

Российский государственный гуманитарный университет

Центр типологии и семиотики фольклора

ФОЛЬКЛОРИСТИКА И КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ СЕГОДНЯ



Материалы

IX Всероссийской с международным участием
конференции молодых исследователей

Москва, РГГУ, 9—10 марта 2023 г.

Москва, 2023

УДК 398

ББК 82.0

Т 30

Составитель Н.С. Петрова

Т 30

Фольклористика и культурная антропология сегодня. Материалы IX Всероссийской с международным участием конференции молодых исследователей (Москва, РГГУ, 9—10 марта 2023 г.) / Сост. Н.С. Петрова. М.: РГГУ, 2023. 48 с.

© Коллектив авторов, 2023

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2023

Содержание

<i>Агапова Д.</i> “Два рисунка — всё решилось”: нарративы нейрографов как способ объединения людей внутри группы и как инструмент масштабирования сообщества	5
<i>Агафонова М.</i> Депортация немцев Поволжья: специфика нарративов и пути конструирования исторической памяти	7
<i>Агеева Д.</i> Анимационная экранизация эпического фольклора адыгов (на примере анимационных фильмов Р.В. Давыдова "Сын камня" и "Сын камня и великан")	9
<i>Белодедова М.</i> Ненецкая колыбельная: личная песня или благопожелание?	11
<i>Белякова Е.</i> Сложности сбора фольклорного материала о вредоносных агентах: на примере представлений короваев о кхакхуа и лалео	13
<i>Гарапач М., Пономарев М., Трусова О., Шурупова П.</i>	
Адаптация к городскому пространству вынужденно переехавших: привычка, дом, портал.....	15
<i>Дементьева В.</i> Страх в похоронно-поминальных причитаниях Русского Севера: чего боятся живые и мертвые	17
<i>Жильцова П.</i> Бытование мемов о Холокосте в русскоязычном сегменте современного Инстаграм* (*Meta Platforms Inc. признана экстремистской организацией на территории РФ)	19
<i>Засядько А.</i> В поисках “общины”: парадокс Тесея российских зороастрийцев	21
<i>Калкаева А.</i> Мужчины-колдуны в немецких фольклорных рассказах XIX в.	23
<i>Малиновский И.</i> Гадание на картах Таро как сенсуальная форма: семиотические идеологии и религиозные режимы	25
<i>Маткасымова Д.</i> Устные рассказы о подземельях: сюжеты и их функционирование	28
<i>Напольских Т.</i> Антропогонические сюжеты в фольклоре и иконографии майя	31

- Никандрова А.* Своеобразие исторического нарратива в текстах наивного краеведения 33
- Новикова В.* “Шаман, который стал женщиной”: роль пола и гендера в жизни инуитских шаманов на материале фольклора 35
- Пономаренко В.* Семантика и функции деревьев в севернорусских сказках 37
- Попович А.* Мученические культы и народная религиозность: взгляд проповедника рубежа XVII–XVIII веков 39
- Пушкина В.* Что мы знаем о запевалах деревенских хоров 40
- Пятаев Р.* Историческая песня “Князь Голицын возвращается в Москву”: как структура сохраняет историю 42
- Совдагарова М.* Заимствованная лексика юролов и магтаалов 44
- Чепурнова А.* Флаг: ритуальный символ и сказочная метафора 45
- Шеметова Д.* Устные рассказы о жизни в сибирском тылу: система персонажей и базовые мотивы 47

Дарья Агапова (Российский государственный гуманитарный университет, Москва)

“Два рисунка — всё решилось”: нарративы нейрографов как способ объединения людей внутри группы и как инструмент масштабирования сообщества

Нейрографика, по словам основателя этого направления, — это “психологический метод XXI века, который по праву претендует на то, чтобы называться мощнейшей в мире психотехнологией решения задач” [1: 5]. С помощью этого “осознанного рисования” считается, что люди, путём применения различных авторских алгоритмов, могут:

- привлечь удачу (в любом деле/направлении жизни);
- увеличить доход;
- улучшить здоровье/излечиться от какой-либо болезни;
- привлечь любовь/отношения в жизнь;
- наладить коммуникацию с начальством и другими людьми;
- достичь целей, реализовать самые сокровенные желания;
- снизить тревожность и др.

Результатом применения нейрографики становятся, по рассказам участников, изменения в их жизни от этого “волшебного” рисования. Это значит, что нарративы, звучащие внутри сообщества, крайне важны для самого его функционирования. Например: “АСО [Алгоритм Снятия Ограничений – базовый алгоритм нейрографики (прим. Д.А.)]... Получается, я сажусь вот через день, на следующий день, и я через день, получается ещё сажусь рисовать, рисую два таких рисунка и снова пишу 50 тысяч и мне снова 16 тысяч приходит. Я не знаю, что за магия такая...” [ПМА, Зап. 26 ноября 2022 года в г. Москва от Анастасии 1995 г.р. в ресторане “Страна, которой нет” на Охотный ряд, 2].

В докладе предполагается на примере анализа конкретных нарративов, собранных автором, раскрыть функционал рассказов об изменениях в жизни после нейрографики внутри и за пределами сообщества нейрографов.

Цель исследования — выявить роль нарративов нейрографов для участников сообщества, для автора метода и других инструкторов, а также для людей, не имеющих в настоящий момент никакого отношения к нейрографике.

Среди вопросов, которые будут рассмотрены в рамках доклада, следующие:

- по какой структуре строятся нарративы нейрографов?
- в каких ситуациях рассказываются эти истории?
- какие функции выполняют нарративы нейрографов?
- как эти рассказы влияют на структуру сообщества и его процветание?

По результатам полевого исследования, проводимого в период с осени 2022 года по настоящее время, отмечается, что подобные нарративы служат способом объединения внутри группы (люди на встречах нейрографов рассказывают друг другу, каким образом изменилась их жизнь после рисунков и тем самым начинают общаться, создавая внутри большого сообщества отдельные группки) и помогают увеличивать численность последователей основателя метода – Павла Михайловича Пискарёва, поскольку после подобных нарративов у новых людей появляется интерес к нейрографике. В результате автор и другие инструкторы монетизируют применение метода и тем самым финансово обогащаются, получают пассивный (и не только) доход.

Литература

1. П.М. Пискарёв Нейрографика: алгоритм снятия ограничений. М., 2022.
2. П.М. Пискарёв Нейрографика 2. Композиция судьбы. М., 2023.

Мария Агафонова (НИУ Высшая школа экономики, Москва)

Депортация немцев Поволжья: специфика нарративов и пути конструирования исторической памяти

Доклад посвящен проблеме конструирования исторической памяти российских немцев о депортации. Основным материалом для анализа послужили тринадцать интервью с российскими немцами и членами их семей, а также современные формы репрезентации события в культуре.

Специфика воспоминаний о депортации определяется феноменом замалчивания. Событие может рассматриваться как культурная травма в рамках определения, предложенного Н. Смелсером и дополненного Р. Айерманом: воспоминания о депортации имеют негативную аффективную окрашенность, воспринимаются как неизгладимые и представляют угрозу групповой идентичности [1].

