

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ФИЛОЛОГИИ

**ОППОЗИЦИЯ «СВОЙ — ЧУЖОЙ»
В ЯЗЫКЕ, ФОЛЬКЛОРЕ, ЛИТЕРАТУРЕ,
МУЗЫКЕ, КУЛЬТУРЕ**

**Материалы
Регионального гуманитарного форума
научной молодёжи
(Новосибирск, 11 октября 2014 г.)**

Новосибирск 2015

УДК 39(063) + 80(963) + 316(063)

Оппозиция «свой — чужой» в языке, фольклоре, литературе, музыке, культуре: Мат-лы Регионального гуманитарного форума научной молодёжи. Новосибирск, 2015. 93 с.

В октябре 2014 года в ИФЛ СО РАН прошёл форум научной молодёжи, посвящённый проблеме отношений «свой — чужой» в традиционной и современной культуре. Особенностью мероприятия была совместная работа молодых учёных разных специальностей, что придало ему междисциплинарный характер. В форуме участвовали студенты, аспиранты и молодые исследователи в области филологии, философии, социологии, этнологии и фольклористики.

Книга рассчитана на специалистов в сфере языков, фольклора, этнографии, литературы, народной музыки.

Ответственный редактор
канд. филол. наук Ю.В. Лиморенко

Утверждено к печати Учёным советом
ИФЛ СО РАН

© ИФЛ СО РАН, 2015

ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЯ

М.С. Белова
(НГТУ, Новосибирск)

Вербальные запреты в общении с русскими и индийцами: лингвокультурный аспект

Как известно, поведение людей диктуется разными факторами: от уголовного кодекса до норм социального поведения. Говоря о социальных поведенческих нормах, мы подразумеваем не только манеры представителей той или иной культуры в целом, но и их речевое поведение. Это так называемые неписанные нормы речевого (коммуникативного) поведения, под которым понимаются неформальные представления о том, как нужно себя вести и что нужно говорить, контактируя с представителями иных лингвокультур.

Описание речевого поведения русских представляет большой интерес для этнолингвистики и лингвокультурологии, само понятие речевого поведения стало объектом изучения, образовав новое направление лингвистических исследований. Наиболее полно это направление представлено трудами воронежской школы под руководством И.А. Стернина. Вслед за И.А. Стерниным в рамках данной школы исследователи различают вербальное и невербальное речевое (коммуникативное) поведение, определяя вербальное коммуникативное поведение как совокупность правил и традиций речевого общения в определенных условиях коммуникации (этикетные формулы, соблюдение временных рамок, интервалы общения и т. д.) [2; 3].

На современном этапе развития теории коммуникативного поведения можно говорить о коммуникативно-прагматическом подходе как о ведущем для исследований различных аспектов коммуникативного поведения (работы Н.Д. Арутюновой, В.В. Богданова, И.Н. Борисовой, А. Вежбицкой, Е.М. Верещагина и В.Г. Костомарова, Т.Г. Винокур, Т.А. ван Дейка, О.С. Иссерс, М.Л. Макарова, М.Ю. Олешкова, Ю.Е. Прохорова, К.Ф. Седова, И.А. Стернина, И.П. Сусова, С.А. Сухих, С.Г. Тер-Минасовой, Н.И. Формановской).

Особое внимание исследователей сосредоточено на особенностях речевого поведения представителей разных лингвокультур в сравнении с русской. Так, исследователи описывают коммуникативное поведение финнов, англичан, американцев, французов, китайцев, арабов и проч.

На наш взгляд, одним из важных компонентов эффективной коммуникации представителей разных лингвокультур является соблюдение **вербальных запретов**, или **коммуникативных табу**. По И.А. Стернину, под коммуникативным табу понимается коммуникативная традиция избегать определенных языковых выражений или затрагивания определенных тем общения в тех или иных коммуникативных ситуациях [4]. Понятно, что изучение подобного рода запретов важно не только для складывающейся в настоящее время теории коммуникативного поведения, но и для реальной практики общения представителей различных лингвокультур.

Обратимся к вербальному речевому (коммуникативному) поведению русских и индийцев, в частности, к обнаружению существующих в названных лингвокультурах формальных и неформальных вербальных запретов. В качестве материала исследования воспользуемся описанием коммуникативного поведения русских, проведенного А.В. Сергеевой [1], а также результатами, полученными нами в ходе анкетирования, проведенного среди жителей Индии.

Рассматривая вербальные и невербальные особенности поведения русских, А.В. Сергеева отмечает следующие моменты. Запретных тем для разговора (табу) у русских почти нет. Предпочитаются «высокие» темы: например, «о жизни» и ее смысле, о будущем России, о новинках в области театра, кино и литературы. Можно беседовать о семейных делах и детях, успехи которых являются гордостью родителей. Допустимо обсуждение финансовых проблем, проблем здоровья и болезней, что не принято в других странах. Зато в разговоре о деньгах, прямом и конкретном, русские чувствуют себя некомфортно, поскольку, несмотря на то, что в последнее время отношение к деньгам изменилось, старые поведенческие стереотипы еще сильны. Как нескромность и высокомерие к окружающим русские воспринимают разговоры о своей карьере, своих талантах и

успехах. Также не принято в обществе говорить о сексе, любви, об интимных отношениях. Расспросы и рассказы об интимной стороне жизни одинаково раздражают и мужчин, и женщин. В остальных случаях нарушения неформальных норм социального поведения мужчины воспринимают более спокойно, чем женщины.

Однако, несмотря на все вышесказанное, А.В. Сергеева замечает, что самое трудное в общении с русскими – это не попытка найти «правильную» тему для разговора, и даже не преодоление языкового барьера, а понимание русского менталитета. Самобытная русская культура, устройство психики и ментальность отражаются в языке, создавая особую картину мира, где есть такие понятия, которые невозможно перевести на другие языки, и иностранец не сможет смотреть на мир такими же глазами, поскольку у него нет аналогичных средств [1].

Что же касается индийских вербальных запретов, то их выявление потребовало специального исследования, целью которого было выяснение наиболее предпочтительных и запрещенных тем в общении. Опрос проводился среди информантов (35 человек) разных возрастных категорий (от 18 до 45 лет) и разной половой принадлежности. Респондентам было предложено ответить на следующие вопросы:

1. На какие темы люди из вашего общества предпочитают говорить? (Which topics do people from your society like to discuss?)

2. На какие темы не принято говорить в вашем обществе? (Which topics are not civil to discuss in your society?)

3. Есть ли какие-то запрещенные для разговора темы в вашем обществе? (Are there any topics which are prohibited to discuss in your society?)

4. Какие вопросы/темы могут раздражать мужчину из вашего общества? (What kind of questions/topics can irritate a man from your society?)

5. Какие вопросы/темы могут раздражать женщину из вашего общества? (What kind of questions/topics can irritate a woman from your society?)

Анкетирование проводилось с помощью Интернета, анкеты высылались информантам по электронной почте и через со-

циальные сети. Необходимо обратить внимание на то, что время на ответы не являлось строго ограниченным.

Результаты анкетирования показали следующее.

Наиболее **предпочтительными темами** оказались такие темы, как политика (51,4%), государственные и социальные проблемы (28,6%), экономика, финансы (25,7%), работа, карьера (22,9%) и образование (22,9%).

Далее идут разговоры о спорте (20%), фильмах (20%), экологической ситуации в стране (17,1%) и коррупции (17,1%).

Отдельным пунктом можно выделить разговоры о браках (14,3%), детях, их воспитании и образовании (14,3%).

Наименее же популярными темами оказались темы здоровья, литературы, культуры и музыки (по 5,7%).

Существует ряд **запрещенных тем** для обсуждения (табу), среди которых, в первую очередь, оказались разговоры о сексуальной жизни человека, сексуального образования молодежи (62,1%).

Помимо этого, запрещено начинать какие-либо разговоры о терроризме (13,8%), религиозном терроризме (13,8%), разговору на различные антигосударственные темы (10,3%).

Среди **не принятых тем** первое место занимает обсуждение личной жизни человека (28,1%). Кроме того, не принято обсуждать с посторонними людьми семейные вопросы и проблемы (25%), вопросы религии (18,8%), кастовой и расовой принадлежности (12,6%).

Наконец, в индийском обществе считается некорректным обсуждение образа жизни человека и чувства стиля у женщин (6,2%).

Следует отметить ряд **тем, вызывающих раздражение** у представителей индийской культуры.

Как показывают результаты опроса, наиболее раздражающими темами для мужчин являются разговоры об их доходе (32,3%), кастовой и религиозной принадлежности (20%). Безработных мужчин может вывести из себя вопрос о поиске работе, неженатых – вопрос о женитьбе. Наконец, представители сильного пола не любят обсуждать какие-либо ситуации, показывающие превосходство женщин над мужчинами в чем-либо. Что же касается женщин, то в первую очередь их раздражают любые во-

просы, связанные с их личной жизнью (25%), обсуждение ситуаций, ставящих в невыгодное положение их мужей или выявляющих плохое поведение их детей (15,6%), а также показывающих половую дискриминацию (15,6%). Наконец, индийские женщины так же, как и русские женщины, приходят в раздражение от вопросов относительно их возраста (28,1%) и веса (12,5%).

По результатам опроса можно заметить, что некоторые предпочтения индийцев (разговоры о работе, карьере, образовании) и нежелательные темы (вопрос о персональных и семейных проблемах) отражают влияние западноевропейских норм речевого поведения. В то же время другие темы (категорический запрет на обсуждения сексуальной жизни человека, положение женщины в обществе) показывают отчасти сохранившийся уклад и образ мышления индийцев.

Таким образом, мы видим как общие черты, так и принципиальные различия в выборе тем общения у русских и индийцев. Общими предпочтительными темами являются политика и государственное устройство, а также разговоры о детях, общими не принятыми темами – деньги и источник дохода, личные и интимные отношения.

С другой стороны, если русские предпочитают «высокие» темы («о жизни» и ее смысле, о новинках в области театра, кино и литературы и т. д.), у индийцев эти темы совершенно не популярны (темы литературы, культуры и музыки – по 5,7% опрошенных). В противовес этому высокие места занимают темы бизнеса, карьеры, что может говорить о стремлении индийцев перенять европейский стиль жизни.

Что касается вербальных запретов (табу), то стоит заметить, что в русском сознании они полностью отсутствуют, иными словами, с русскими можно говорить обо всем. У индийцев же, напротив, результаты анкетирования выявили явный запрет на разговоры о сексуальной жизни человека, сексуального образования молодежи (62,1% опрошенных респондентов). Это относится как к СМИ, так и к повседневному общению представителей нации. С другой стороны, в ответах респондентов отсутствуют предполагаемые нами табу на обсуждение кастовой и расовой принадлежности: эти темы перешли в разряд «не принятых» и постепенно изживаются.

Таким образом, проведенное анкетирование помогло нам, во-первых, выявить определенные коммуникативные предпочтения и табу индийцев, отметив некоторые точки пересечения с русской культурой и, во-вторых, проследить стирание некоторых клише в современной индийской культуре.

Литература

1. *Сергеева А.В.* Русские: Стереотипы поведения, традиции, ментальность. М.: Флинта; Наука, 2004. С. 85 – 95.
2. *Стернин И.А.* Коммуникативное поведение в структуре национальной культуры // Этнокультурная специфика языкового сознания. М., 1996. С. 97 – 112.
3. *Стернин И.А.* Коммуникативное поведение и межнациональная коммуникация // Этнолингвистические аспекты преподавания иностранных языков. М., 1996. С. 75 – 81.
4. *Стернин И.А.* Понятие коммуникативного поведения и предметы его исследования // Русское и финское коммуникативное поведение. Воронеж: Изд-во ВГТУ, 2000. С. 4 – 20.

Т.А. Шароглазова
(СФУ, Красноярск)

Потеря в системе категорий «сопричастности – чуждости»

В этнической картине мира всегда присутствуют оппозиционные категории (добро – зло, Запад – Восток и т. п.), с помощью которых происходит познание действительности. Важное место среди этих категорий занимает категория «свой – чужой». В лингвистике исследованию этой категории посвящено большое количество работ [1; 2; 5; 6; 7; 8; 9 и др.].

Человеку по своей природе свойственно бессознательно привязывать или привязываться к тому, что дорого, что становится значимым, «присваивать» объекты окружающего мира, и разрыв этих привязанностей воспринимается негативно эмоционально и интеллектуально.

С гиперлексемой *потеря* (о понятии гиперлексема см.: [4, с. 27]) могут соотноситься ситуации разного рода, но чаще всего она связана с посессивными отношениями, которые составляют ее пресуппозицию. Между обладателем и обладаемым устанавливается внутренняя связь, которую, вслед за И.Е. Кимом, мы будем называть *сопричастностью*. «Сопричастность / причастность во внутренней или знаковой сфере – это семантическая категория, характеризующая наличие связи между лицом, участвующим в психоментальном или знаковом событии, и лицом, предметом или событием, являющимся одним из объектов этого события, причем связи, осознаваемой лицом – участником психоментального или знакового события» [2, с. 49].

Однако ситуация потери неоднородна. Сопричастность может отсутствовать, и на ее месте могут возникать отношения иного рода – отношения чуждости. В работе «О семантической категории чуждости в русском языке» А.Б. Пеньковским были отмечены основные свойства «чужого мира»:

- 1) чуждость и враждебность [6, с. 17];
- 2) неподвижность, статичность и отсутствие разнообразия [там же, с. 18];
- 3) непознанность и непознаваемость [там же, с. 22].

И.Е. Ким заметил: «Для обозначения явного,

эксплицитного выражения чуждости А.Б. Пеньковский ввел понятие пейоративного отчуждения, фиксируя в нем то, что чуждость сопровождается негативной оценкой» [3, с. 190].

На основании вышеизложенного выделим категорию «сопричастность / чуждость». Кроме того, сопричастность или чуждость могут быть не проявлены. Обозначим такое недифференцированное отношение нейтральным. Наличие «нейтральной зоны» позволяет считать, что оппозиция «сопричастность – чуждость» является эквиполентной.

В нашей работе мы рассмотрим ситуацию потери в системе категорий «сопричастности – чуждости» и проанализируем их возможные отношения. Цель нашего исследования – выяснить, как отражается ситуация потери в системе этих категорий.

Мы будем различать три случая отношений потери и категории «сопричастности – чуждости».

