.

4. Ефремова В. Н. Новый год в современной России: политическое использование праздника в меняющемся контексте // Символическая политика: Сб. науч. тр. РАН. ИНИОН. Центр социал.науч.-информ. исслед. Вып. 4: Социальное конструирование пространства. М., 2016. С. 316–326
5. Колоницкий Б. И. Праздники свободы. Красная пасха революции // Колоницкий Б.И. Символы власти и борьба за власть: к изучению политической культуры российской революции 1917 года. СПб.: Лики России, 2012. С. 36–88
6. Кустова Э. М. Советский праздник 1920-х годов в поисках масс и зрелищ // Неприкосновенный запас. 2015. № 3(101). [Электронный ресурс]: <http://magazines.russ.ru/nz/2015/3/6kys.html>. (Дата обращения 23.01.2016)
7. Макаркин А. В. Противоречивые праздники новой России // Неприкосновенный запас. 2015. № 3(101).[Электронный ресурс] : <http://magazines.russ.ru/nz/2015/3/6kys.html>. (Дата обращения 23.01.2016)