Описанным характером воспоминаний объясняется необходимость конструирования исторической памяти «извне», то есть за пределами коллективной памяти семьи. Начиная с конца 1980-х гг. в изменившихся политических и социальных условиях конструирующей силой становятся общественные движения и организации, которые в свою очередь опираются на устную историю.

При попытке анализа рассказов о депортации через призму устной истории как «жанра», что по версии А. Портелли предполагает рассмотрение структуры нарративов и присутствующего в них «социализированного языкового материала» [2], можно предположить, что структура и лексическое наполнение рассказа о депортации зависит от степени вовлеченности информанта в деятельность российско-немецких общественных организаций. Несмотря на феномен замалчивания, нарративы о депортации, как правило, конструируются информантами по общим для семейно-биографических текстов принципам.

Также рассмотрение нарративов о депортации в рамках указанного метода позволяет выявить ряд устойчивых образов и мотивов, проследить актуализацию оппозиции «свой — чужой» в контексте взаимоотношений депортированных с местным населением.

Особое место в бытовании рассказов о депортации занимают письменные тексты: мемуары, «родовые книги» и пр. В частности, интерес представляют тексты, которые предполагают «внешнего» читателя, т. е. могут быть опубликованы: их целесообразно рассматривать как промежуточную стадию на пути от семейно-биографических нарративов к автобиографической или — далее — художественной прозе.

В качестве примера отражения депортации в художественной прозе рассматривается повесть информантки О.В. Колпаковой «Полынная ёлка». Текст, появившийся на основе рассказов о депортации, бытовавших в небольшом коллективе, стал средством для конструирования образа события в исторической памяти всей этнической группы, так как, во-первых, доступен широкому кругу читателей и, во-вторых, является частью учебного процесса в некоторых образовательных организациях, связанных с национальными российско-немецкими институтами.

Литература

1. Айерман Р. Культурная травма и коллективная память (пер. с англ. Николая Поселягина) // Новое литературное обозрение. 2016. №. 5. С. 40-67.
2. Portelly A. Oral history as genre // Narrative and genre / Ed. by M. Chamberlain, P. Thompson. London, 1998. P. 24.

Дария Агеева (Российский государственный гуманитарный университет, Москва)

Анимационная экранизация эпического фольклора адыгов (на примере анимационных фильмов Р.В. Давыдова "Сын камня" и "Сын камня и великан")

Проблема анимационной экранизации фольклора обычно поднимается исследователями в критических работах. Анализ отдельных экранизаций осуществляется реже, и в сферу интересов исследователей попадают в основном работы, снятые в XXI вв. Однако для лучшего понимания общего направления и возникновения тех или иных тенденций современных анимационных экранизаций фольклорных текстов, необходимо понять, что из себя представляла фольклорная анимация в XX в. Цель: проанализировав обозначенные мультипликационные фильмы определить какие идеи, части сюжета и образы соответствуют фольклорному тексту, а какие были добавлены или переосмыслены авторами и с какой целью.

“Сын камня” 1982 и “Сын камня и великан” 1986 представляют собой анимационные экранизации четырех сюжетов из цикла Сосруко нартского эпоса адыгов. Режиссером обеих частей является Р.В. Давыдов, советский режиссер-мультипликатор, создававший экранизации эпоса и исторические «кинополотна». В первой части дуэлогии показано рождение Сосруко, возвращение им похищенного у нартов проса и первое появления на хасе. В основу второй части лег сюжет о том, как Сосруко вернул нартам огонь. Нартскому эпосу адыгов свойственны как прозаические, так и песенные тексты. Песенный сюжет о появлении Сосруко на хасе не был изменен на прозаический и представлен в канонической форме в финале первой части. Сохранение песенного сюжета демонстрирует многообразие эпического фольклора адыгов и может быть интерпретировано как дань уважения сложившемуся на Кавказе институту эпического сказительства. Анимационный сюжет практически полностью соответствует оригинальному

фольклорному, с учетом адаптации для детской аудитории и понимания истории представителями других культур. Значение образов таких героев, как: Сэтэней и нартский пастух были изменены. Сэтэней выполняет только материнскую функцию, пастух признается отцом героя, с целью создания образа полной традиционной семьи. Сосруко показан канонически многогранно, сочетая в себе черты культурного героя и солярного божества. В экранизации сохранены черты и атмосфера эпического текста: показана цикличность сюжета, присутствуют канонические символы и метафоры: образ парящих над его головой орлов идеализирует Сосруко. Основными мотивами экранизации являются свойственные эпическому фольклору адыгов антропоцентричность и богоборчество.

Маргарита Белодедова (Российский государственный гуманитарный университет, Москва)

Ненецкая колыбельная: личная песня или благопожелание?

Колыбельная песня в ненецкой традиции изучена довольно плохо, — в основном о ней известно из работ ненецких педагога В.Н. Няруй и писательницы Л.П. Ненянг. Из исследовательских работ колыбельные песни с этномузыковедческой точки зрения разбирает О.Е. Добжанская и с позиций гендерных исследований рассматривает С.Е. Раздымаха. Практически все из перечисленных исследовательниц и собирательниц ненецкого фольклора отмечают, что колыбельные для ребенка может создавать кто-то из близких родственников, но наиболее часто это прерогатива матери. О.Е. Добжанская называет их своеобразным «даром» матери своему ребенку. В.Н. Няруй пишет, что посредством колыбельной мать не только общается со своим ребенком, она также «через нее передает малышу частицу своего сердца, души». Л.П. Ненянг отмечает, что личная детская песня «сопровождает ребенка до его совершеннолетия».

Ненецкая колыбельная песня, судя по всему, обладает прогностической функцией, — мать вкладывает в слова песни ожидаемое, счастливое, удачливое и, что важно, социально приемлемое будущее для своего ребенка. Она также является и своеобразным «паспортом» малыша, — песня часто отражает его индивидуальные и неповторимые черты внешности или характера.

Важным оказывается и восприятие колыбельной как личной песни ребенка — это замечали и уже названные исследовательницы, и информанты (собственные полевые материалы автора). Колыбельная исполнялась, в рамках жанра личной песни, от лица ребенка и о нем (в песне могут быть описания каких-то черт характера или внешности, его привычки или

воспоминание о каком-то особенном событии в жизни малыша). Таким образом, колыбельные песни ненецкой традиции в каком-то смысле принадлежат жанру личной песни, которому свойственна определенная импровизационность и описание воспоминаний о прошедшем или нынешнего состояния дел автора, но при этом детские личные песни, в отличие от взрослых, часто нацелены на будущее ребенка, описывают ожидающий его успех в охоте и ремеслах (в зависимости от его пола) и благополучие. Исследование проводилось на материале опубликованных текстов колыбельных в песенных сборниках ненецких песен, а также на собственных полевых материалах, собранных в Салехарде в 2022 г.

Екатерина Белякова (Европейский университет в Санкт-Петербурге)

Сложности сбора фольклорного материала о вредоносных агентах: на примере представлений короваев о кхакхуа и лалео

Короваи — это небольшая этническая группа, которая живет в дождевых тропических лесах на западе Новой Гвинеи. Трудный доступ к этим территориям и особенности расселения короваев привели к тому, что их контакты с внешним миром начались относительно поздно. Контакты с голландскими и американскими миссионерами привели к частичной христианизации коренного населения, но местные магические представления о причинах болезней и смерти до сих пор сохраняются среди короваев.