Так, потеря может представляться как утрата сопричастности. С этой точки зрения потеря – это ключевое событие, которое фиксирует момент изменения отношений субъекта и объекта, а именно момент выхода объекта из личной сферы субъекта, когда происходит разрыв сопричастности. Сопричастность может устанавливаться с любыми явлениями действительности – предметами, лицами, событиями, мыслями.

Объектную позицию при глаголе *терять /потерять* или существительном *потеря* часто занимают реляционные имена: *друг/подруга, жена/муж, отец, сын/дочь, возлюбленная/-ый (девушка/парень), союзник, слушатель*. Разрыв отношений осуществляется на разных уровнях. Это может быть разрыв социальных отношений, т.е. официальный, внешний, например: *Я потерял жену, сына, друзей, и не могу себе этого простить. С женой я уже три месяца не живу, хотя пытался ее вернуть, но мне они не верят, к сыну меня не пускают даже на одну минуту, и еще они (жена, теща, еще сестра) хотят лишить меня родительских прав. Обице друзья теперь меня презирают, относятся как к собаке, я их не виню в этом, потому что сам виноват в том, что позволил себя так загнать в темный угол<...>* (<http://www.pobedish.ru/main/help.htm>¹), или разрыв

¹ Здесь и далее сохранены орфография, пунктуация и стиль источника.

внутреннего отношения, который происходит в сознании человека. Ср., например: *Полузащитник "Динамо" Мигель Велозу разместил на своей странице в Фейсбуке следующее сообщение: – Я не знаю, как начать, я чувствую себя растерянным, я чувствую грусть и боль от того, что потерял человека, который был для меня примером, идолом и которого я называл своим отцом. К сожалению, на сегодняшний день у меня больше нет отца. <...> Деньги это не все в жизни, есть еще принципы. Поэтому я подал в суд на своего отца, который подделал доверенность, – объяснил Велозу.* (<http://terrikon.com/posts/151696>). И те и другие отношения входят в сферу сопричастности.

Другое соотношение потери и сопричастности – потеря как индикатор сопричастности. Может наблюдаться разница в оценке субъектом потери «своей» и «чужой» реалии. Потеря как разрыв сопричастности воспринимается субъектом с разной степенью эмоциональности. Это говорит о том, что субъект разделяет в сознании объекты по значимости и, соответственно, по степени внутренней близости к себе. Эксплицируемое выражение значимости указывает на наличие сопричастности. Чем сильнее связь и чем труднее ее восстановить, тем сильнее горечь утраты. Так, потеря может оцениваться как:

- трагедия, например: *Смерти она не страшилась: она потеряла ребенка, даже не увидев его; она, живородящая, дышанием своим, руками, молоком -- не могла спасти отделившееся от нее дитя, так что ж еще может быть страшнее?* <крайняя степень значимости> (Национальный корпус русского языка (далее – НКРЯ) – А. Азольский. Лопушок). Для выражения высокой степени переживания могут использоваться различные сравнительные обороты, а также выражения типа *потерял смысл жизни, потерял жизнь, потерял судьбу* и др.;

- неприятность, например, *Потерял в а ж н у ю папку. Чертыхался. Звонил на работу, перерыл дом, сел и хлопнул в ладоши: «Да что эти квитанции рядом со смертью!»* (НКРЯ – С. Шаргунов. Фоторобот Евы);

- неудобство, препятствие, например, *К тому же ещё сразу после старта я потерял шапочку — слетела, я сначала даже не заметил. Шапочка у нас — очень важный элемент*

экипировки, хорошо греет. Через голову идёт большой теплообмен, и шапочка его обычно сохраняет. (НКРЯ – А. Митьков. Юрий Кудинов, чемпион Европы-2002 в плавании на открытой воде: «Меня просто трясло»);

- недоразумение, например: *Паспорт, как оказалось, потеряла в больничном туалете, каким образом могла произойти такая оказия — для меня по сей час остаётся загадкой.* (<http://www.liveinternet.ru/users/valkoinen/rubric/1099108/>).

Таким образом, сопричастность может быть разной по степени, что влияет на эмоциональную реакцию при потере реалии, однако разрыв всегда нежелателен.

Иначе оценивается потеря «чужой» реалии. Приведем большой отрывок текста, в котором факт отчуждения субъекта от потерянной вещи описывается с большой подробностью: *Точно так же было однажды, когда я увидел входящую в наш двор и спрашивающую у соседей, где я проживаю, старушенцию из нашей городской библиотеки. Я потерял книгу, взятую в библиотеке, и она меня дважды уведомляла письмами, написанными куриным коготком на каталожном бланке с дырочкой. В этих письмах со свойственным ей ехидством (или мне тогда так казалось?) она уведомляла, что за мной числится такая-то книга, взятая такого-то числа и так далее. Письма эти были сами по себе неприятны, особенно из-за куриного коготка и дырочки в каталожной карточке, которая воспринималась как печать. Я готов был отдать любую книгу из своих за эту потерянную, но необходимость при этом общаться с ней, и рассказывать о потере, и знать, что она ни одному моему слову не поверит, сковывала мою волю.*

И вдруг она появляется в нашем дворе и спрашивает, где я живу. Это было похоже на кошмарный сон, как если бы за мной явилась колдунья из страшной сказки.

Эту старушенцию мы все не любили. Она всегда ухитрялась всучить тебе не ту книгу, которую ты сам хочешь взять, а ту, которую она хочет тебе дать. Она всегда ядовито высмеивала мои робкие попытки отстаивать собственный вкус. Бывало, чтобы она отстала со своей книгой, скажешь, что ты ее читал, а она заглянет тебе в глаза и спросит:

— А про что там говорится?

И ты что-то бубнишь, а очередь ждет, а старушенция, покачивая головой, торжествует, и записывает на тебя опостылевшую книгу, и еще, поджав губы, кивает вслед тебе: мол, сам не понимаешь, какую хорошую книгу ты получил. (НКРЯ – Ф. Искандер. Мученики сцены).

И, наконец, потеря может рассматриваться как событие, актуализирующее сопричастность или ее отсутствие.

Субъект может не осознавать наличие сопричастности. Осознание сопричастности происходит после ее разрыва. Потеря как событие в этом случае играет решающую роль, она позволяет осознать значимость объекта, например: *...я увидел на кладбище деревянный крест и дощечку с надписью: "Здесь похоронен кадет Тимофеевского корпуса Диков, умерший от тифа". В тот момент я почувствовал, что потерял друга. Бог весть, почему этот чужой человек стал мне так близок, точно я провёл с ним всю мою жизнь. (НКРЯ – Г.А. Газданов. Вечер у Клэр).*

При разрыве сопричастности объект может перейти в зону чуждости. Ср.: *Я совсем недавно потеряла друга – ну просто из-за ерунды... Много лет жили, не тужили... Ругались, конечно, а с кем в дружбе подобного не происходило... Но только сейчас я узнала, что мой друг то — хамелеон... И он так ловко меняет свой окрас, что это трудно определить...* (http://www.sxnarod.com/poterya-dryga_70-t.html).

Однако отсутствие сопричастности не всегда означает чуждость. «Есть маркированная сопричастность, и ей противопоставлено отсутствие сопричастности, не-сопричастность. Аналогично чуждости противопоставлена не сопричастность, а не-чуждость. Это значит, что можно выделить «нейтральную зону», набор средств, «остаточно» выделяющий не-чужой, но и не-свой мир» [3, с. 190]. *Наверное многие из нас испытали что-то подобное. Я потеряла подругу 2 года назад, причиной стали банальные деньги -: (((Я не смогла ее вернуть, или не захотела, просто самой в этом сложно признаться....* (<http://www.sxnarod.com/poterya-dryga-t.html>).

Итак, в статье мы рассмотрели ситуацию потери в отношении с категорией «сопричастность / чуждость». Было обнаружено, что потеря в системе этих категорий может выступать как

событие, эксплицирующее сопричастность или ее отсутствие, а также организующее выход объекта из зоны сопричастностей. Кроме того, мы увидели разницу в оценке потери объекта «своего» и «чужого» мира.

Мы убедились, потеря в отношении «сопричастность / чуждость» занимает положение некоторого перехода от одного положения дел к другому, ведет к изменению отношений с объектом, а следовательно к изменению и движению действительности.

Литература

1. *Дейк Т. А. ван.* Язык. Познание. Коммуникация: Пер. с англ. М.: Прогресс, 1989. 312 с.
2. *Ким И. Е.* Личная сфера человека: структура и языковое воплощение. Красноярск: Сиб. фед. ун-т, 2009. 325 с.
3. *Ким И. Е.* Сопричастность и чуждость в русской языковой картине мира // Современная филология: актуальные проблемы, теория и практика: сб. мат. 2-й междунар. науч. конф. Красноярск, 10-12.09.2007. Ин-т естеств. и гум. наук Сиб. фед. ун-та. Красноярск, 2007. С. 186–191.
4. *Кретов А.А.* Основы лексико-семантической прогностики // Русское слово в языке, тексте и культурной среде. Екатеринбург: Арго, 1997. С. 22–34.
5. *Матвеева А.А.* Дейксис как маркер категории «свой – чужой». URL: (<http://www.lib.csu.ru/vch/091/45.pdf>; дата обращения: 25.08.2014).
6. *Пеньковский А.Б.* О семантической категории чуждости в русском языке // Пеньковский А. Б. Очерки по русской семиотике. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 13–49.
7. *Сахно С.Л.* «Свое – чужое» в концептуальных структурах // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991. С. 95–101.
8. *Серебренникова А. Н.* Диалектное слово с семантикой «свойственности»-«чуждости» (лингвокультурологический аспект): Автореф. дис. ... канд. филол. Наук (10.02.01). Том. гос. ун-т. Томск., 2005. 22 с.
9. *Степанов Ю. С.* Константы. Словарь русской культуры. М., 1997. 824 с.

СОЦИОЛОГИЯ

О.А. Персидская
(ИФПР СО РАН, Новосибирск)

**Мигранты в Ханты-Мансийском автономном округе:
«свой» или «чужие»?²**

Оппозиция «свой – чужой» в значительной степени проработана в философской, психологической, социологической, лингвистической литературе, однако глубина проблематики, которая задается этой оппозицией, порождает все новые и новые исследования на эту тему, всегда остающуюся актуальной. Можно предположить, что такую популярность темы определяет фундаментальность положения оппозиции «свой – чужой» в человеческой психике: в силу своего устройства люди нуждаются в определении собственной социальной идентичности и коммуникативных границ, а поэтому не могут не делить окружение на «своих» и «чужих».

В современном мире, символом которого является постоянное перемещение и перемешивание – идей, людей, культур, границ, – этничность остается одним из немногих оставшихся практически неизблемым оснований идентичности. Работающий на подсознательном уровне психики кодификатор мгновенно реагирует на иной оттенок кожи, разрез глаз или акцент, тут же присваивая носителю этнических признаков разряд «свой» или «чужой». Из-за возросших темпов миграционных потоков вероятность встретить «чужого», или, лучше сказать, «другого», «отличающегося» (или самому стать таковым, покинув пределы расселения своей этнической группы) возрастает для каждого из нас.

Российская Федерация является принимающей страной

² Работа выполнена при поддержке РГНФ, исследовательский проект № 13-03-00417 «Этносоциальные процессы и этнонациональная политика в регионах Сибири» и экспедиционный проект № 14-03-18032 «Актуальные проблемы межэтнических отношений и этнонациональной политики в регионах Сибири в оценках массового сознания».

для многочисленных мигрантов из Украины, Узбекистана, Казахстана, Таджикистана, Киргизии, Молдавии. Значительны также показатели внутренней миграции, например, из регионов Кавказа. Особенно привлекательны для мигрантов экономически развитые регионы, одним из которых является Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, где сосредоточена значительная часть нефте- и газодобывающего комплекса страны. Этническая структура населения ХМАО представлена в основном русским населением (64%), а также весомыми по численности группами татар (7%), украинцев (6%) и башкир (2%). Совокупная доля народов Севера (ханты и манси) в Югре составляет менее 2%. В течение XX века этническая структура региона была существенно скорректирована двумя крупными волнами прибывающего населения: первыми стали «старые мигранты» – представители славянских народов (русские, украинцы, белорусы) и народов Поволжья (татары и башкиры), которые прибыли на освоение Севера в советский период. Второй значительный поток уже в наши дни обеспечили выходцы с Кавказа и Средней Азии: на момент переписи 2010 года доля представителей данных народов в числе населения ХМАО составляла почти 5% и продолжает расти [1]. При условии, что значительная часть населения округа может назвать себя мигрантами в первом или втором поколениях, этническая структура населения ХМАО представляет собой сложную мозаику.

Взаимоотношения принимающего населения и мигрантов стали одной из центральных тем социологического исследования, проведенного сотрудниками сектора этносоциальных исследований Института философии и права СО РАН под руководством Ю.В. Попкова и Е.А. Ерохиной в Югре. Исследование посвящено изучению механизмов детерминации региональной этнонациональной политики особенностями этносоциальных процессов в региональных межэтнических сообществах на примере субъектов Российской Федерации с различными конституционно-правовым статусом, уровнем социально-экономического развития, этнической структурой и характером миграционных процессов. В ходе исследования по анкете было опрошено более 400 человек: русских, украинцев, татар, чувашей, представит-

елей коренных малочисленных народов; значительную часть опрошенных составили мигранты из регионов Кавказа и Средней Азии – узбеки, таджики, киргизы, азербайджанцы, осетины, армяне, дагестанцы и другие.

Анализ результатов массового опроса не оставляет сомнений в том, что принимающее сообщество в основном воспринимает мигрантов как «чужих», сопровождая это восприятие негативной эмоциональной оценкой. Так, всего 1% опрошенных русских относится положительно к росту числа мигрантов в регионе, тогда как отрицательное отношение высказывают 27%. Приблизительно те же параметры у ответов на вопрос «Как Вы можете оценить отношение местного населения к мигрантам?»: всего 3% считают, что к мигрантам в ХМАО относятся положительно, а 28% опрошенных заявили о негативном отношении, преобладающем, по их мнению, в округе.

Разделение на «своих» и «чужих» в области межнациональных отношений выражается в том, что принимающее сообщество поддерживает относительно спокойные отношения со своими членами, чего нельзя сказать о его представлениях об отношениях вне своей группы, к «чужим»: так, большинство склонны считать, что между людьми разных национальностей господствуют «терпимые» (47%) или даже «напряженные» (22%) отношения, в то время, как к группе и внутри группы «своих» по этническому признаку для 71% русских респондентов отношения «хорошие».

Свидетельствует о напряженности в межнациональных отношениях также то, что 36% русских, 35% представителей народов Поволжья, Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока и 42% представителей народов Кавказа считают, что за последние несколько лет отношения между людьми разных национальностей стали хуже. При этом от 40 до 50 процентов из них полагают, что в ближайшем будущем в регионе могут произойти конфликты на национальной почве. Социальный пессимизм по поводу развития межнациональных отношений выдает также то, что, по мнению 32% опрошенных русских, в ближайшее время плохие отношения между разными народами в Югре не изменятся в лучшую сторону, а 25% вообще заявили, что они будут ухудшаться.

Негативное отношение зафиксировано в основном к народам Кавказа: так, в ответах на вопрос о том, к представителям каких национальностей респонденты испытывают антипатии, чаще всего звучали ответы «кавказцы», «дагестанцы», «азербайджанцы» и «чеченцы». Кроме того, из представителей Средней Азии наибольшую неприязнь опрошенных вызвали таджики. Очевидно, что рост числа мигрантов в ХМАО одним из последствий имеет возрастание уровня напряженности в межнациональных отношениях. К представителям Кавказа и Средней Азии относятся в регионе как к чужим; общество не принимает мигрантов, предпочитая дистанцироваться от них; в данном контексте сложно говорить об интеграции приезжающих в принимающее сообщество.

Однако в ответах самих мигрантов практически не было зафиксировано реакций на неприятие или отторжение их принимающим сообществом. Напротив, анализ результатов опроса показывает, что представители Кавказа и Средней Азии чувствуют себя в ХМАО как «свои». Так, большая часть опрошенных мигрантов заявили, что они чувствуют себя «как дома» в равной степени не только там, откуда они приехали, но и на новом месте жительства в России, а значительная часть вообще ответили, что РФ стала для них новым домом. Показателен также ответ на вопрос «Хотели бы Вы стать "своим", то есть быть ближе к местным жителям?»: 46% выходцев из Азии и 25% кавказцев ответили на него положительно, продемонстрировав желание и готовность к интеграции в принимающее сообщество, а 41 и 60% соответственно заявили, что они и так уже ощущают себя здесь «своими».

В качестве ярких характеристик положительных установок мигрантов на интеграцию в принимающее сообщество хочется привести некоторые цифры. Так, представители народов Средней Азии продемонстрировали высокий уровень социального оптимизма в отношении будущего межнациональных отношений в округе, в отличие от русского населения: 60% считают, что межнациональные отношения в будущем будут улучшаться. Кавказцы проявили себя этнически не замкнутым сообществом: у 91% проживающих в ХМАО представителей народов Кавказа имеются близкие родственники, состоящие в браке с представи-

телями другой (не кавказской) национальности, а у 100% опрошенных есть друзья-представители других народов.

Рост этнической мозаичности, сам по себе не новый для региона с полиэтничной историей, приобретает негативную окраску в глазах жителей ХМАО: в региональном сообществе зреет опасное убеждение, что в ухудшении межнациональной ситуации виноваты мигранты из регионов Кавказа и Средней Азии. Но при этом установки по отношению друг к другу у принимающего сообщества и мигрантов в Югре не соответствуют: первое замкнуто и считает мигрантов «чужими», а последние чувствуют себя «своими». Можно предположить, что неприятие сообществом Югры мигрантов еще более усиливается из-за того, что естественный и комфортный для приезжающих способ освоения чужой земли воспринимается местными жителями не как попытка интегрироваться и стать «своими», а как захват исконно принадлежащих местным ресурсам: территориальных, экономических, административных. По-видимому, в глазах югорского населения мигранты предстают сплоченной и активной группой: ХМАО быстро заселяется целыми семьями приезжих, поддерживающими друг друга, готовыми взяться за любую работу, активно привносящими свои религиозные и национальные традиции в жизнь региона, а поэтому они воспринимаются как несущие определенную угрозу устоявшимся основаниям жизни принимающего сообщества. Пока что неприятие принимающего сообщества скрыто от реципиентов и носит неявный характер, то есть если мигрантов и не любят, то открыто это выражается редко, однако долго скрываться социальное напряжение не может. Очевидно, что в Югре как можно скорее следует приняться за решение не столько проблемы, связанной с адаптацией и интеграцией в принимающее сообщество иноэтничных мигрантов, сколько проблемы, вызванной чувством незащищенности принимающего сообщества и, как следствие, его низким уровнем толерантности.

Литература

1. Всероссийская перепись населения 2010 г. Численность населения России, федеральных округов, субъектов Российской Федерации, районов, городских населенных пунктов, сельских

населенных пунктов с населением 3 тысячи человек и более //

URL:

http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vo11/pub-01-05.pdf (дата обращения: 01.07.2014).

И.С. Тарбастаева
(ИФПР СО РАН, Новосибирск)

**Коллективные права этнических общностей:
право на защиту «своего»**

В настоящее время этническая культура сталкивается с серьезными трудностями. С одной стороны, идет процесс формирования единого культурного пространства – нациостроительство, который «возможен только благодаря стиранию и замалчиванию этнических, религиозных... различий» [1]. С другой стороны, посредством совершенствования технологий формируется глобальная культурная сфера, которая повсеместно «растворяет» специфическую идентичность.

В то же время мировая общественность признала сохранение и развитие этнокультурного разнообразия важнейшим условием выживания человечества в будущем. Нельзя допустить, чтобы этот бесценный опыт адаптации людей к окружающей среде в разных частях нашей планеты безвозвратно исчез. На России как одном из самых полиэтничных государств в мире лежит большая ответственность. Важным шагом в этом направлении стало принятие Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период 2025 г., где сохранение и развитие этнокультурного многообразия провозглашается одной из государственных целей [8].

В качестве недостатка Стратегии социальные исследователи выделяют, в частности, недостаточную проработанность механизмов реализации. Остается непонятным, каким образом провозглашенную цель – сохранение этнокультурного разнообразия – претворить в жизнь. Ю.В. Попков справедливо замечает, что «если не проведена диагностика и не провозглашена задача по отслеживанию состояния этнокультурного многообразия, то вряд ли может быть эффективным достижение провозглашенной цели по его сохранению и развитию» [4]. Кроме того, «главный акцент в Стратегии сделан на межнациональных (межэтнических) отношениях, а этнокультурное многообразие во многих случаях остается просто фоном» [там же]. Вместе с тем, извест-

но, что гармоничное этнокультурное развитие каждой отдельной взятой этнической общности является важным условием их успешного взаимодействия. Невозможность же функционировать в качестве полноценного субъекта взаимодействия создает внутренние напряжения этнической общности, которое служит условием для конфликтов между ними. Поэтому сохранение и развитие этнокультурного многообразия является более приоритетной целью по сравнению с гармонизацией межэтнических отношений.

В связи с этим, на наш взгляд, одним из средств реализации государственных задач в области этнонациональной политики может стать изменение правового статуса этнических общностей в сторону признания за ними субъектов коллективного права. Предлагается рассмотреть право этнических общностей иметь коллективные права на защиту их самобытности от воздействия «чужого». Основная проблема, которая возникает в связи с такой постановкой вопроса, – это то, что современная отечественная система права построена на приоритете индивидуальных прав над коллективными. На наш взгляд, такая ситуация ставит этнокультурное разнообразие под угрозу. Поскольку этничность не может функционировать в пределах индивидуального, ее существование как уникального целого возможно только в рамках общности людей.

Сложность заключается в отсутствии консенсуса среди теоретиков права о возможности рассматривать в качестве субъекта права некоторую группу, общность — то есть коллектив. Есть мнение, что коллектив представляет собой простую сумму индивидов, а потому коллективное право является простым коллективным выражением индивидуальных прав. В связи с этим научное сообщество разделилось на тех, кто выступает за дальнейшее развитие и законодательное оформление коллективных прав, и тех, кто их отрицает и не признает. Теоретико-правовая коллизия находит свое решение при выходе на социально-философский уровень мышления.

Дискуссия в основном строится вокруг философского вопроса — взаимодействие целого и части, где в качестве целого рассматривается такой субъект права как группа, а в качестве части — индивид. Другими словами, может ли целое (группа)

быть субъектом права? Ряд авторов хотя и признают коллективные права, но подразумевают под ними коллективное выражение прав индивидов [7; 10]. М.А. Южанин пишет: «Любая социальная общность, признаваемая как целостность на основании какого-либо признака, состоит из людей с разными интересами, индивидуальными стратегиями поведения, и потому групповым правам просто не находится адекватного субъекта» [10, с. 207]. Сторонники конструктивистского подхода также не могут признать этническую группу в качестве субъекта права по причине ее «вымышленности» (см.: [2]). Такая позиция, на наш взгляд, неосновательна.

Аргументация сторонников наличия коллективных прав базируется на признании качественного своеобразия целого, отличного от его частей, на основании чего и становится возможным правосубъектность целого. Их позиция сводится к тому, что этническая общность как целое обладает таким свойством, как самобытная уникальная этническая культура, существование которой возможно только в пределах группы и невозможно в рамках одного индивида. В условиях жесткого доминирования индивидуальных прав этническая культура оказывается незащищенной и легко уязвимой [3, с. 103]. Индивидуальные права, призванные охранять человека, не способны защитить права общности, поскольку они представляют из себя не простую сумму прав индивидов, а имеет собственные характеристики, отличные от характеристик составляющих ее лиц [5].

В случае признания за этнической общностью социальным организмом, взятым в единстве всех связей и отношений, обладающим новым (синергетическим) свойством, нам представляется правомерным видеть в нем полноценного участника правовых отношений. Исходя из такого понимания, адепты коллективных прав, давая им определение, в качестве необходимого признака указывают на возможность обладания правом именно коллектива как реально существующей социальной единицы. Так, В. Федосенко под коллективными правами понимает именно права коллектива как отдельно взятого субъекта, а не права отдельного человека, имеющие коллективную форму реализации. Их особенность состоит в том, что они принадлежат не отдельным лицам, как таковым, а коллективам, объединенным

по принципу солидарности, в силу своей природы. Коллективные права не могут осуществляться отдельным индивидом. Он может принять участие в их реализации лишь на положении члена коллектива [9]. Е.В. Регада также считает, что «коллективные права — это права, принадлежащие условному или статистическому множеству, реализуемые целым множеством как таковым [6]. По ее мнению, они не являются простой суммой индивидуальных прав лиц, входящих в это множество, а имеют качественно новые свойства, определенные целями и интересами данного коллективного образования.

Сторонники возражения против признания за этническими общностями участников в правового общения в числе прочих также ставят под сомнение невозможность этнической общности нести ответственность, а потому обладать правосубъектностью. Один из участников этой дискуссии М.А. Южанин утверждает, что «этническая общность не может быть субъектом ответственности, соответственно не может иметь обязанностей, а потому не обладает свойством правосубъектности [10, с. 203].

Действительно, в настоящий момент отсутствуют юридические механизмы деликтоспособности этнических общностей. В то же время надо признать, что разработка правовых инструментов — это дело нормотворческой деятельности государства. Юриспруденция знает немало форм коллективной ответственности: в гражданском праве — изъятие имущества, в трудовом праве — бригадная материальная ответственность, в конституционном праве — солидарная ответственность правительства, в международном праве — восстановление нарушенных прав, международные санкции. Отсутствие способов возложения ответственности на этнические общности скорее перекликается с процессом развития института коллективных прав. Как уже отмечалось выше, в настоящий момент коллективные права находятся на стадии формирования трансформации потребностей в них в конкретные юридические нормы, после чего следует стадия разработки инструментов, обеспечивающих их реализацию. Итак, на наш взгляд, отсутствие механизмов деликтоспособности этнических общностей не означает непризнание за ними права иметь права и обязанности.

Подводя итог, надо сказать, что проблемы, с которыми

сталкиваются этнические общности, не могут быть решены усилиями одного индивида и поэтому индивидуальные права не в состоянии обеспечить сохранение и защиту этнокультурного многообразия. В условиях глобальной взаимозависимости стран и народов защита родного языка, ценностей, образа жизни требуют от общностей дать скоординированный ответ на вызовы.

Литература

1. *Малахов В.* Национальная культура в условиях глобализации // Культура и мышление. URL: http://www.intelros.ru/pdf/rus_mir_i_lat/2009/02/3.pdf (дата обращения: 14.09.2014).
2. *Дубровский Д.* Индивидуальные и коллективные права: противоречия практики // Пермский региональный правозащитный центр. URL://www.civisbook.ru/files/File/Dubrovskiy_i_ind.pdf. (дата обращения: 19.04.2014).
3. *Нансо М.Б.* Этнические коллективные и индивидуальные права: выбор между правами народа и правами индивидов // Известия Рос. гос. пед. ун-та им. И.А. Герцена. 2008. № 50. С. 102 –109.
4. *Попков Ю.В.* Концептуальные основы региональных моделей реализации национальной политики // Наука в Сибири. 2013. N 43. С. 6 –7, 11.
5. *Регеда Е.В.* К вопросу о правовой сущности института коллективных прав // Бизнес в законе. № 1. 2009. С. 48 – 50.
6. *Регеда Е.В.* Коллективные права этнических общностей в конституционном праве Российской федерации: дис. ... канд. юр.наук. Пенз. гос. университет, Пенза, 2009. URL: <http://law.edu.ru/book/book.asp?bookID=1366330>.
7. *Сингер Б.Дж.* Демократическое решение проблемы этнического многообразия // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 78 – 94.
8. Стратегия государственной национальной политики России на период до 2025 г. URL: http://www.minnac.ru/res_ru/0_hfile_1118_1.pdf (дата обращения: 14.06.2014).

9. *Федосенко В.* Актуальные проблемы института коллективных прав // Московская школа политических исследований. URL: <http://msps.su/?page=102&module==256id=41>. (дата обращения: 14.06.2014).

10. *Южанин М.А.* Социально-правовая концепция «коллективных прав» этносов // Социология власти. 2012. № 1. С. 202 – 211.