С 2011 по 2016 год я провела 5 полевых сезонов в Папуа и собрала разнообразный этнографический и фольклорный материал. В этом докладе я расскажу о трудностях, с которыми мне пришлось столкнуться во время сбора этого материала. В частности, речь пойдет о проблемах сбора данных о демонических сущностях кхакхуа и лалео — главных вредоносных агентах в представлении короваев, соседствующих с людьми в повседневной жизни. Кхакхуа — мужчины-колдуны, которые используют магические способы поедания своих жертв. Их действия считают одной из наиболее вероятных причин внезапной смерти. Лалео — это демонические сущности, которые появляются после смерти человека и живут в потустороннем мире. Любой контакт с ними смертельно опасен. Страх моих информантов перед демонами оказался причиной трудностей сбора материала, поскольку короваи избегают разговоров о них.

По мере все более длительного пребывания в поле у меня появлялось все больше возможностей для установления доверительных отношений с короваями. Несмотря на то, что короваи избегают прямых бесед о кхакхуа, информацию о колдунах удалось получить, обратившись к теме причин болезней и смерти. Что касается разговоров о лалео, информацию о них стало

возможным почерпнуть из сказок. Таким образом, я опробовала разные методы сбора данных и выбрала наиболее подходящие для выполнения полевых исследований в этом сообществе.

Матвей Гарапач, Михаил Пономарев, Ольга Трусова, Полина Шурупова
(Российская академия народного хозяйства и государственной службы при
Президенте РФ, Москва)

Адаптация к городскому пространству вынужденно переехавших: привычка, дом, портал

Каким образом вынужденно переехавшие после начала СВО или мобилизации взаимодействуют с городским пространством и за счет каких механизмов адаптируются к нему? Основными понятиями, вокруг которых была выстроена концептуализация исследования являлись: адаптация, привычка, правила, приключения и путешествия, конструирование повседневности, дом, безопасность, свои места, городские порталы.

Основные практики, которые нам удалось исследовать:

- Выстраивание повседневности — через искусственное создание ритуалов и привычек, которые помогали бы структурировать жизнь после резкой смены места жительства.

- Выбор “своих мест” — создание пула мест (кафе, улицы, парки и др.), которые делают жизнь в городе понятной. Свои места определяются степенью комфортности, а комфорт — зависит от того, насколько правила места соотносятся с правилами знакомых и привычных мест в родном городе.

- Выстраивание безопасного пространства — преодоление опасного пространства Стамбула за счет его избегания (шум, грязь, толпа)

Конструирование дома — создание новых ритуалов и практик, создающих “знакомое” чувство – ощущение “дома”; внедрение практик, по которым потом можно будет ностальгировать; обустройство пространства жизни и его “одомашнивание”.

- Восприятие как путешествие — восприятие миграции как путешествия и приключения либо анти-туристическое восприятие. Еда в городе как сопричастность – поход в рестораны как точка выхода в город и взаимодействия с ним

На основе исследования этих практик в городском пространстве Стамбула нам удалось выделить две основные практики привыкания к городу или два механизма защиты. Первый — те, кто называют себя эмигрант/иммигрант/релокант/беженец – они не адаптируются к городскому пространству, а наоборот – пытаются вернуться через определенные места в городе в любимые места своих родных городов. Второй — те, кто называют себя туристами или временно переехавшими – они легко взаимодействуют с городом. От мест, напоминающих “дом”, они отказываются, чтобы не “ностальгировать” и не тосковать.

Валерия Дементьева (Сыктывкарский государственный университет им.
Питирима Сорокина)

Страх в похоронно-поминальных причитаниях Русского Севера: чего боятся живые и мертвые

Причитания — установленный традицией акт коммуникации между живыми и мертвыми, построенный по своим правилам, обоснованным мифологическими представлениями. В поминальном обряде проявление эмоций регламентировано (см. в частности указания на «уместные» и «неуместные» слезы), что нашло отражение и в причитаниях. В них явственно выделяется тема страха — сильной эмоции, которая также должна быть регламентирована в ситуации общения с потусторонним миром. Прежде мотив страха в причитаниях не становился объектом специального исследования.

На материале опубликованных текстов севернорусской причети нами рассмотрены типы страха по субъектам и объектам: чего боится покойник (на пороге и после смерти) и чего боятся (или страх чего преодолевают) живые. Плакальщица боится / не боится:

- 1) Встретить вернувшегося из мертвых
- 2) Тяжелого положения больного, близости смерти
- 3) Известия о смерти или её предвещения
- 4) Дороги на похороны

Покойник боится:

- 1) Тягот жизни
- 2) Могилы
- 3) Идущей на могилу плакальщицы (или последствий её посещения)

Мотив бесстрашия плакальщицы перед возвращением умершего соединяется с устойчивой формулой «из мертв́а живой не збудетс́я», а также с

описанием страха окружающих перед таким отношением. Таким образом задаются параметры нормативного поведения. Страх перед мертвецом признаётся нормой для всех, кроме другой лиминальной персоны — причетницы. Также только она способна бесстрашно пройти по трудному пути, отделяющему мир живых от мира смерти. Вторжение признаков «чужого» мира в освоенное пространство вызывает страх как у живых, так и у мертвых. Живые испытывают страх перед дурными предзнаменованиями, вестями о смерти, а мертвые — перед тяготами жизни. Для живых предосудителен страх перед бдением у постели умирающего, которое воспринимается как общественный долг, т. е. часть общинной жизни. Страх перед жизненными трудностями становится одним из первых этапов перехода от человека к не-человеку. Следующим становится страх перед помещением в могилу. По мере «расчеловечивания» мертвец вновь начинает бояться вторжения признаков жизни в пространство смерти, в т.ч. посещения захоронения живыми.

Страх перед жизненными трудностями оказывается одновременно предзнаменованием смерти и признаком мертвеца, а потому опасен для живого.

Полина Жильцова (НИУ Высшая школа экономики, Санкт-Петербург)

Бытование мемов о Холокосте в русскоязычном сегменте современного Инстаграм* (*Meta Platforms Inc. признана экстремистской организацией на территории РФ)

Несмотря на масштаб и трагизм Холокоста, и активное развитие мемориальной культуры, общество уже несколько десятилетий шутит на эту тему. В этом докладе мы проанализировали особенности бытования юмористического контента, который представляется отражением состояния мемориальной культуры, о Холокосте на материале русскоязычного сегмента современного Инстаграм*. Оценивая отдельные тексты, мы ориентировались на общественное представление о допустимых паттернах передачи памяти о Холокосте, которые с появлением интернета претерпели значительные изменения, поэтому стали вызывать все больше вопросов об их этичности и моральной уместности