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

А.И. Пантюхина
(ТГУ, Томск)

**Война как константа оппозиции «свой – чужой»
в романе М. Шишкина «Венерин волос»**

Концепт «свое – чужое» универсален для культуры и человеческого мышления, в его основе лежит механизм тождества и различия. А война – это столкновение «своего» и «чужого», вооруженная борьба наций, религий, политических систем.

Одной из основных коллизий романа М. Шишкина «Венерин волос» (2005 г.) является самоопределение человека в историческом времени. В романе два субъекта из разного времени: один из них – центральный персонаж романа, одинокий писатель-эмигрант в начале нового тысячелетия (Толмач), работающий в Швейцарии в службе эмиграции и фиксирующий в текстах судьбы беженцев из России, опыт собственной жизни и тексты культуры; другой субъект – известная в пореволюционной России эстрадная певица Белла, которая ведёт свой дневник в первой половине XX века. Насколько различно историческое время, настолько противопоставлено и отношение к истории двух сознаний: мужского и женского. Белла в эпоху исторических катаклизмов стремится к утверждению частных ценностей (любви, творчества), инстинктивно видя в этом сопротивление смерти, насилию, расколу на «своих» (белых, русских, христиан) и «чужих» (красных, немцев, иудеев). Толмач живёт в эпоху мнимого спокойствия, но и его касается война: вначале на периферии его жизни, затем – во время социального разлома 1980-90-х гг. («перестройка» и распад СССР); не втянутый в войну сам, он делает её одной из главных тем своих текстов: и в воспоминаниях об опыте близких (отца, участника Великой отечественной войны), и в интерпретируемых историях беженцев (Афганская война, Первая чеченская кампания), и в рефлексии о мировой истории (поход Кира, религиозные войны Римской империи), а также в мифологизации истории как вечной

войны тунгусов и орочей.

Для Толмача, пишущего в начале нулевых (время повествования), две **чеченские войны** 1995 и 2000 являются реальностью. Оба эти конфликта есть попытки Чечни обособиться, противопоставить себя России. Чеченские конфликты в 1990-х и в начале нулевых не являются уникальными случаями: русско-кавказский конфликт уходит корнями в древность, и эти войны являются лишь одним из витков его развития, новыми попытками отделения от России, которые приводят к насильственному подчинению Чечни. Герой романа, осознавая неразрешимость противоречий, стремится отстраниться как от войны межнациональной, так и от социальной разобщённости, наступившей после распада советского государства: он эмигрировал в Швейцарию, но он следит за новостями из России. Толмач – внутренний эмигрант, желающий освободиться от причастности к «завоевателям», от «своих», но не может остаться равнодушным к происходящему на Родине. Он пытается преодолеть в сознании оппозицию «свои – чужие», будучи настроен против войны и национальной вражды, однако понимает невозможность разомкнуть круг насилия. К примеру, Толмачу, просматривающему видеозапись со сценами жестокости по отношению к пленным, не важно, к какой нации относятся палач и жертва, он оценивает поступки людей безотносительно их принадлежности какой-либо враждующей стороне.

Первая чеченская война входит в повествование Толмача с историей солдата-дезертира Енохина, отчасти услышанной во время опроса беженцев, отчасти дофантазированной Толмачом. Енохин является непосредственным свидетелем и участником событий; его мировосприятие, свойственное массовому человеку, строится на оппозиции «свои – чужие», но сам он, будучи жертвой принципа насилия над «чужим», стремится выйти из пространства бесконечного унижения: в детской уличной компании, в армии, на войне. Он готов к суициду; и в конце концов бежит из страны. Если Толмач – человек без «своих» и «чужих», то Енохин причастен к насилию и как жертва, и как палач. Оправданная точка в военной службе солдата – это город Моздок, в котором народы Северного Кавказа приняли крещение, обрели связь с русской культурой; но в конце XX века этот город стано-

вится полем боя для кавказцев и русских. Уже ничто не связывает два разных этноса: один стремится поработить другой, а другой этому противостоит.

На войне каждый причастен к кровопролитию помимо своего желания. Национальная вражда передается из поколения в поколение, поэтому и ребёнок на войне одержим агрессией к чужой нации – в этом проявляется архаичное стремление отомстить за смерть своих родителей. И Енохин одержим желанием убить как можно больше «чужих» за смерть «своего». Солдат оправдывает убийство «чужого» ребенка, поскольку таким образом он спасает «своих» от возможной гибели. Но Енохин делает свой этический выбор – бегство из круга сопричастности смерти. Солдат подобен Ионе (эту аллюзию вносит Толмач), бежавшему от воли Бога и разочаровавшемуся в его справедливости, когда он исполнил эту волю. Солдат усомнился в оправданности насилия и сбегает в тень нейтральной Швейцарии.

Война в Афганистане изображена в истории беженца Анатолия, который стремился реализовать социальные идеалы в борьбе со злом, с коррупцией. Косвенно эта линия является инвариантом судьбы главного героя, поскольку беженец и Толмач – люди одного поколения. Война в Афганистане – не просто захват территории, это борьба за сферы влияния двух сверхдержав. В своей борьбе за ценности коммунизма на родине советские солдаты были героями, а в Афганистане – «захватчиками и убийцами». Но после распада СССР никому не нужно почитание ветеранов этой войны: это «герои и жертвы чужой войны», по словам Толмача. **Великая Отечественная война** входит в роман как отголосок судьбы родителей героя. Войны оставляет след не только в памяти, но и в отношениях людей: замкнутость, желание отстраниться от социальной жизни, неуверенность в силе любви и жизни – всё это стало одной из причин разлада в семье Толмача.

Первая мировая война изображена в дневнике юной гимназистки Беллы, занятой своими личными проблемами. В её выключенности из пространства общественной жизни Беллу можно назвать истинным «внутренним эмигрантом» в сравнении с Толмачом. В романе противопоставляется экзистенциальный выбор женщины (созидание, частная жизнь) и мужчины

(разрушение и попытки реализации социальных идеалов). Понимание войны девушкой и её отношение к названным врагам России во многом формируют окружающие её мужчины – отец, брат, возлюбленный. Их переживание подробностей войны входит в дневник Беллы как детали быта. В сознании девушки нет оппозиции «свои» – «чужие», она не испытывает ни подъёма патриотических чувств, ни ненависти к немцам. Военное положение обязывает людей ненавидеть Германию и немцев: немецких композиторов исключают из репертуара, дети не хотят изучать немецкий язык. Но косвенно Белла представляет и другой взгляд на происходящие события, утверждающий, что эта война противоестественна и навязана людям властью. Государство пытается сплотить людей в противостоянии врагу, используя патриотизм, чувство долга родине как средство манипуляции массами, оправдывая бессмысленную смерть людей в своих политических интересах.

Другой взгляд на войну входит в дневник Беллы через письма её возлюбленного – Алёши. Молодой человек идёт на войну, исполняя свой экзистенциальный долг – он не может жить мирной жизнью и любить во время войны. При этом Алёша считает эту войну бессмысленной и ненависти к «чужим» людям из стран «Тройственного союза» не испытывает. Он понимает абсурд войны, в которой все хотят выжить – и все равны перед Богом: ведь и немцы, и русские – христиане. В своём последнем письме Алёша описывает Рождество: время единения, когда ни русские, ни немцы не стреляют. Но подобная идиллия – лишь исключение, и война продолжается, а Алёша погибает.

Гражданская война 1918 – 1922 гг. вскрывает зверское в человеке, провоцирует отказ от ценностей и императивов: и светских, и религиозных. Новый возлюбленный Беллы, Павел, ищет своё место в расколовшемся мире белых и красных, он одинок в противостоянии этому антагонизму. Разделение нации обусловил крах русского царизма, позволивший стране начать новую жизнь и воплощать разные социальные утопии. Две Идеи, опирающиеся на разные слои общества, и тотальное социальное неравенство определили оппозицию «своих» и «чужих» внутри одной нации. В гражданскую войну Белла,

находясь в кругу белых, не испытывает неприязни к красным и подмечает правоту и вину обеих сторон: у каждого есть своя правда, но каждый совершает насилие по отношению к «чужому» в желании отомстить за отнятое право, за смерть семьи или товарища.

Таким образом, война в романе раскрывается в двух аспектах: социально-историческом – как вечное повторение насилия, войн, и экзистенциальном – в личном участии конкретных людей в насилии и обоснование этого участия защитой жизни своей или «своих». Шишкин обнаруживает повторяемость человеческой истории не только в XX веке, но и в античности. Текст Ксенофонта «Анабасис», повествующий о **походе Кира** и дальнейшем отступлении войска наёмников, определяет феномен войны как закономерное явление истории человечества, война повторяется «всегда и везде». Композиционно рассказ о походе Кира соседствует с упоминаниями других войн, перечисленных выше, он утверждает повторяемость мировой истории, которая зиждется на противостоянии «своих» и «чужих». Что подтверждает и совместный путь проигравших в войне – греков-наёмников и сосланных чеченцев – к морю. Одна культура стремится утвердиться за счет другой, и это стремление бесконечно, как вечна память о взаимном кровопролитии. Так оппозиция «свои – чужие» реализуется не только на национальном, но и на религиозном уровне: язычники против христиан, христиане против иудеев – разность мировоззрений людей делает невозможным существование «своих» и «чужих» в одном пространстве. Но история отчасти стирает разногласия: центр языческой культуры Рим становится центром христианства, и языческие барельефы мирно соседствуют с фигурами святых. В мифологическом времени вечно враждуют соседние племена – тунгусы и орочи. Но возлюбленные – Дафнис-тунгус и Хлоя-ороч – в романе идут навстречу друг другу. Поэтому как вновь и вновь повторяются насилие, взаимная вражда и ненависть, так же повторяется и стремление людей любить – Венерин волос, противостоящий смерти и разрушению.

*О.Н. Пестова
(СФУ, Красноярск)*

Роман А. Иванова «Сердце Пармы, или Чёрдынь – княгиня гор»: топографическая антитеза «своего» и «чужого» пространства и ее семантика

Проблема разделения геополитического пространства посредством создания и манипулирования образами «своих» и «чужих» отразилась в региональной литературе конца XX–начала XXI вв. Это обусловлено тем, что наряду с развитием нарратива русской национальной идентичности активно развиваются нарративы локальных самоопределений, этнические культуры, а также различные симбиозы локальности и этничности. Этому интеграционному процессу в рамках России противостоят процессы культурной дифференциации, имеющей целью не столько политическую независимость, сколько регионально-этническое культурное самоопределение, уяснение и сохранение этнической и регионально-культурной идентичности.

Материалом работы стал роман современного уральского писателя А. Иванова о покорении Перми Москвой в XV в. – «Сердце Пармы, или Чёрдынь – княгиня гор» (2003 г.), где автор стремится художественно вообразить Уральский регион как особое культурное пространство в символической топографии русской культуры.

Важно отметить, что в романе предлагаются две точки зрения на историю освоения русскими уральских земель: интерпретация освоения освещается как с позиции московских завоевателей, так и с позиции коренных уральцев.

Романное пространство у А. Иванова можно разделить на две основных территории – Урал и Московское княжество. Уральское пространство также разграничено в романе – здесь сосуществуют и враждуют два острога: Чердынь, образованная русскими завоевателями, в которой правит князь Михаил, и Пелым (территория за Каменным поясом (Югра)), столица вогулов, народа манси. Таким образом, русские и пермяки (населяющие Чердынь) оказываются зажатыми между сильной Москвой и мистическими вогулами.

В работе Ю.М. Лотмана «Внутри мысля-

сих миров» [6] исследователь рассматривает понятие границы между семиосферами как разделение мира на «свое» и «чужое». Автор указывает на двусмысленность понятия «граница», так как она и разделяет пространство, и одновременно соединяет. Именно в Чердыни происходит синтез народов (пермяки, русские, татары), синтез религий (христианство и язычество). Но она же является и препятствием для продвижения московского войска дальше, на восток.

Как известно, во время правления Ивана III произошло объединение значительной части русских земель вокруг Москвы и её превращение в центр общерусского государства. Падение Византии в 1453 году создало основу для появления мифологема «Москва – третий Рим» – последнее пристанище истинной православной веры. Таким образом, происходит формирование единого русского государства-империи под управлением одного князя-царя.

В работе П.Е. Бухаркина «Образ «другого» в русской культуре и мифологема Империи» приводятся следующие замечания: «Империя, прежде всего – это не просто государство, мифологема империи ни в какой мере не равна идее государства. Империя – это власть особая, данная Богом, более того, земная Империя подобна Царству Небесному. При всем внутреннем многообразии, включая в себя разные миры и сложную иерархию Небесных Сил, Небесное царство – одно и едино. Также и Империя – одна, обнимая в гармоническое целое разноликость земных народов и стран. Империя-торжество Логоса над Хаосом» [3, с. 7]. Из такого понимания империи автор делает следующие выводы: во-первых, Империя может быть только одна, во-вторых, только Империя истинна, вокруг неё царит хаос. Все не «свое» мыслится как греховное, чужое. Для носителей имперского сознания всегда существует оппозиция: Империя – варвары. «И, наконец, в третьих, являясь подобием (насколько это возможно в греховных условиях земной жизни) Небесного царства, Империя неизбежно стремится к расширению. Небесное царство охватывает весь универсум, и земное его отражение (Империя) также стремится охватить всю землю» [там же].

Интересный смысловой пласт открывается из параллели «освоение-овладение». Освоенный мир подвластен воображению освоившего его субъекта. Здесь нельзя не сказать о работе Ларри Вульфа «Изобретая Восточную Европу: карта цивилизации в

сознании эпохи Просвещения», в которой рассматривается изобретение «ментальных карт» или «воображаемой географии» и их влияние на восприятие европейцами Восточной Европы. «Ментальная карта» понимается как «созданное человеком изображение части окружающего пространства, которое отражает мир так, как его себе представляет человек, и может не быть верной» [4, с. 6]. Схему конструирования (воображения) «чужой» территории-Урала, где господствует сверхъестественное и обитают поганые/ звероподобные народы, можно наблюдать в исследуемом нами романе.

Урал предстает перед русскими героями А. Иванова бескрайней дикой пармой: *«Здесь было мало солнца, <...> зима запирала в избе, как в тюрьме <...> всюду слышался гул чужих и страшных богов; Здесь люди жили в вечности: спокойные, молчаливые, странные, так и не понятые, навечно чужие люди с нерусскими лицами и глазами, люди в одеждах из шкур, похожие на зверей или оборотней»* [5, с. 171]. Московиты, оказавшиеся в парме, чувствуют себя на окраине христианского мира, где прекращается божий промысел и властвуют потусторонние силы.

Отметим, что русское пространство принято характеризовать свойствами дали, шири и безграничности. Это культурный стереотип. Однако уральское пространство существенно иное: «на Урале русскому человеку едва ли не впервые открылись земные недра, их мощь и тайна, и с Уралом в русскую культуру вошла новая модель геопространства, доминирующим началом которой стала не равнинная бескрайность, а темная и неистощимая подземная глубина» [1, с. 146].

По мысли русских семиотиков Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского, средневековый человек рассматривал географическое путешествие как перемещение по «карте» религиозно-моральных систем (земли праведные /грешные, поганые/святые и т.п.) [6, с. 239]. Хотелось бы подчеркнуть, что «праведность» Московского княжества не обозначена в романе сакральным центром. Это пространство вообще обезличено и лишено духовного начала. Тогда как «периферийный» Урал персонифицирован, изображен как живой организм, и наделен сакральными центрами – Прокудливая берёза, Сорни-Най (для вогулов). Таким образом, в романе происходит децентрация традиционного русского историко-культурного пространства и воображение новых

локусов как новых центров – примечательно, что центр и периферия при этом меняются местами. *«Парма поднимается над поверхностью уральского ландшафта словно мускул огромного сердца земли, которое обнажилось из-под почвы и медленно бьется вместе с высоким ходом судеб»* [5, с. 13]. Сердце – как маркер центральности, срединности. Персонификация Пармы подчеркивает её живое участие в жизни народов: она *«смотрит в спины пришельцев»* и представляется им *«не то зверем, не то вогульским богом, не то лесным чудищем»*; *«каждой еловой иголкой целит... в сердце чужаку»* [там же, с. 438].

Для пермяков даже *«вогульское зло – заклятое, колдовское, высокое и яркое, как горящая ель, – все же было более человеческим, чем зло московитов, которое незримо, неотвратимо и мерно ползет на Чердынь из-за окоема, как торфяной пожар, что душит дымом и обрушивает землю под ногами»* [там же, с. 284].

Пермский князь Михаил, с детства проживший на «чужой» земле, оказывается способным видеть в чужой культуре не враждебную, а просто другую культуру. Так, родная для Михаила христианская образность невольно видоизменяется под воздействием яркости языческой культуры. Эта образная «дуальность» проявит себя в восприятии князем своей жены-язычницы Тиче: *«И сейчас она вдруг показалась князю Богоматерью – но не такой, к какой он привык: в длинных одеждах, бесплотной, излучающей печаль. Нет, она была языческой богоматерью – нагой, отважной, сильной, как волчица, которая, улыбаясь сама себе, кормит самого хищного волчонка в стае»* [там же, с. 96].

В душе князя Михаила происходит синтез христианства и язычества. Из этого складывается глубоко духовное, справедливое мировидение князя, его уважение к чердынскому народу. Недаром за 4-5 лет своего правления Михаил сумел снискать себе славу «разумного правителя». Кроме этого нельзя не заметить преобразования князя, заключающегося в смене им идеологической и психологической позиций: от русского правителя и покорителя территорий – к «вжившемуся», «услышавшему» голоса местных духов, пермскому «иному», которого не могут разгадать приходящие с запада русские. Союз христианина и язычницы заключен по любви, по уважению к культуре и верованиям друг друга (как альтернатива совместимости двух враждующих пространств).

«Чужая культура, – по словам М.М. Бахтина, – только в глазах другой культуры раскрывает себя полней и глубже <...>. Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур» [2, с. 333].

Таким образом, в романе происходит столкновение совершенно разных пространств, культур, взглядов на мир. Если для москвитов пермская земля воспринимается как край божьего мира, земля без истинной веры, где обитают дикие «нелюди», то для пермяков русские – равнодушные железные захватчики, которые не замечают, не слышат другую культуру и иных, непохожих на них, людей. Роман приоткрывает завесу уже давно укоренившегося мнения, что у «периферийных» территорий (Урал, Сибирь и т.п.) нет своего голоса, своей идентичности. Происходит своего рода «переписывание» имперской диспозиции русской культурной карты, на которой этнические очаги Востока занимали свое раз и навсегда закрепленное и «безгласное» положение.

Литература

1. *Абашев В.В., Абашева М.П.* Литература и география: Урал в геоэтике России. Вестник Пермского ун-та. Серия: история, 2012, № 2 - 19. С. 143 – 151.
2. *Бахтин М.М.* Литературно - критические статьи / Сост. С. Г. Бочаров, В. В. Кожин. Москва: Худ. Лит - ра, 1986. 541 с.
3. *Бухаркин П. Е.* Образ «другого» в русской культуре и мифологема Империи // Вече. Вып. 4. СПб., 1995. С. 5 – 19.
4. *Вульф Л.* Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения / Пер. с англ. И. Федюкина. М.: Новое литературное обозрение, 2003. 560 с.
5. *Иванов А.* Сердце Пармы, или Чердынь – княгиня гор. – СПб.: Издательская Группа «Азбука - классика», 2009. 512 с.
6. *Лотман М.Ю.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – литература – история. М.: «Языки русской культуры», 1996. 464 с.

А.Е. Козлова, А.Е. Козлов
(НГПУ, Новосибирск)

**К вопросу о визуализации кода
литературного произведения на сцене:
«Гадюка» А.Н. Толстого и «Гадюка» А.Н. Колкера**

Визуализация текста как его перевод в иную семиотическую систему [4] представляет перераспределение значимых смыслов, их рекомбинацию и реактуализацию [1; 8; 9]. Возникающая разница при переходе от вербального к визуальному регистру такова, что в ряде случаев можно говорить о существовании относительно независимых, полностью самостоятельных и герметичных текстов, имеющих некоторую общую основу. Отражая друг друга на уровне сюжета и композиции, эти тексты в то же время существуют независимо, определяя по-своему уникальное поле для восприятия и интерпретации.

Объектом наблюдения настоящей статьи являются два таких текста: повесть А.Н. Толстого «Гадюка» (фабула, композиция, мотивная организация) и одноимённый мюзикл (либретто, система диалогов, символические ряды) А.Н. Колкера.

Повесть «Гадюка», написанная в конце первого десятилетия советской власти, является своеобразной аллегорией происходящих событий. Толстой называл человека «...сложнейшим, гениальным, почти совсем не изученным и не вскрытым феноменом» [6, с. 301], и это феноменологическое значение отдельной человеческой судьбы в его произведении связано с образами становящегося и меняющегося времени. Тот факт, что общежитие постепенно превращалось в *общагу*, а коммунальные квартиры – в *коммуналки*, демонстрировал усиливающийся разрыв между грёзами о строительстве нового мира абсолютной справедливости и бытовой материальной действительностью.

События повести охватывают период протяжённостью в десять лет: с 1917 по 1927 год. Фактически, завершая произведение, Толстой писал о своих современниках, следуя тем самым эстетике социалистического реализма. При этом композиция выстроена нестандартно: произведение начинается с развязки. В первой главе события развиваются динамично: между крайними точками – от скандала в «коммуналке» до признания Зотовой –

ровно двенадцать часов. Во второй, третьей и четвёртой главах дана общая ретроспектива, направленная на описание событий десятилетней давности, сменяющих друг друга циклически через «смерти» и «воскресения» героини. В пятой главе – развязка, возвращающая читателя к начальной точке повествования.

Название повести метафорично. Слово *гадюка* начинает употребляться в переносном значении в прозе конца XIX века. Примеры такого словоупотребления можно встретить в произведениях А.П. Чехова, В.Г. Короленко, М. Горького. По всей видимости, это слово наряду с прочими оценочными словами наиболее часто используется в прозе гражданской войны, о чем свидетельствуют тексты М.А. Шолохова, Б.А. Лавренина, А. Серафимовича. А.Н. Толстой, учитывая существующий контекст, сообщает слову собственный индивидуальный смысл, связанный не только со смертельной опасностью, но и со способностью гадюки менять кожу.

В контексте сюжета коннотации, актуализируемые словом, развиваются в высказываниях героев произведения. Зотовый восхищается Емельянов: «Должен вам сказать, живучи вы, Ольга Вячеславовна, как гадюка...» [6, с. 167]. Почти сразу следует авторское подтверждение: «Ольга Вячеславовна действительно была живуча, как гадюка» [там же, с. 178]. В четвертой главе, после гибели Емельянова, дана оценка Зотовой красноармейцами: «За женщину ее мало кто признавал, была уж очень тоща и зла, как гадюка» [там же, с. 178]. Здесь смысловой эквивалент становится отрицательным и подразумевает злость, остервенение, внезапность, смертельную угрозу. Озлобленный Губан, встретивший отпор, называет ее пренебрежительно *гадючкой*. Уменьшительный суффикс акцентирует пренебрежение со стороны мужчин к той, что утратила, по их представлениям, не только внешнюю, но и внутреннюю женственность³.

Подобно гадюке, меняющей свою кожу, Зотова неоднократно преобразуется: после революции, в разгар гражданской войны, наконец, во время НЭПа – каждый раз она предстаёт в новом облике. Мифопоэтика этого образа позволяет

³ Подобная оценка противопоставлена характеристике Сонечки Варенцовой: «Она очень нравилась пожилым, переутомлённым работой мужчинам, ответственным работникам, хозяйственникам. Она возбуждала из забытых глубин души улыбку нежности...» [6, с. 163].

автору отразить непростой жизненный путь героини: «Пятифунтовая гиря его вдребезги разбила радужный ледок Олечкиных снов. До ужаса тонок оказался ледок, а на нем мечталось ей построить благополучие; замужество, любовь, семью, прочный, счастливый дом... Под ледком таилась пучина... Хрустнул он – и жизнь, грубая и страстная, захлестнула ее мутными волнами» [там же, с. 165]; «В слабой девочке таились железные силы: непонятно, откуда что бралось» [там же, с. 171]; «Ноги, казалось, пригодные только к буржуазным танцам да к шелковым юбкам, развились и окрепли, и в особенности дивился Емельянов ее шенкелям: сталь, чуткость, как клещ, сидела в седле...» [там же, с. 172].

Облик Зотовой, олицетворяющей животную опасность и высвобождённую страсть («стерва со взведенным курком», «эскадронная шкура»), меняется под действием исторического времени. Как пишет автор, «...в двадцать два года нужно было начинать третью жизнь <...> Потрясенная страна еще вся щетинилась, глаза, еще налитые кровью, искали – что разрушить... Творчество выражалось в производстве банных веников и глиняной посуды – такой же, как в прашуровские времена» [там же, с. 179]. В этом контексте немаловажным кажется сравнение большинства персонажей с животными. Кроме самой Зотовой, «звериные» эпитеты получают жильцы «коммуналки»: Понизовский – «баранчик»; Морш – «похожий на птицу», его описание рисует образ стервятника, падальщика. Герой повести Емельянов со своими ястребиными глазами явно ассоциируется с благородной птицей, в его монологе мы находим: «...У меня за плечами крылья...» [там же, с. 182]. Время всеобщей дикости, озаменованное революцией, возвращение от линейного пути цивилизации к макроциклам новой ненаписанной истории, пронизано освобождением варварского, животного начала: «Изредка брел прохожий, грызя семечки, плюя в грязь развезженной улицы, где валялись ржавые листы и ощеренная кошачья падаль. Семечки, семечки... Досуг человека заполнялся движением челюстей, мозг дремал в сумерках. В семечках был возврат к бытию до каменного топора. Ольга Вячеславовна сжимала кулачки – она не могла мириться с тишиной, семечками, банными вениками и огромными пустырями захолустья...» [там же, с. 183]. Столкновение героини со временем возвращенной обыденности составляет трагическую коллизию повести

Толстого. Встреченная в новой действительности шипением примусов, стуком равнодушных ундервудов, насмешками и издевательствами своих современников, Зотова в своей трагической отъединенности совершает преступление – т.е. становится подлинно отверженной всем миром и обществом.

Любопытен статус героини в оценках писателя. С одной стороны, очевидно, что несмотря на все преобразования, произошедшие с Ольгой Вячеславовной за время её мытарств, автор-повествователь восхищается своей героиней. Её портреты полны жизни и красок. Вместе с красотой лица и тела описана прекрасная душа и сильный, неординарный характер. Повествователь не скупится на яркие эпитеты: «тонкая, как у осы, талия», «красивые и сильные ноги», «чудо как хороша», «ладная, высокая», «красивые полоски бровей», «волосы... блестили, как чёрно-бурых мех».

С другой стороны, Толстой-писатель принимал активное участие в импровизированных судах над своей героиней⁴. Известны его письма, в которых он возлагает ответственность за происходящее на свою героиню: «...товарищи ошибаются, упрекая меня в том, что я не захотел до конца перевоспитать Ольгу, поднять ее до высоты, когда она знала бы, за что дралась в 1919 году, когда в годы нэпа она сознательно пошла бы на партийную работу, когда задачи революции стали бы для нее выше ее личных дел. Я нарочно написал Ольгу такой, какая она есть. Не нужно забывать, что литература описывает типичных живых людей, а не идеальные абстрактные типы (Ольга была одним из живых типов эпохи нэпа. Сейчас таких людей уже нет)...» [там же, с. 701]. В то же время в тексте повести, изданной в «Библиотеке начинающего читателя», Толстой оставил открытый финал: «Через две недели в народном суде слушалось дело Ольги Вячеславовны Зотовой... Суд... Нет, пусть лучше сами читатели судят и вынесут приговор» [там же, с. 607].

Логично предположить, что произведение Толстого свидетельствует о нерешенном диалектическом споре двух сознаний: писателя-классика и «красного графа», чиновника и партийного

⁴ В 1930-е годы проходили читательские конференции по повести «Гадюка». Часто в них принимали участие читатели-дилетанты – рабочие. Такой суд над литературным героем протоколировался; итогом собраний был обвинительный или оправдательный приговор.

деятеля. Возможно, метаморфозы, происходящие в жизни Зотовой, отражают внутренние поиски писателя, в этом отношении героиня повести является своеобразным олицетворением рсуче его творчества.