Контент о Холокосте в современном русскоязычном Инстаграм* чрезвычайно неоднороден; на общем фоне мемы (по определению Линды Бёржей «информационные объекты, распространяющиеся онлайн от пользователя к пользователю и изменяющиеся по пути») [1] представляют меньшинство в процентном соотношении и сосуществуют с одобряемыми обществом текстами. Они основаны на внутренней неконгруэнтности текстов и наследуют большинство сюжетов анекдотов Освенцима, описанных А. Дандесом [2], или же наоборот шутят над мемориальной культурой и современностью. Как явление подобные мемы относятся к двум условным категориям: «шутки о катастрофе» и «исторические мемы» [термин мой]. Низкие охваты и количество такого контента в сравнении с англоязычными медиа объяснимы меньшим развитием памяти о Шоа среди русскоязычной аудитории. Кроме того, небольшое количество подобных постов за исследуемый период объясняется увеличением дистанции и уменьшением актуальности проблемы памяти о Холокосте из-за ее вытеснения из новостной

повестки, а также повышенной тревожности граждан на фоне пандемии. Существует прямая зависимость: чем выше маргинальность текста, тем ниже количество «лайков», свидетельствующее об одобрении аудитории. Наиболее приемлем условный «интеллектуальный юмор», представляющий особую категорию шуток – «исторические мемы». Они одновременно объединяют социальную группу (предположительно школьников, проявляющих интерес к истории) и выделяют ее на фоне тех, кто не может считать исторический контекст для понимания шуток. Однако это же может свидетельствовать о циничном отношении к трагедии и не сформированном в коллективной памяти навыке сочувствия.

Литература

1. Börzei L. K. Makes a Meme Instead. A Concise History of Internet Memes. Utrecht University, 2013. <https://www.academia.edu/3649116/> (дата обращения: 22.12.2022).
2. Дандес А., Хаушильд Т. Анекдоты Освенцима // Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ // Пер. Архжова А.С., Панченко А.А. М., 2003. С. 178 – 188/

Александра Засядько (Европейский университет в Санкт-Петербурге)

В поисках “общины”: парадокс Тесея российских зороастрийцев

В фокусе моего доклада находится зороастрийская община в Санкт-Петербурге, ставшая первой официально зарегистрированной организацией зороастрийцев в постсоветской России в 1994 году. Ее основателем и идейным вдохновителем можно считать астролога Павла Глобу который с конца 1980-х годов на своих публичных лекциях начинает обращаться к авестийскому учению, положенному в основу его реконструкции астрологической системы древних ариев, где ключевое место занимает морально-этический дуализм, а именно борьба Ахура Мазды (сил света и добра) против Ангра Манью (тьмы и зла).

За тридцать лет своего существования петербургское зороастрийское сообщество претерпело множество организационных и мировоззренческих трансформаций, среди которых бросаются в глаза две основные тенденции “изобретения религии”. С одной стороны, община формировалась в кругу идеологий нью-эйдж движений в то время, как авестийское учение в трактовке Глобы презентовалось в качестве универсального морально-этический закона, завещанного предками, что высвобождало последователей Глобы из жестких силков собственной религиозной принадлежности. По причине перенниалистского характера учения Глобы многие его последователи, а члены общины особенно, не видят противоречия в исповедании православия и зороастризма одновременно. С другой стороны, уже в начале 2000-х годов некоторые общинники отправляются на поиски “аутентичного зороастризма” — таким образом, постепенно налаживаются контакты с этническими верующими — иранскими и индийскими зороастрийцами. Младший настоятель общины Михаил Чистяков — переводит Хорде Авесту на русский язык, а также разрабатывает ритуалы на основе парсийских.

Все здесь вышеупомянутое ставит перед исследователем вопрос: а в чем заключается смысл такого центрального, неотделимого от неозороастрийского дискурса понятия “община”? Ведь ее состав и структура, формально ограниченные уставом религиозной организации, в действительности не являются четко определенными, а ритуальная деятельность может подвергаться адаптации и трансформации, и она вовсе не обусловлена сформированными канонами. Скорее всего, эта проблема напоминает мне парадокс Тесея – если составные части исходного объекта будут заменены, то позволит ли это нам утверждать, что объект остается тем же самым/неизменным? Ответ на этот вопрос кажется мне амбивалентным: если предположить, что объект сохранит свою целостность, то в случае изучения новых религиозных движений диахронический подход может создать проблему идентичности. Если же мы предположим, что объект станет отличным от прежнего, то придется подвергнуть сомнению применение понятия “община” как полезной этной категории антропологического анализа, поскольку структура нео-зороастрийского сообщества все же больше напоминает неинституализированные сети отношений, свойственные нью-эйдж. Поэтому вероятнее всего, из-за все большего использования мессенджеров и интернет-ресурсов, стоит говорить об общине петербургских зороастрийцев как о виртуальной.

Анна Калкаева (Институт научной информации по общественным наукам РАН, Российский государственный гуманитарный университет, Москва)

Мужчины-колдуны в немецких фольклорных рассказах XIX в.

Многие фольклорные рассказы (Sagen), опубликованные в немецких сборниках XIX в., содержат рассказы о ведьмах, ведьминских собраниях и т.п. Чаще всего под ведьмой (Hexe) подразумевается именно женщина. Это обстоятельство, вероятно, отчасти обусловлено событиями, происходившими в действительности. Например, по известным данным, в Юго-восточной Германии в 1562—1684 гг. в колдовстве было обвинено всего 1 050 женщин и 238 мужчин (82 и 18 процентов соответственно) [2]. Как бы то ни было некоторые фольклорные тексты, встречаемые в сборниках XIX в., упоминают мужчин, которые либо занимались колдовством (Hexerei; Zauberei), либо были в нем обвинены.

Задача доклада состоит в том, чтобы на материале нескольких фольклорных сборников (F. Schönwerth; K. Bartsch [3; 1]) выделить функции и мотивировки, свойственные мужским персонажам, занимающимся колдовством; сопоставить их с функциями и мотивировками, свойственным ведьмам — женским персонажам фольклорной сказочной прозы, и сравнить с известными данными о процессах над ведьмами, которые происходили в немецких землях в XVI-XVII вв.

Предварительные выводы:

В немецких Sagen функции, приписываемые мужчинам-колдунам могут пересекаться с функциями ведьм: напр., мужские персонажи способны, подобно женским, овладевать молоком, что принадлежит чужому хозяйству; колдовство и первых, и вторых нередко носит профессиональный характер: так, и мужчины, и женщины способны наказывать людей, мешающих их

работе.

Источники и литература

1. Bartsch K. Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg. 1-2. Wien: Braumüller, 1879/80.
2. Levack B. The Witch-Hunt in Early Modern Europe. Routledge. London and New York, 2013, p. 142.
3. Schönwerth F. Aus der Oberpfalz. Sitten und Sagen. 1-3. Augsburg: Rieger, 1857/58/59.

Илья Малиновский (независимый исследователь, Москва)

Гадание на картах Таро как сенсуальная форма: семиотические идеологии и религиозные режимы

Исследовательская проблема заключается в изучении напряжения между оккультными и психотерапевтическими системами интерпретации гадания на Таро в New Age.

Концептуализация

В рамках моего доклада, практика гадания на картах Таро будет концептуализирована как сенсуальная форма по Биргит Мейер [2] а системы интерпретации (оккультная/спиритуальная и психотерапевтическая) как семиотические идеологии по Вебу Кинну [1]. Цель и задачи исследования
Цель исследования: понять, как осмысляют практику гадания на картах Таро представители разных систем интерпретаций внутри New Age (оккультной и психотерапевтической), и выявить, как происходит выбор системы интерпретации.

Задачи:

1. Вычленить и описать на основе этнографического материала основные характеристики оккультной и психотерапевтической семиотических идеологий, особенно в разрезе представлений об уровне агентности участников;
2. Выявить, осуществляет ли гадающий выбор между оккультной и психотерапевтической семиотической идеологией в зависимости от ситуаций гадания (религиозных режимов);
3. Выявить статус карт Таро и их цифровых аналогов в рамках разных религиозных режимов и семиотических идеологий.

Методами моего исследования были полуструктурированные интервью, включенное наблюдение за раскладами, эксперимент.

Эксперимент заключался в выявлении различных стратегий интерпретации провального предсказания у таролога. В ходе полевого этапа работы я взял интервью у 23 информантов и пронаблюдал за 58 ситуациями гаданий (раскладов). В этих раскладах участвовали 15 информантов из 23-ех. 10 информантов поучаствовали в эксперименте.

Выводы:

Многие информанты выделяют два режима гадания: поверхностное (по значениям) и в состоянии Потока (интуитивное). Эти режимы характерны для разных семиотических идеологий;

Семиотическая идеология определяется рефлексией над характером практики гадания и рефлексией над трансцендентными источниками информации. Всего можно выделить три основные семиотические идеологии гадания на Таро: оккультную (спиритуалистическую), эзотерическую и психотерапевтическую.

Для оккультной идеологии характерно обращение к богам или духам в процессе гадания, и восприятие расклада в качестве религиозного ритуала, а карты имеют модальность сверхъявного медиа;

Для эзотерической идеологии характерно обращение к эгрегору Таро и/или информационному полю в процессе гадания, и восприятие расклада как магической/медиумической практики, а карты могут иметь модальность исчезающего или сверхъявного медиа;

Для психотерапевтической идеологии характерно обращение к бессознательному в процессе гадания, и восприятие расклада как психотерапевтической практики. В рамках этой СИ карты Таро могут иметь модальность как сверхъявного, так и оспариваемого медиа;

Цифровые аналоги карт Таро во всех семиотических идеологиях имеют статус оспариваемого медиа.

Литература

1. Keane W. On Semiotic Ideology // Signs and Society, Vol 6, № 1. Chicago, The University of Chicago Press, 2018, 64-87 pp.
2. Meyer B. Mediation and immediacy. Sensational forms, semiotic ideologies and the question of the medium// Social Anthropology, Vol.19, №1 (special issue "What is the Medium?"), 2011.

Устные рассказы о подземельях: сюжеты и их функционирование

В докладе будут рассмотрены устные рассказы о подземельях, в первую очередь подземных ходах и подвалах. Сюжеты этой тематической группы представлены как в традиционном, так и в современном городском фольклоре и могут связываться с разными объектами (замки, крепости, дворцы, купеческие дома и лавки, церкви, заводы, старые больницы и школы и проч.). В основу исследования положены материалы, собранные в Прикамье в населенных пунктах разного типа: Перми (город-миллионник), Очёре (город-райцентр), Майкоре (посёлок) и Куве (село) (часть материалов ранее публиковалась [5; 3; 4; 7]).

Имеющийся материал обнаруживает зависимость между типом поселения и преобладающей формой повествования (ср. [6]). В сельских поселениях, в отличие от городов, преобладают мемораты. Этому способствует относительная доступность таинственных подземелий для местных жителей. В Очёре и Перми подземелья часто воспринимаются как пространства, запретные для обычных людей. Однако в городе-миллионнике складывается субкультура диггеров, а следовательно, появляется пласт городских историй, в которых диггеры становятся популярными персонажами (ср. [1]). При этом только пермские тексты, помимо устной формы, активно распространяются в интернет-пространстве.

Универсальным для этой тематической группы рассказов является сюжет спасения от угрозы с помощью подземелий. Они могут выступать как убежище или, в случае с подземными ходами, использоваться для побега. Однако в целом набор сюжетов в поселениях разного типа неоднороден. В Перми широко распространён сюжет о тайном метро для правительства,

появлению которого поспособствовали неосуществившиеся планы строительства метрополитена (ср. [2]). По-разному реализуются сюжеты криминального типа: в Перми они получают вид историй о тайной перевозке грузов, в Очёре – об ограблении заводской кассы с помощью подкопа. Тесную связь с подземельями имеет и мотив смерти. В Куве он проявляется в сюжетах о казнях и пытках в подземных ходах, в Майкоре обусловлен близостью церковных захоронений, а в Перми связан с подвалами школы №22 – бывшем госпитале, где, по поверьям, замурованы тела умерших солдат. «Популярные» подвалы и маршруты подземных ходов всегда имеют привязку к значимым и/или историческим объектам. Высокая концентрация таких зданий также становится фактором, влияющим на сюжеты и их разнообразие.

Литература

1. Байдуж М.И. Охота на привидения: практики освоения страшного пространства с точки зрения антропологии и фольклористики // Фольклор и антропология города. 2018. Т. I, № 1. С. 44–58.
2. Богатырёва И.С. Тайный, полезный и опасный: Московский Метрополитен в городских легендах // Фольклор и антропология города. 2018. Т. I, №1. С. 153–177.
3. Зимнина Е.В. Городские легенды о подземельях и метрополитенах // Проблемы филологии глазами молодых исследователей. Пермь: ПГНИУ, 2021. С. 65–73. URL: http://www.psu.ru/files/docs/science/books/sborniki/problemy_filology_2021.pdf.
4. Ключикова Е.А., Королёва С.Ю., Брюханова М.А. От основания до затопления. Устная история Майкорского завода // Живая старина. 2022. № 4. С. 22–28.
5. Кондаков Б.В., Королёва С.Ю., Туманова О.С. «Я только всякую страшную Правду знаю»: легенды о Промышленных объектах, катакомбах и долгостроях Перми. Фольклор и антропология города, I(1), 251–271.

6. Кругляшова В. П., Демина Л.А. К эстетике и морфологии преданий (на материале современных рассказов городской рабочей среды) // Фольклор Урала. Вып. 6: Фольклор городов и поселков. Свердловск: УрГУ, 1982. С. 3–17.
7. Черных А.В., Вострокнутов А.В. «Мы раньше заводские были»: «заводской текст» и историческая память в бывших заводских поселениях Урала // Традиционная культура. 2022. Т. 23, № 4. С. 42–55.

Антропогонические сюжеты в фольклоре и иконографии майя

Одним из главных аспектов любой космогонии являются сюжеты о происхождении людей. Касательно майяской традиции основным письменным источником, в котором раскрывается данный мифологический сюжет, является текст майя-киче «Пополь-Вух», в котором описано трехэтапное создание людей. Однако данный источник отражает особые представления горных майя и однозначно переносить сведения оттуда на общую и тем более — на древнюю майяскую традицию не стоит.

Раннеколониальные источники, включающие в себя отчеты хронистов, отражают их взгляд на языческие верования (интенции авторов свести все к дьяволизму и т.д.) При этом иконография майя предоставляет иную информацию о космогонии и мифологии. Различные изображения на керамике сопровождаются короткими иероглифическими текстами, которые не дают полной картины для понимания мифологических сюжетов, однако возможны интерпретации сцен с опорой на другие письменные и этнографические источники.