Работа над либретто и музыкой «Гадюки» была завершена в 1994 году. Не случайно А.Н. Колкер обращается именно к этому произведению А.Н. Толстого. В стране – перестройка; Россию снова потрясают глобальные перемены, снова рушится жизнь, уклад, формировавшийся долгими десятилетиями. Проблемы, к которым обращались художники конца 20-х годов XX века, снова становятся актуальными.

Сам Колкер писал о своём замысле: «... Не так давно я закончил работу над оперой «Гадюка» по рассказу Алексея Толстого (либретто А. Колкера и В. Панфилова). Замысел этот я вынашивал лет пятнадцать. Записал оркестровую фонограмму в студии звукозаписи нашего Союза композиторов <...> Некоторые считают, что я переносил плод. Что эта тема в далёком прошлом. Подобные суждения высказывались и в адрес моей трилогии⁵. Мы это уже проходили...<...> Идея моей оперы выражена двумя словами. Трагедия женщины. Моя «Гадюка» не может вписаться в нэп – тот или нынешний. Она сама сводит с жизнью счёты. <...> Но я верю в свою «Гадюку». Я в неё влюблён. Всё образуется...» [2, с. 151-152].

Эти строки были написаны в 1997 году. 11 лет спустя (и 14 лет после создания мюзикла) «Гадюка» нашла свою сцену: премьера спектакля состоялась 20 июня 2008 года в Новосибирском театре музыкальной комедии (режиссёр-постановщик и хореограф-постановщик – лауреат Государственной премии РСФСР Гали Абайдулов⁶, дирижёр-постановщик – заслуженный артист РФ Эхтибар Ахмедов⁷, ху-

⁵ А.Н. Колкер – создатель знаменитой трилогии мюзиклов по произведениям А.В. Сухова-Кобылина («Свадьба Кречинского», «Смерть Тарелкина», «Дело»).

⁶ За эту работу Г. Абайдулов в 2009 году был награждён премией «Золотая маска» всероссийского Национального театрального фестиваля «Золотая Маска» в номинации «Лучшая работа режиссёра» сезона 2007/2008.

⁷ За эту работу Э. Ахмедов в 2009 году был награждён премией «Золотая маска» всероссийского Национального театрального фестиваля

дожник-постановщик – Ирэна Ярутис. В главной роли вышла солистка театра Елизавета Дорофеева⁸).

Естественно, произведение, адаптируемое для сцены, особенно в специфическом жанре музыкального театра, предполагает несколько иную динамику и иные выразительные средства, нежели литературное произведение. Либретто мюзикла «Гадюка» является лишь иллюстрацией к повести – чередой набросков, динамично сменяющих друг друга эпизодов, которые намекают на канву сюжета Толстого. Многие из происходящего на страницах книги остаётся «за сценой», за скобками произведения. Авторы выбирают, сообразуясь со своими задачами, наиболее яркие эпизоды, по-своему расставляют акценты.

Композиционно два текста схожи. А. Колкер и В. Панфилов сохраняют авторскую последовательность событий. Следуя за текстом автора, либреттисты «начинают с конца», рисуя в самом начале мирок «коммуналки» с её характерными персонажами. Вторая картина возвращает зрителя к событиям юности Ольги Зотовой. Душевная красота и чистота героини показана режиссёром спектакля символически в сцене новогоднего маскарада («Ах, господа, какая ночь! Волшебное виденье!»). В доме гимназистки Оленьки собрались гости: три молодых человека в масках. Друзья смеются, танцуют. Один из них – известный поэт («Вы Северянин, чёрт возьми! Вы Блок, Вы Велимир!»), другой – робкий юноша-романтик. Диалог гимназистки и молодого человека заставляет вспомнить универсальные типы европейской культуры, показывает уязвимость «старого мира»:

- *Вы Дон Жуан?*

- *Я Дон Кихот!*

- *Вперёд! –*

«Золотая Маска» в номинации «Лучшая работа дирижёра» сезона 2007/2008.

⁸ По сей день Елизавета Дорофеева является единственной исполнительницей роли Ольги Зотовой. За эту работу она была награждена дипломом Всероссийского театрального фестиваля «Золотая Маска» в 2009 году, войдя в число лучших актрис музыкальных театров страны сезона 2007/2008.

На тонкий лёд⁹.

В руках у Оленьки Вячеславовны два почти невесомых белых шарфа, символизирующих невинность героини, её светлые мечты и надежды, ещё неизведанную ею любовь. Шарфы порхают по сцене, вплетаясь в пластический рисунок танца, повторяя лёгкие и изящные движения юной гимназистки.

Третий гость Зотовой – Валька Брыкин, всё это время изгибавшийся перед ней безмолвной и безобразной тенью, нарушает идиллию новогоднего вечера. Внезапно он нападает на нее (гости убегают), грубо вырывая из рук белые полотна. Так режиссер показывает гибель наивных девических грёз. Героиня, так же как и у Толстого, переживает первую «смерть», крах своей прежней жизни. Покидая место преступления, Брыкин забирает с собой один из шарфов.

Далее происходит встреча с Емельяновым (нахождение Зотовой в госпитале, плен, тюрьма, расстрел исключаются из сюжета). Ольга влюбляется в своего командира и дарит ему оставшийся белый шарф.

Из небольшого монолога Емельянова («Империалистическая война – позиционная...» [6, с. 167]) выстраивается значительная сцена, одна из кульминационных не только в первом действии, но и во всём спектакле. Слова из монолога героя («Знаете, что такое кавалерийский бой? Несётся лава на лаву без выстрела... Гул... Тут уж – руби, гони... Пленных нет...» [там же, с. 167]) почти дословно преобразуются в стихотворные строки песни Емельянова:

- А знаешь ли ты, что такое

Конная атака?

Белая лава несётся слева,

Красная лава льётся справа.

Лава на лаву! Лава на лаву!

Посередине – слава!..

Пленных нет! Пленных нет! Нет! Нет!..

В 4 картине (соответствующей 3 главе повести) Зотова предстаёт перед зрителем уже «бывалым воякой». Красочно

⁹ Здесь и далее текст приводится по либретто А. Колкера и В. Панфилова. Данные материалы предоставлены архивом Новосибирского театра музыкальной комедии, они не изданы и не имеют библиографических данных.

рисуют либреттисты пересуды красноармейцев о подвиге Зотовой – из крошечного эпизода 3 главы повести возникает целая сцена, полная народного юмора. Бойцы называют Зотову «сестрёнкой» («Зотова была для всех только братишкой») [там же, с. 173]).

Ольга рассказывает о своём подвиге – неравном бое с врагами, из которого она вышла победительницей. В пантомиме, ради шутки разыгранной красноармейцами, трагическая история обретает сатирические коннотации. Таким образом, выстраивается мениппейная линия спектакля (продолженная во втором акте). Настигнув Брыкина, Зотова вырывает из его рук украденный белый шарф – так воскресают некогда утраченные идеалы и мечты.

В финале первого действия перед сценой боя Емельянов возвращает героине и второй шарф. Таким образом, Дмитрий Васильевич оставляет ей свою любовь, сохраняя её невинность и чистоту (в повести: «Женой бы тебя сделал, Оля, да нельзя сейчас, понимаешь ты...») [там же, с. 160]).

Емельянов погибает (сцена последнего боя сопровождается музыкальной реминисценцией песни «Лава», которая звучит на этот раз в оркестровом исполнении). Ольга Вячеславовна остаётся одна в огромном, чужом и враждебном мире. Любовь, боль и тоска Зотовой прорываются в её монологе, завершающим 1 действие:

*Ну, за что мне судьба такая?
Всё внутри сожжено дотла!
Нахлебавшись земного рая,
Я давно бы уже померла.
Пожалей меня, хоть немного,
И губами губ не лови...
Неужели у господ Бога
На двоих не хватило любви?..*

Так же, как и в повести, происходит душевная смерть героини.

Второй акт включает события 5 главы повести (мытарства и скитания Зотовой по России остаются неохваченными в либретто).

Устройство Ольги Вячеславовны на службу, невыносимая жизнь в «коммуналке» – эти события находят отражение в либретто. Но именно здесь, во втором акте, фантазия авторов мюзикла предлагает неожиданную интерпретацию событий,

происходящих в повести. На уровне композиции два действия соединяют герои-двойники: бандит Валька Брыкин перевоплощается в начальника пишбюро Педотти, а красноармейский командир Емельянов – в крупного партийного деятеля (в повести – директор Махорочного треста¹⁰).

Метаморфоза, происходящая с Емельяновым, реализована через его песню-монолог, по форме, тексту и музыкальному материалу напоминающую сцену рассказа о бое из первого действия. Его речь наполняет большинство персонажей благоговением и почти религиозным экстазом¹¹:

*Знамя труда всюду реет гордо!
Знамя труда полыхает ало!
В свете рекордов, в звоне металла
Родина крепче стала!
Встали заводы-гиганты слева,
Чудо-хлеба колосятся справа!
Справа и слева, слева и справа –
Каждый имеет право!
Время летит! Время не ждёт!
Время зовёт вперёд!*

Впечатление от этого перевоплощения усиливает внешнее решение образа, созданное художником спектакля. Емельянов, ставший в спектакле партийным функционером, даже внешне подражает «отцу народов» (пышные усы, потяжелевшая фигура, традиционные фуражка и куртка, ассоциирующиеся с представителями высшей власти из партийного аппарата). Вместе со своей избранницей Лялечкой он находится выше остальных героев – на верхнем уровне декорации, откуда и произносит свой пламенный (хотя не такой порывисто-эмоциональный, как в 1

¹⁰ Основанием подобного приёма для либреттистов стали, прежде всего, мотивы воспоминания, отражающие различные эпизоды в сознании Зотовой. Вспоминаются мысли Ольги Вячеславовны из самого начала её боевой жизни: «Теперь не попробуешь рвать рубашку, грозить пятифунтовой гирей, не потащишь под локти в подвал!» [6, с. 170]. Подлость Брыкина как человека старого мира и лицемерие Педотти как представителя нового устанавливает здесь неожиданное тождество.

¹¹ В этой кульминационной точке, обозначающей неуправляемое коллективное бессознательное, можно увидеть отсылки к знаменитой антиутопии Е. Замятина «Мы».

действии) монолог. Во время этой сцены на персонажей, находящихся на сцене, сверху начинает сыпаться бумага – стандартные листы приказов, декретов, постановлений и проч., едва не погребаящие под собой людей.

Брак Емельянова с Лялочкой, желавшей «от пролетария зачать» и мечтавшей стать «женой избранника народа», представляет торжество мещанской жизни и символизирует гибель былых идеалов. Здесь зритель, в отличие от читателя произведения, может увидеть две разнонаправленные силы *культуры-1*, революционной и авангардной в своей сути, и *культуры-2*, фундаментально-официальной, связанной с бюрократическим миром партийного аппарата [5]. Таким образом, либреттисты дают ещё один вариант приспособления личности к среде и требованиям времени.

Такой приём мотивирован содержанием повести Толстого. По словам автора, «в девятнадцатом году <...> на десятки тысяч вёрст его (здесь и далее – директора махорочного треста. – А.К.) имя наводило ужас... Он тасовал события и жизни, как колоду карт» [6, с. 182], и вот он в Махорочном тресте, «... и мимо бежит порождённая им жизнь, толкая его локтями...» [там же, с. 183].

Авторы вводят в либретто две фантазмагорические сцены: сцена с мёртвыми красноармейцами, товарищами по эскадрону, от которых Зотова узнаёт, что Емельянов выжил, и финал спектакля, когда «гадюку», словно в кошмарном сне, обступают ее неприятели¹². При этом хор красноармейцев а саррелла кажется связанным с церковной литургией, а позы антагонистов, окруживших Зотову, заставляют вспомнить концовку «Ревизора» Н.В. Гоголя. Благодаря этому приёму авторы либретто и создатели спектакля погружают зрителя во внутренний мир героини с её терзаниями, воспоминаниями, мечтами, страхами и надеждами. Эти фантазмагории производят сильное впечатление на всех уровнях организации произведения.

¹² Также либреттисты вводят в произведение новый театральный персонаж – хор-де-балет (исполняемый артистами массовки), который «красной нитью» знамен проходит через весь спектакль, распевая псевдосоветские песни и гимны о счастье жизни в Стране советов – даже после того, как произошла трагическая развязка действия. Это и символ эпохи, и портрет существующего строя, и контрастный фон для всего происходящего в произведении.

Из текста повести в либретто перешло множество деталей, нюансов. Это и «жадная мечта» Лялечки о Париже, заразившая сотрудниц редакции, и тщательный осмотр комнаты «гадюки» соседями Зотовой, и цыганская характеристика внешности и нрава Оленьки (в 1 акте, в дуэтной сцене с Емельяновым она будто гадает любимому на счастье), и «дальний берег» прошлой жизни (песня Ольги из первого действия), и «тонкий ледок девичьих грёз» («Вперёд, на тонкий лёд!» – сцена новогодней ночи в доме гимназистки Зотовой), и чай из сушёной моркови, и проч. Отдельные слова художественного текста сообщают действию потенциальную энергию, представляя переход от реплик к символическим сценам.

В конце либретто дано короткое слово: «Выстрел». Судя по замечанию А. Колкера («Она сама сводит с жизнью счёты» [2, с. 152]), в финале предполагалось самоубийство героини. Этот мотив также находит отражение в повести (но не развивается в сюжете): «Одна, одна в дикой, враждебной жизни, одинока, как в минуту смерти, не нужна никому... Со вчерашнего дня ею всё сильнее овладевала странная рассеянность...» [6, с. 181]. В существующей постановке мюзикла «Гадюка» выстрел, оформленный музыкально, звучит абстрактно, оставляя финал открытым.

Произведенный анализ позволяет сделать вывод о существовании в культурном пространстве двух самостоятельных текстов. Мюзикл (или опера, по определению А. Колкера) не является субтекстом, способствуя образованию новых смыслов и интерпретаций художественного произведения. Способы эстетического представления художественного кода для зрителя и читателя разнятся: если в художественном тексте основу коммуникации составляет авторское слово и его интерпретация в читательском сознании, в ткани спектакля определяющим становится символический и образный ряд, иначе воздействующий на сознание зрителя и слушателя.

А.Н. Толстой, осуществив свой замысел в повести о переломном времени, показал первобытную дикость и животную страстность своих героев. В то же время, пытаясь сохранить свою репутацию, он осудил свою героиню в одной из редакций произведений.