Таким образом, важным представляется рассмотреть современный фольклор майя и провести сравнение с интерпретацией сцен на расписной керамике, посвященных данному сюжету. Исходя из этого, ставится вопрос выделения аспектов современных практик и элементов с целью определить более древний субстрат и расширить понимание иконографических сюжетов. Для достижения поставленной цели применялся иконографический метод, который подразумевает собой реконструкцию сюжета путем выделения на расписной керамике сцен, персонажей и их атрибутов. В качестве основного

источника использованы изображения на расписной керамике классического периода, которые собраны Дж. Керром и представлены в его базе.

Алена Никандрова (Уральский федеральный университет им. первого
Президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург)

Своеобразие исторического нарратива в текстах наивного краеведения

В последние десятилетия российская гуманитаристика активно изучает различные «наивные» феномены, в число которых входит и наивное краеведение. Среди местных жителей, прихожан храма наблюдается тенденция в сохранении истории села, поселка, города, храма и т.д. Материалом для нашего исследования являются два текста об истории храмов, созданных их прихожанками: «Под омофором Святителя Николая» Поповой Веры Михайловны (полевой экспедиционный материал изучения музеев малых городов Н. Б. Граматчиковой) [1] и «Небесный покровитель храма святой апостол и евангелист Иоанн Богослов» Сосниной Людмилы Ивановны [2]. Эти тексты можно назвать результатом наивного краеведения, поскольку их целью является сохранение истории храма. Основной особенностью наивных текстов является то, что они создаются непрофессионалами, именно поэтому структура повествования и содержание нарратива является уникальным представляет особый интерес.

В книге Поповой В. М. прослеживается ориентация на научный текст, она в течение многих лет собирала различные документы об истории храма с начала его основания. Кроме того, очень важным источником для нее являются воспоминания прихожан, певчих, священнослужителей. В этом мы видим одну из содержательных черт наивного текста: уравнивание задокументированных фактов и устных сведений. Историческое время в книге Поповой носит линейный характер: от основания храма до современности. В книге Людмилы Сосниной прослеживается ориентация на художественный текст, и основывается он на ее воспоминаниях и на Священном Писании. В ее книге мы видим изображение трех исторических времен, которые тесно

переплетаются друг с другом: история Иоанна Богослова, история храма и история жизни автора. История жизни Иоанна Богослова излагается автором очень подробно, она проводит прямую связь между его образом и своей жизнью/жизнью прихода/жизнью всего храма. Информация об истории постройки храма отсутствует, она словно бы и не имеет значения для автора. Храм в сознании автора – это некая ось мира, которая является связующим звеном между мирским и божественным.

Таким образом, эти две книги реализуют различные модели работы с историей храма, однако их сближают такие черты, как смешение жанров, микширование жанровых моделей и их смена, включение художественных деталей в документальное описание, своеобразное речевое оформление, смешение макро- и микромасштаба (уход в личную историю) и уравнивание исторического задокументированного факта с устным высказыванием или воспоминанием.

Источники

1. Попова В. М., Швецова В. А. Под омофором Святителя Николая. Страницы истории прихода святителя и чудотворца Николая поселка Заречный города Магнитогорска. Саракташ: «Православный духовный вестник», 2013. 144 с.
2. Соснина Л. И. Небесный покровитель храма святой апостол и евангелист Иоанн Богослов. Барнаул, 2018. Дата обращения: 31.01.23. URL: <https://ioann-teolog.ru/index.php/tvorchestvo/859-vospominaniya-prikhozhanki-khrama>

Вера Новикова (Российский государственный гуманитарный университет,
Москва)

**“Шаман, который стал женщиной”: роль пола и гендера в жизни
инуитских шаманов на материале фольклора**

В рамках данного исследования мы поставили целью проанализировать проблему соотношения и взаимовлияния гендерной принадлежности инуитского шамана и его сакральных возможностей. В качестве объекта анализа в работе использованы произведения устного творчества инуитов, собранные и составленные исследователями А. Меновщиковым [1], Ф.Боасом [2] и К.Расмуссеном [3], [4], [5], [6]. Несмотря на то, что в обществе инуитов существует строгое разделение на «мужские» и «женские» занятия, посредниками между миром людей и миром духов могли выступать представители обоих полов. Биологический пол не определял ни силу, ни специализацию шамана. Как мужчины-шаманы, так и женщины выполняли схожие задачи, которые перед ними ставило общество. При этом, будучи шаманом, инуит не отходил от своей гендерной роли в социуме. Например, мужчина оценивался, прежде всего, как охотник.

Сюжет смены пола часто встречается в сказках о шаманах, поскольку для могущественного шамана пол является условностью – он или она может с легкостью его поменять. Однако, меняя пол, шаман меняет и свои социальные функции. Превращаясь в женщину, мужчина оставляет охотничий каяк, чтобы взяться за швейную иглу, и наоборот.

В этом, по нашему мнению, заключено ключевое представление инуитов о различии между полами – оно заключается, в первую очередь, в разделении обязанностей. В том, что касалось духовной жизни, это разделение теряло значение.

Таким образом мы пришли к выводу, что у шамана есть две «ипостаси» — его гендерная роль и его сакральная роль посредника между мирами. Гендерная роль шамана соответствует всем условностям, принятым в данном социуме, при выполнении же сакральных функций, гендерные условности теряют силу.

Тем не менее, нельзя сказать, что указанные «ипостаси» не имеют прямой связи между собой. Например, сакральные статус и способности позволяют шаману менять свою гендерную роль в обществе, а поведение в рамках гендерной роли, в крайне редких случаях (и очень опосредованно), может повлиять на возможности сакральные.

Источники и литература

1. Эскимосские сказки и мифы / [Составление, предисл., [с. 5-22], и примеч. Г. А. Меновщикова; Перевод с эскимос. и англ. Г. А. Меновщикова и др.; Худож. Л. С. Эрман]. Москва, 1988.
2. F. Voas The Central Eskimo [Электронный ресурс]. 2013. Режим доступа: <https://www.gutenberg.org/files/42084/42084-h/42084-h.htm>
3. Rasmussen K. Intellectual culture of the Iglulik Eskimos. Copenhagen, 1929.
4. Rasmussen, K. The Netsilik Eskimos, social life and spiritual culture. Copenhagen, 1931.
5. Rasmussen K. Eskimo Folktales [Электронный ресурс]. 2009. Режим доступа: <https://www.gutenberg.org/files/28932/28932-h/28932-h.htm>
6. Rasmussen K. Intellectual culture of the Hudson Bay Eskimos. Copenhagen, 1930.

Валерия Пономаренко (Смоленский государственный университет)

Семантика и функции деревьев в севернорусских сказках

Деревья являются важной составляющей традиционной картины мира. Исследованию их семантики в славянском ареале посвящено фундаментальное исследование Т.А. Агапкиной. Она рассмотрела их роль в народной медицине, ритуальных практиках, мифологических представлениях. Г.И. Кабакова и О.В. Белова рассматривали деревья в контексте этиологических легенд. Исследовательницы высказывали ряд ценных замечаний о функциях и семантике различных деревьев в сказочной прозе, но эти замечания носят разрозненный характер. На наш взгляд, систематическое изучение образов деревьев в сказке способно выявить ранее ускользавшие от внимания особенности сказочного дендрария.