Ретроспектива «Гадюки» А.Н. Колкера позволяет переосмыслить феноменологию времени 20-х годов XX века. Взгляд

современника, человека конца XX века, качественно иной: здесь представлен своеобразный эксперимент с существующими музыкальными и литературными мотивами. «Гадюка» Колкера пародична по отношению к историческому времени [7]; в то же время произведение позволяет реализовать поэтологический потенциал, заложенный в тексте произведения. За счёт этого в мюзикле формируется новый сюжетный уровень мениппеи, связанный с контаминацией советской сатиры и жизненной драмы.

Как замечает Е. Григорьева-Мельникова, «...автономизация одного знака от другого находит свое отражение, в том числе, в радикальных сменах идеологических и мировоззренческих режимов в обществе» [1, с. 124]. Если официальной идеей повести Толстого было утверждение вины героя перед государством и общественным строем, произведение Колкера, напротив, возлагает ответственность на государственный режим, представляя обычную человеческую трагедию. Одним из механизмов осуществления этой задачи стало изменение художественного кода, реализованное, как следует из вышесказанного, посредством многочисленных знаков, обретших качественно иное визуальное содержание.

Литература

1. *Григорьева-Мельникова Е.* Отношение слова к образу как базовый механизм познающего сознания // «Невыразимо выразимое»: экфрасис и проблемы репрезентации визуального в художественном тексте. М.: Новое литературное обозрение, 2013.
2. *Колкер А.* Лифт вниз не поднимает. СПб.: «ЛИК», 1998. 192 с.
3. *Колкер А., Панфилов В.* Гадюка. Либретто¹³.
4. *Лотман Ю.М.* Об искусстве. СПб.: Искусство, 1998. 704 с.
5. *Паперный З.* Культура Два. М.: Новое литературное обозрение, 1996. 384 с.
6. *Толстой А.* Гадюка // Толстой А. Собр. соч.: в 15 т. Т. 6. М.: ОГИЗ, 1948.
7. *Тынянов Ю.Н.* О пародии // Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы. Кино. М.: Наука, 1977.

¹³ Данные материалы предоставлены архивом Новосибирского театра музыкальной комедии.

8. *Ямпольский М.* Наблюдатель. Очерки истории видения. М.: Ad Marginem, 2000. 288 с.

9. *Ямпольский М.* Ткач и визионер. Очерки истории репрезентации, или О материальном и идеальном в культуре. М.: Новое лит. Обозрение, 2007. 616 с.

ЭТНОЛОГИЯ И ФОЛЬКЛОРИСТИКА

А.Н. Дмитриенко
(ИФЛ СО РАН, Новосибирск)

Как враги становятся друзьями в героических сказаниях алтайцев и бурят

Оппозиция «свой – чужой» очень наглядно проявляется в фольклоре. Так, в героических сказаниях алтайцев и бурят трудно увидеть, кто является своим, а кто чужим: главный герой, его род, его земля – свои, родные, а враги героя, иноплеменники – чужие. На это противопоставление накладывается и этическая оценка: свой всегда хороший, а чужой – плохой. Дело в том, что древнее представление о нравственности весьма прагматично: все, что вредно коллективу, роду, требует осуждения и борьбы. Эпосовед А.И Уланов заметил, что «ко всем добрым относятся те явления, которые полезны своим людям, помогают им. Доброе, полезное представляется справедливым, прекрасным» [10, с. 8]. То есть, не зло само по себе приносит вред, а то, что вредно для коллектива, является злом. Эпические герои для того и существуют, чтобы защищать свой народ от зла, которое чаще всего персонифицируется в образах врагов.

Эпос знает случаи, когда враги и друзья богатыря могут по ходу сюжета изменить свою «положительность» или «отрицательность» на противоположную. Для этого персонаж должен сделать нечто важное – стать своим или чужим для героя. Данная статья посвящена рассмотрению эпизодов алтайских и бурятских сказаний, в которых враг героя становится его другом. Из 13 алтайских текстов эпизод примирения бывших врагов встретился лишь в одном – «Кан-Кюлер, имеющий коня Кара-Кюрена». Из 20 бурятских улигеров данный эпизод отмечен в пяти текстах.

Побратимство как следствие этнического родства

По дороге к невесте герой одноименного эпоса (улигера) Алтан Шагай встретил конкурента – богатыря, который ехал свататься к той же девушке. Алтан Шагай начал битву с женихом и выиграл её, но сам обессилел. Благодаря стараниям коня, к герою прибыла дева-воскресительница, оживившая батора. После выздоровления Алтан Шагай долго беседовал с конём о

прошедших во время его беспамятства событиях. Конь с хозяином говорили много, да так, что «слёзы к горлу подступали, то из глаз кагили градом» [1, стк.1326–1327]. Воодушевившись беседой, герой захотел кого-нибудь вернуть к жизни: *Эрэ хүүндэ энэ зэргэйн // Элби хаба убээндаа // ... // Тэрэмнайшка тэрэгэлээ // Тэхэмнайшка ямаан гэлээ // Энэ Жорголкой Мэргэн баатар // Буряад хүүни хубуункишэм даа // Энэ бодхоохыма хаяа гэжи* [1, стк. 1358–1366] – Неужели у мужчин уменя нет, // Нет волшебной силы (как у той девицы), // Неужели мы не можем оживлять погибших? ...// То есть козёл – // Это не что иное как коза. // Недалеко тут лежит богатырь, // В бою погибший богатырь лежит, // Зовут его Жорголкой Мэргэн, // Бездыханным бурята сын лежит, // Давай его поднимем, оживим. [1, стк. 1331–1342]. С помощью волшебного камня Алтан Шагай оживил мёртвого батора. Зачем герой сделал это? Ответ можно найти в реплике самого богатыря, назвавшего убитого соперника «сыном бурята», то есть по крови принадлежавшего к категории «своих». Далее: *Хоюуландаа зохёолдобо // Аха дүү анда болобо // Жорголкой Мэргэн гэшиэнь // Ахан болжи байба // Алтан Шагай Мэргэн // Дүүн болжи байба // Орхоихо дайнда сугтаабди // Гархаиха дайнда сугтаабди гэбэ // Алтан мүнгэн бэһэлигээ // Андалдажи зүүбэ* [1, стк.1392–1401] – Так оба подружились, сговорились, // Стать друзьями неразлучными, // Названными братьями-андою. // Жорголкой Мэргэн стал старшим братом, // Младшим стал Алтан Шагай. // Братья оба клятву дали: // «Быть вместе в бою с врагами внешними, // Быть неразлучными в походах на врага». // В знак дружбы верной оба // Поменялись перстнями златыми // Договорились по своим путям разъехаться, // Пожали друг другу руки // И разъехались в разные стороны [1, стк. 1372–1384].

Называние братом, обмен подарками, рукопожатие – знаки побратимства. Рассмотренный эпизод показывает, что кровопролитные стычки между представителями одного народа могли случаться из-за женщин, однако на фоне борьбы с внешними врагами, видимо, представителями другого народа, междоусобные разногласия можно было урегулировать. В оживлении убитого сородича отразилась традиционная этническая ценность «родственные связи».

В улигере «Семь соловых кобылиц Сутая» богатырь и его противник – верблюд Зарлик Саган Бура, потомок Заха Зандар

тэнгрия (одного из небесных божеств) сражались два месяца. Измотавшись, решили отдохнуть. После беседы, которая представляет собой типическое место [5, П.А.13. «Беседа»], временное перемирие врагов завершилось побратимством, соперники подружились и решили прекратить войну: *Биде хоёр нэгэ тэнгэрихээ // Заяабартайгшимди // Нэгэ толгойтойгшэмди // Бэе бээе носолдожо // Алалсажа ядашоохымди // Аха дүү боложо // Амар жаргал нууебди гэбэ // Зарлиг Сагаан буурал // Ахань боложо // Алтан Гасуу Мэргэнийн // Дуунь боложо* [8, с. 149] – Ведь мы оба рождение своё // От тэнгрия одного ведём, // Мы приходим от одного предка, // Голова наша – предок один и тот же. // Мы оба сражались рьяно, // Победить друг друга не смогли, // Не могли убить друг друга. // Давай отныне будем братьями, // И в мире, дружбе жить! [8, с. 153]. Таким образом, оба персонажа изначально принадлежали к категории «своих», рожденных от одного *тэнгрия*, однако только после ничьей в бою и долгой беседы они осознали приоритет дружбы над войной. Заметим, что в обоих примерах бывший соперник главного героя становится старшим братом, а сам герой – младшим. Определение старшинства, иерархия были важны для традиционного общества бурят, являлись способом упорядочивания мира, позволяли встраивать новые элементы в существующую систему.

Стереотип поведения персонажей в рассмотренных эпизодах следующий: встреча двух противников – поединок – временное окончание боя (в связи с отдыхом или смертью) – беседа героя с кем-нибудь о походах прежних лет – осознание родственной связи противников – примирение и побратимство бывших соперников (определение старшего и младшего брата, обмен подарками, рукопожатие). Видимо, в эпизоде поединка с соперником (в котором позже узнаётся друг, а не враг) реализуется ценность родственных связей, представлена норма, диктующая необходимость мирной жизни с родственниками. Из перечисленных примеров становится очевидно, что причина борьбы между соперниками-родственниками сама по себе не важна, так как поединок служит лишь формальным показателем воинской доблести персонажей и не нацелен на уничтожение противника.

Побратимство с целью не прерывать род

В бурятском сказании «Бодхон Харалдай» герой узнал, что

к нему с войной направляется Ширемел-силач, которому богатырь ранее, во время свадебных испытаний, прострелил ногу. Снарядившись и вооружившись, герой поехал навстречу неприятелю. Словесная перепалка противников завершается, как ни странно, не схваткой, а побратимством: богатырь жалуется на свое сиротство и предлагает силачу разойтись мирно: *Яатараа доромджилаба чи, // Гарасаар гарабал үгэйлби, // Түрүсөөр түрөл үгэйлби. ... Аха дүү хоёр болба бида // Амор мэнду нитугаа күүре гее. // Ирөөл табин очеба би, // Үгэл кэлэн болеба би* [2, с. 28] – Почему так сильно оскорбляешь ты меня? От рождения нет у меня родных, // С появления на свет не знаю я своих... // Будем жить мирно, счастливо, // Стали мы с тобой братьями, // Благополучно возвратимся к себе на родину. // Благословляя тебя, уезжаю [2, с. 143]. Видимо, указание на сиротство – достаточное основание для того, чтобы Ширемел-силач простил обидчика и не мстил за ранение, ведь Бодхон Харалдай стрелял в силача по указу тестя во время свадебных состязаний. Выполнив задание, герой обрёл жену, а значит, его потомство увидит свет, род продолжится.

Следующая встреча героя с противником – силачом Ширалдаем – начинается со словесной перепалки, затем происходит битва, в которой побеждает Бодхон Харалдай. Силач молит о пощаде: *Уймар тэнэг экэтэй би // Үлүдчи ундаасчи ябахо гээчи аа-гуу даа, // Тэджэку үри үгэй гээчи алтай гее. // Анда тала болое, // Аха дүү болое ла, // Арга зугаа үгэй лэ, ах аминь болоорай. ... Зүб үгэйчэни зүбшээбэби // Аха дүү болбалби, // Уймар эджиинчэни түлөө гөө? // Тэрээннээсэ өөрө юү байхони // Ясуйчэни ййруулху асан би. ... Сайн хаан хаалууд харшилаху магад үгэй бишээ, // Кэн кэнишмана хамаагүй // Бэв бээндээ тусалае, // Бү мартаад суугаарай.* [2, с. 30] – Как несчастна моя мать. // Будет она страдать без одежды и питья, // Прокормить её нет более детей, // Будем же друзьями-приятелями, // Будем же братьями, // Иного нет выхода, будь ты братом моим. ... С искренними словами твоими согласен, // Стану я твоим братом, // За твою глупую мать, // Только из-за нее прощаю тебя. ... Ханы всякие притеснять, может, будут нас, // Не различая ни тебя, ни меня. // Будем помогать друг другу, // Только об этом не забывай [2, с. 145]. Таким образом, нежелание лишать мать сына стало причиной перемирия и побратимства персонажей.

Аналогичная вышеописанной ситуация в улигере «Боло-

дор-хозяин, имеющий серо-стального коня величиной с холм», однако в ней отсутствует формула побратимства. Одержавший победу герой предложил противникам сохранить жизнь, если они станут пастухами, или умереть. Его соперники, беспокоясь за сыновей, ответили: *Одоо бидэчи хоёр яамой даа // Үкүсэнчи тэрэ лэ биизэ даа. // Энэ хоёр күбүүд мани // Юүчи үзэнгүйгээр экэ эцэгийн үйлэдү // Энээкэн насандаа үкүкү үйлэ бииз даа // Тыгэбэчи ааса оороо мэдэнэ биизэчи даа* [3, с. 89]. – О нас двоих и речи нет, // Можно и помереть – не велика беда! // Только эти наши двое ребят, // Ничего не увидев, по милости родителей, // В эти молодые годы умрут ведь. // Тем не менее, тебе виднее! [3, с. 213]. Болодор пощадил их: *Зэй даа, та ад рбэн эзэд эндээсэ эймэ // Эүнээсэ хойши энэ мэтүйн ябудал бүү // Кээрэгтуй даа, аладжи хороогоодчи тани // Яамой бидаа* [3, с. 89]. – Так вот, вы четыре хозяина, с этих пор в будущем такие поступки не допускайте, зачем мне убивать вас? Жили радостно, так и продолжайте жить! [3, с. 213]. В приведенных выше эпизодах побратимства ценность «продолжение рода» вполне ясно выражена в репликах персонажей.