Материалом нашего исследования стал сборник «Сказки Белозерского края», составленный Ю.М. и Б.М. Соколовыми. Он включает в себя севернорусские тексты Белозерского и Кирилловского уездов. Образы деревьев встречаются в сборнике в 21 тексте. На них мы сосредоточили свое внимание.

При наблюдении за материалом выявились некоторые аспекты употребления образов деревьев. Так, хвойные (ель и сосна) составляют ландшафт иного мира, являются моделью пространственного мироустройства, средством против нечистой силы, проводниками в царство мертвых. Яблоня в сказочных сюжетах мыслится райским деревом, деревом женской фертильности, приводит действие к свадьбе героя, связана с большим домом, отражает ассоциативные представления «мать-дитя», «яблоко-грех». Дуб наравне с хвойными отражает устройство мира и появляется в единичном случае среди ландшафта иного мира. Наблюдается связь дуба с богатырской силой героя, с вредителем, с волшебным дарителем и замогильным конем. В образе осины находят отражение ее апотропеические свойства в случае, когда

ее используют в качестве средства против нечистой силы (бабы яги), в этом дереве прячется герой от опасности. Интересно использование осины для проверки телесной крепости. Береза так же мыслится «мировым деревом», кроме того, является средством обретения волшебного помощника.

Алексей Попович (Уральский федеральный университет им. первого
Президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург)

Мученические культы и народная религиозность: взгляд проповедника рубежа XVII–XVIII веков

В докладе предлагается пересмотреть феномен стихийных локальных мученических культов в России XVII века, уделив большее внимание не столько самой народной религиозности, которая в отношении указанных явлений достаточно хорошо изучена, сколько ее отражениям/искажениям/переосмыслениям в сочинениях церковных авторов. Несмотря на то, что взгляд священства мало соответствовал сути народного отношения к мученикам, их риторические практики нуждаются в описании и исследовательском понимании.

В несанкционированном прославлении мучеников древнерусские книжники видели влияние т. н. «кромешного мира», поэтому наделяли почитателей и почитаемых демонизированным чертами, а в распространении нарративов о новомучениках («баснословии») усматривали активность лжеучителей, наученных дьяволом и пользующихся чрезмерным воображением неученого человека. Логично, что обличительный модус их сочинений во многом был обусловлен сопротивлением старообрядческой трактовке мученического подвига, который оказался созвучен с народными представлениями о святости. Борьба со старообрядцами и суевериями запараллелена в таких памятниках книжности, как анонимные рукописные сборники «Статир» и «Брозда духовная», сочинения патриарха Иоакима и Симеона Полоцкого, «Деяния московских соборов 1666 и 1667 гг.», «Розыск о раскольнической брынской вере» Дмитрия Ростовского, «Камень веры» Стефана Яворского и др.

Валентина Пушкина (Санкт-Петербургский государственный университет)

Что мы знаем о запевалах деревенских хоров

Тема этого исследования возникла во время экспедиции 2021 года в с. Вожгора Лешуконского района Архангельской области. Группа фольклористов из Санкт-Петербургского государственного университета записывала Вожгорский фольклорный народный хор, в котором поют 14 женщин от 1940-х до 1970-х годов рождения. Во время работы с хором я наблюдала, каким образом запевала удерживает лидерство в пении, как удаётся подчинить множество голосов ведущему голосу, какие сомнения высказывают певицы по поводу концертной и репетиционной деятельности. Запевала — это фигура, с одной стороны, вписанная в многоуровневый институт народного хора, с другой, обладающий певческим талантом человек, умеющий управлять своим голосом и множеством чужих голосов. В данном исследовании я рассматриваю практики совместного пения, категории, которые описывают роль запевалы внутри самой культуры. В исследовании ведущими будут эмный и этный подходы. Сначала выясним, как в научной литературе описаны категории солирования, стихийного профессионализма, ситуации стихийного совместного пения. Потом определим, какие формы народная культура предоставляет, чтобы осмыслить совместное пение. В частности, в частушках качества запевалы и условия «запевания» становится предметом обсуждения.

Материалом выступают личные полевые материалы автора (интервью, неформальные ситуации, концерты и репетиции), а также данные Фольклорного архива СПбГУ (ФА СПбГУ).

Как указывает А. Шютц [1], музыкальное знание социально обусловлено, поэтому запевала не мыслится без коллектива. Внутри сообщества складываются определённые конвенции, которые определяют не только запевалу, но и событие совместного пения. Но это событие должно стать

фактом социального прецедента и общим достоянием. Таковым оно становится через категории частушечного жанра. В частушках упоминаются «веселье», «смелость» и собственно фигуры деревенских запевал. Первое связано с конвенцией пения: петь можно, когда весело, и нельзя, когда траур. Второе качество маркирует поведение, в частушках о «смелости/бойкости» проходит противопоставление с «несмелыми», что делит коллектив на поющих и молчащих. Имя собственное в частушке выделяет конкретную личность, за этим скрывается не только её «бойкость», но и некоторые факты биографии, которые через частушку становятся достоянием целого деревенского сообщества.

Литература

1. Шютц А. Совместное сочинение и исполнение музыки. Исследования социального отношения // А. Шютц. Смысловая структура повседневного мира. Очерки по феноменологической социологии. М., 2003. С. 238—259.

Руслан Пятаев (Российский государственный гуманитарный университет,
Москва)

Историческая песня “Князь Голицын возвращается в Москву”: как структура сохраняет историю

В докладе представлен опыт применения структурно-семантической методики анализа исторической песни. Методика была разработана Б. Кербелите на материале литовских народных сказок и мифологической прозы. Н.В. Петров адаптировал эту методику для анализа и классификации сюжетов севернорусской былины.

Материалом для доклада выступили исторические песни с сюжетом «Князь Голицын возвращается в Москву». Ситуация возвращения, описанная в песне, относится к концу XVII в., она связана с двумя неудачными походами в Крым, которые возглавлял Князь В.В. Голицын. Исследовано 26 текстов, записанных, в основном, в течение XIX в. (один текст записан в сер. XX в.) [1].

В основе большинства сюжетов лежит два конфликта: Голицын – общество и Голицын – царь. Эти конфликты комплементарны друг другу, они часто вместе присутствуют в песнях. Выявлен набор элементарных эпических сюжетов (ЭЭС), лежащих в основе песен:

- 1) Голицын стремится сохранить свою репутацию в обществе.
- 2) Голицын при встрече с царем стремится сохранить свой высокий статус.
- 3) Голицын просит у царя себе награды в виде городов.
- 4) Голицын молится богу (демонстрирует правильное поведение).

В 9 песнях можно установить наличие всех четырех ЭЭС, однако они никогда в полной мере не реализуются. В остальных вариантах присутствует от 1 до 3 ЭЭС. Во всех песнях есть ситуация «намека» на те или иные ЭЭС, т.е. когда от ЭЭС остается только элемент. Предположительно, их редукция

вызвана энтропией от трансмиссии текста во времени и пространстве. Коллизии забывались и/или переосмысливались певцами.

Составлена картография распространения вариантов. По частотности фиксации текста выделяется "ядерный" ареал: Московская губерния (вероятное место возникновения сюжета) и регионы к югу от нее. Характеристики вариантов соотнесены с регионами распространения.

В докладе поднимается проблема: как фольклору удастся удержать «в памяти» реалии действительности. ЭЭС песен демонстрируют полное соответствие классам элементарных сюжетов, выявленных Б. Кербелите [2; 3]. История с Голицыным интерпретирована и изложена в логике этих моделей. То же можно сказать и о других исторических песнях.

Источники и литература

1. Исторические песни XVIII века (Памятники русского фольклора) / Изд. подг. О.Б. Алексеева и Л.И. Емельянов. Л., 1971/
2. Кербелите Б. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.
3. Кербелите Б. Типы народных сказок. Структурно-семантическая классификация литовских народных сказок. М., 2005.
Петров Н. В. Богатыри на русском севере: сюжеты и ареалы бытования. М., 2008.

Мария Совдагарова (Национальный университет Монголии, Улан-Батор,
Монголия)

Заимствованная лексика юролов и магтаалов

Юрол — благопожелательное сочинение, относящееся к малым жанрам обрядовой монгольской поэзии. В жизни общества он играет сугубо практическую роль – сопровождает всевозможные знаменательные события монгольского народа. Вышеуказанные торжества могут быть как крупными праздниками, так и небольшими семейными собраниями. Юрол не утратил своей популярности на протяжении всей жизни монголов как единого народа, изменяясь с приходом новых времен и вбирая в себя все культурные народные новшества, а особенно — новые слова.

В докладе будет представлен результат анализа текстов нескольких юролов в виде описания и классификации содержащихся в выше указанных благопожеланиях заимствованных слов. Некоторые источники доклада: труды монгольских ученых по монгольскому фольклору XX века, сборник научных трудов по лингвистике монгольского языка XXI века, сборники юролов и отдельно взятые благопожелания XX—XXI века. Предварительные выводы:

1. Заимствованные слова, обнаруживаемые в юролах разнообразны и могут подразделяться на 2 категории: профессионализмы и лексика, пришедшая с распространением буддизма.
2. В некоторых случаях по заимствованным словам можно определить примерное время сочинения юрола.
3. Сохранившиеся в юролах заимствованные слова отражают богатую историю взаимоотношений монгольского народа с внешним миром.

Анна Чепурнова (Санкт-Петербургский государственный университет)

Флаг: ритуальный символ и сказочная метафора

Описывая похоронный обряд Лешуконского района Архангельской области (554 файла в тематической папке «Похоронный обряд» по Лешуконскому району ФА СПбГУ), мы заметили следующую особенность: флаг становится атрибутом советского похоронного обряда вплоть до 70-80-х гг. XX столетия. Кроме того, флаг появляется в одной сказке, записанной на этой территории в 1928 г. И. В. Карнауховой и в двух сказках, записанных А. И. Никифоровым в ходе той же самой экспедиции. Флаг как предметная реалья — нетипичный предмет для волшебной сказки: он не встречается в перечне предметных реалий, составленным В. Е. Добровольской в монографии «Предметные реалии русской волшебной сказки» и не анализируется в «Исторических корнях волшебной сказки» В. Я. Проппа. Возникает вопрос, почему в сказке и в обряде возникает флаг как предметная реалья?

Цель исследования — рассмотреть механизмы заимствования сказкой и обрядом конкретной предметной реалии, привлекая локальный историко-бытовой контекст. Установлению связей сказки и ритуала посвящено множество работ: сказку могут возводить к обряду генетически или рассматривать их связь типологически. Оба подхода постулируют то, что в основании сказки и ритуала есть некие общие представления. Для наблюдения за волшебной сказкой и похоронным обрядом одной локальной традиции нами выбрана концепция культурных тем, предложенная В. Тэрнером для описания ритуалов ндембу.

В докладе рассмотрены специфические значения флага как предметной реалии, артикулированные ритуалом и сказкой, и показано, как ритуальные символы постулируют смыслы, заложенные в обряде. Наблюдение за флагом — лишь частный пример анализа символов и культурных тем, ставший

центром настоящего доклада. Этот пример примечателен тем, что значение символа, заложенное в ритуале (означаемое), актуально для заимствования сказкой, но сам символ (точнее — его означающее) — исторически обусловленное образование. И ритуальные символы, и сказочные метафоры образуют специфические культурные темы, актуальные для сообщества. Такое сопоставление символов помогает прояснить значение сказочных и ритуальных атрибутов, а также наблюдать над динамикой обряда и — шире — культурных тем.

Устные рассказы о жизни в сибирском тылу: система персонажей и базовые мотивы

В работе охарактеризована персонажная система и базовые мотивы устных рассказов о жизни в тылу. Материалом послужил блок нарративов «Дети войны» (39 рассказов) в разделе «Тыл» из сборника «Народные рассказы о Великой Отечественной войне и послевоенном времени» (Иркутск, 2022) [1].

В рассказах о своём детстве, прошедшем в военные годы, нарратор, говоря о себе, упоминает свой возраст на момент начала войны. Средним возрастом детей является 6-14 лет. Другим важным упоминанием является информация о семейном положении (наличие родителей, бабушек и дедушек, указание на количество детей в семье).

Вокруг главного персонажа (субъекта речи) выстраиваются две группы персонажей. Первая группа («свои») связана с членами семьи рассказчика. Главной фигурой здесь является отец, положение которого (ушел на фронт, или остался в тылу, или ушел из жизни до войны) позволяет мотивировать оценку материального положения своей семьи: наличие отца способствует выживанию семьи (функция добытчика и защитника). Отсутствие отца объясняет перераспределение функции в семье: жизнеспособность семьи обеспечивают чаще всего мать или старший ребенок в семье (функциональные двойники отца). Старший ребенок часть противопоставлен младшим детям в семье, которые находятся на полном иждивении. Фигура матери связывается с мотивами тяжелого труда, повседневного голода

Другая группа персонажей («чужие») – это люди, не входящие в состав семьи главного персонажа. В данном случае это соседи, сверстники, представители власти (бригадиры и председатели, уполномоченные). Наблюдается амбивалентность образа руководителей: начальство может давать повышенную нагрузку работникам, экстремально усложняя жизнь

семьи, или же начальство оказывается помощником, который способствует выживанию в экстремальных условиях. Персонажи, которых можно обозначить как сверстники и соседи, представлены по принципу соположения по отношению к нарратору, они находятся в одном пространстве и в одних обстоятельствах. С ними связываются основные мотивы – мотив взаимопомощи и поддержки, мотив полного доверия другому человеку. Из второй группы выделяется такой персонаж как «добрый человек». Данный персонаж является помощником, который спасает в трудной ситуации рассказчика. В рассказах это могут быть незнакомые люди, учитель.

Источники

1. Народные рассказы о Великой Отечественной войне и послевоенном времени: сборник / сост. Г. Н. Зиновьева ; отв. ред. Р. П. Матвеева. Иркутск, 2022.