Побратимство для обречения союзников в грядущих войнах вне зависимости от родства

В улигере хоринской традиции «Сановник Буджилту» во время схватки с тремя ханами-захватчиками Буджилту прострелил ногу коню младшего хана. После этого противники поклонились герою и предложили помириться: *Эрэйн эрчитэй гэлцэнэ, // Буджилту түшимэл дуулалзо! // Гуйна бида, мургүнэ бида. // Мургүке мунгүн толोगой эндэл биш // Гуйху гуулин толोगой эндэ биш, // Чикэ гэджи чиннаарай // Цээжил гэджи ойлгоорой. // Дүрбэн аха дүү болое гэджи гуйна бида* [7, с. 58] – Говорят, сил мужских предостаточно у тебя. // Слушай же, Буджилту-сановник, // Просим мы тебя, кланяемся. // Есть здесь голова серебряная для поклона, // Голова бронзовая, чтобы просить... // Мы просим тебя стать братом нашим, // Будем четвером [7, с. 178–179]. Затем ханы предложили герою приехать к ним в гости утолить голод. Видимо, совместная трапеза должна была стать способом закрепления побратимства. Однако застолье оказалось лишь ловушкой. Не победив героя в честном бою, ханы заманили его в свои владения и скинули сановника в глубокую яму. Весьма удивительно, но спасшийся и разгневанный герой все же простил

предателей, так как они попросили прощения, стоя на коленях. В качестве условий вторичного прощения герой потребовал поклониться ему в ноги и проводить до дома. В этом эпизоде проявляется социальный мотив, так как противники героя – ханы, а сам богатырь – всего лишь сановник, поклонение которому унижительно для хана. Улигершин отмечает, что только после этого персонажи «*ёсотой дүрбэн аха дүү болоджи*» (стали четырьмя братьями по-настоящему) [там же, с. 181].

Почему герой не уничтожил врагов, как это было в эхирит-булагатских улигерах, где богатырь обязательно убивал врага, его коня, а иногда и его родственников, причём делал смерть противников мучительной? В унгинских и хоринских сказаниях прощение врагов становится возможным, так как и сами богатыри становятся более миролюбивыми, и образ врага усложняется, он приобретает человеческие черты, а не остаётся только воплощением зла. Убивать ханов становится не обязательно (достаточно их унижить – поставить на колени), выгоднее сделать их своими друзьями. Побратимство накладывает обязательства взаимопомощи, обеспечивает герою активную поддержку в будущем: *Дүрбэн аха дүү болба бида, // Кэн кэнэйгээ үгэ дуулае, // Орон орондоо байхуоо // Хаа хаанууд харшилаху магад үгэй биизе // Бэв бэыгээ дуудая // Бэв бэв ндээ туса күргэлцэе... // Алибаа хоротон боротон даарилдабални // Хашикираджил үүкэрэ эрэй, // Дуулхоораа дуулхо бидэ // Тусаа күргүкө ө мэдэжүбидэ* [7, с. 61] – Стали мы четырьмя братьями, // Будем же слушаться друг друга, // Когда будем жить каждый в стране своей, // Могут обидеть нас ханы чужестранные, // Будем же вызывать друг друга, // Будем друг другу помогать. ... // Если же встретятся на пути недруги-враги, // Кричи, что есть мочи, мы услышим, по-можем [7, с. 181–182].

В алтайском сказании «Кан-Кюлер, имеющий коня Кара-Кюрена» герой воевал в подземном царстве с Алмыс-Ханом и Шулумус-Ханом. В качестве выкупа за их души богатырь потребовал вначале распустить пленённый ими народ по домам, затем – убить своих воинов, а в финале – отдать сестру ханов за него замуж. Алмыс с Шулумусом привели свою сестру, а взамен получили свои души. Завершилась война побратимством: *Эмди бис тё рё гё н болдыбыс // Јажына бис нё кё р болдыбыс, // Алтайы-гарга барып, // Амыр-энчү јадыгар – дешти. // Кандый ыр јнн чак келзе, бисти алдыр – дешти. // Јер ү ст үнде јер алдында би-*

стен чакту каан жок [4, стк. 1781–1786] – Теперь мы стали роднёю. // Навеки друзьями будем. // На Алтай свой вернувшись, Мирно-спокойно живите – сказали они. // А когда война или несчастье случится, позовите нас на помощь – сказали они, // Ни на земле, ни под землёю сильнее нас никого нет [4, стк. 1781–1786].

Таким образом, побеждённые героем ханы подземного мира рассматриваются как возможные союзники, с которыми можно даже породниться, что было невероятно в бурятских сказаниях в отношении подземных жителей. Враг в алтайском эпосе не однополярен, но амбивалентен: потенциально и отрицателен, и положителен в зависимости от ситуации. Если врага обезвредить – лишить военной силы, – то с ним вполне можно дружить.

Подведём итоги. Изменение отношения к врагу с отрицательного на положительное преобладает в бурятских улигерах, более того: богатырь не только не убивает врага, но делает его своим другом. Анализ показал, что эпизоды примирения героя с врагом можно сгруппировать в три раздела: 1. побратимство с представителем одной и той же с героем этнической группы; 2. побратимство с представителем чужого рода с целью не прерывать род; 3. побратимство для обретения союзников в грядущих войнах вне зависимости от родства. Очевидно, что основная причина смены отношения к врагу отражает базовые ценности бурят – родственные связи и продолжение рода. Внешними показателями нового статуса бывших врагов являются клятва помогать друг другу, рукопожатие, подарки и угощение.

Как отмечал А.И. Уланов, первое условие принятия в род – это выручка в беде (герой спасает дочерей Хэрдиг птицы, потом братается с ней), второе – победа (герой побеждает собаку, потом приручает, побеждает богатыря, потом становится побратимом). «По нормам поведения того времени все члены коллектива обязаны помогать друг другу, нарушение этой обязанности вело к осуждению, изгнанию или уничтожению», – писал А.И. Уланов [10, с. 49]. По замечанию Ю. Новикова, в героическом эпосе «семейно-родовые связи дополняются побратимством, которое нередко оказывается важнее кровного родства. ... Богатырь всегда готов выручить попавшего в беду побратима...» [6, с. 34]. Данные эпосоведов подтверждает автор книги «Культура и социальное поведение» К.Г. Триандис, говоря, что один из способов включения незнакомца в собственную группу, и следовательно, её укрепления – это оказание ему помощи. «Незнакомец, в свою

очередь, может оказать полезную услугу. Поэтому последовательное проявление взаимности может способствовать его включению в свою группу и, соответственно, лучшему противостоянию внешней группе», – писал К.Г. Триандис [9]. Для алтайских же текстов реализация универсалии «свой – чужой» через отношения персонажей-соперников не характерна.

Литература

1. Алтан Шагай // Шаракшинова Н.О. Улигеры бурят. Улан-Удэ, 2000. С. 9–45 (бур.); 46–82 (рус.).
2. Бодхон Харалдай // Улигеры ононских хамниган / Сост. Д.Г. Дамдинов. Новосибирск, 1982. С. 50–40 (бур.); 135–156 (рус.).
3. Болодор-хозяин, имеющий серо-стального коня величинной с холм // Улигеры ононских хамниган / Сост. Д.Г. Дамдинов. Новосибирск, 1982. С. 82–98 (бур.); 206–222 (рус.).
4. Кан-Кюлер, имеющий коня Кара-Кюрена // Сказитель Николай Улагашев. Алтайские героические сказания. Тексты и переводы (к 150-летию выдающегося алтайского сказителя). Горно-Алтайск, 2011. С. 169–261 (алт. и рус.).
5. Кузьмина Е.Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). Новосибирск, 2005. 1381 с.
6. Новиков Ю. Динамика эпического канона. Семантическая оппозиция «свой – чужой» в эпических жанрах фольклора // Из текстологических наблюдений над былинами. Вильнюс, 2009. С. 25–36.
7. Сановник Буджилту // Улигеры ононских хамниган / Сост. Д.Г. Дамдинов. Новосибирск, 1982. С. 54–82 (бур.); 174–206 (рус.).
8. Семь соловых кобылиц Сутая // Шаракшинова Н.О. Улигеры бурят. Улан-Удэ, 2000. С. 146–149 (бур.); 150–152 (рус.).
9. Триандис К.Г. Культура и социальное поведение. М., 2007. URL: <http://www.twirpx.com/file/557478/> (дата обращения: 14.10.2014.).
10. Уланов А.И. Древний фольклор бурят. Улан-Удэ, 1974. 176 с.

Е.Л. Тирон
(ИФЛ СО РАН, Новосибирск)

Проявление оппозиции «свой – чужой» в текстах и напевах тоджинских *кожамык*

Тоджинцы – субэтническая группа тувинцев, компактно проживающая в северо-восточной части Республики Тыва и имеющая существенные отличия от остальных тувинцев по антропологии, этногенезу, языку, хозяйственно-культурному типу [2; 7].

Рассмотрим проявление своего и чужого, касающееся принадлежности к разным тоджинским родам и этническим группам тувинцев. До настоящего времени в сознании тоджинцев сохраняется представление об их родовой принадлежности, это подтверждают данные экспедиций последних лет. С.И. Вайнштейн, проводивший этнографическое изучение тоджинцев начиная с середины двадцатого века, зафиксировал более двадцати родоплеменных групп, различных как по происхождению (он выделил тюркский, самодийский, кетский и монгольский компоненты этногенеза), так и по времени их появления. Ученый свидетельствует о том, что каждый род в прошлом имел свою родовую территорию для ведения хозяйства (скотоводства, оленеводства, охоты и др.), *хам-ыяш* «священное (шаманское) дерево». С конца девятнадцатого века родовая община трансформировалась в соседскую (территориальную) общину, однако при этом «некоторые обычаи, возникшие в родовой общине, продолжали сохраняться в изменившихся условиях» [1, с. 81].

В содержании поэтических текстов *кожамык* сфера этнородовых отношений занимает существенное место, наряду с любовной сферой и сферой воспевания родных мест. Этнородовая тематика может проявляться двумя способами. Первый способ основан на раскрытии взаимоотношений человека с его родовым сообществом, осознании себя членом определенного рода. Второй способ выражается через противопоставление представителей разных родов, этнородовое соперничество, в этом случае «свое» восхваляется, а «чужое» представляется в сниженном виде.

В *кожамык*, исполненном Сарой Дондуповной Доржу, повествование ведется от первого лица – от представительницы рода *Хойук*, вымершего, по сведениям С.И. Вайнштейна, от оспы в начале 20 века. В тексте используется прием параллелизма качеств небольшого кусочка кирпичного чая и дочери малочисленного (во второй строфе – большого) рода:

<i>Кечим шайнын кезии тур он</i>	Одну восьмую плитки кирпичного чая
<i>Кезе шаппайн хайындырынар.</i>	Не разрубая, кипятите.
<i>Кезек хойук уруу-дур мен,</i>	Малочисленного Хойука я дочь,
	Ведите меня с собой, не говоря
<i>Хензиг дивейн эдэртинер.</i>	«маленькая».

<i>Узун шайнын кезии тур он</i>	Часть длинного кирпичного чая
<i>Ууй шаппайн хайындырынар.</i>	Не измельчая, кипятите.
<i>Улуг хойук уруу-дур мен,</i>	Большого Хойука я дочь,
<i>Уяратпайн эдэртинер.</i>	Ведите меня с собой, не давая грустить.

Исп. С.Д. Доржу (с. Тоора-Хем, 1997 г.).

В другом тексте *кожамык* Сара Дондуповна Доржу называет себя дочерью Толбула – местности, являвшейся в середине девятнадцатого века родовой территорией рода *Кыштаг*. Женщина поет о желании исполнить грустную песню или горловое пение (хотя, как известно, тувинским женщинам исполнять горловое пение запрещено):

<i>Улуг Толбул уруу болгаи</i>	Большого Толбула дочь,
<i>Ужур чогуу арга-ла чок.</i>	Ужасно разнuzданная я.
<i>Ужур-ла чок уруг менээ</i>	Мне бы, ужасно разнuzданной,
<i>Уяранчыг ыр-ла болза.</i>	Заунывную песню бы.

<i>Калбак Толбул уруу болгаи</i>	Широкого Толбула дочь,
<i>Хамаан чогуу арга-ла чок.</i>	Такая безразличная я.
<i>Хамаан-на чок уруг менээ</i>	Мне бы, такой безразличной,
<i>Каргыраалаар арга болза.</i>	Петь <i>каргыра</i> способ бы ¹⁴ .

Исп. С.Д. Доржу (с. Тоора-Хем).

¹⁴ Расшифровки и переводы тоджинских текстов выполнены З.Б. Чадамба, переводы уточнены Ж.М. Юша.

Интересным представляется текст, в котором оленевод-тоджинец противопоставляет себя западному тувинцу-скотоводу из рода *Салчак*. Последнему оказываются недоступными горно-лесные местности Шарым-Тайга и Одуген Тоджинского района Тувы. Удалой наездник и его олень возвышаются, а скотовод-наездник на воле и корове высмеиваются:

*Чары мунган кужур бодум
Шарым-Тайга чеде бердим.
Шары-ла мунган Салчак оглу
Чарын чарлап каяа чедер.*

На олене¹⁵ верхом сам
До Шарым-Тайги доехал.
На воле салчаков сын
Не доедет, не объявит, куда доехал.

*Иви мунган кужур бодум
Одугенге чеде бердим.
Инек мунган Хемчик оглу
Изин истеп чедер эвес.*

На олене верхом сам
До Одугена доехал.
На корове хемчиков сын
По следу пойдет – не доберётся.

Исп. Н.Т. Кол (с. Тоора-Хем)

На музыкальном уровне оппозиция «свой» – «чужой» является не столь очевидно. В культуре тоджинцев зафиксированы представления о локальном бытовании напевов, о том, что в каждом районе Тувы *кожамык* исполняются на свои напевы. Кроме того, в традиции тувинцев сохранилось представление о том, что каждый род имел свои типовые напевы для импровизации поэтических текстов. Наличие в прошлом напевов – родовых маркеров характерно и для других тюркских традиций, в частности, для алтайской [4; 5]. Так как административное деление Тувы осуществлялось на основе родового, в каждом районе сформировался определенный круг типовых напевов, основу которого, по всей видимости, и составляют родовые напевы.

Информанты неоднократно указывали на принадлежность напевов одному из тоджинских родов: *Кол*, *Ак* или *Бараан*. В настоящее время в Тоджинском районе выявить строгое соответствие рода исполнителя и использующегося им типового напева при исполнении *кожамык* не удастся. Это может отражать реальную ситуацию бытования данного жанра, а может объясняться ограниченным количеством материала – небольшим

¹⁵ *Чары* – олень-производитель.

числом записанных образцов и опрошенных информантов.

Материалом для анализа послужили 58 образцов *кожамык*, записанных от 20 исполнителей в 1997 и 1999 г. в селах Тоора-Хем, Адыр-Кежиг и Ий Тоджинского района Республики Тува под руководством Г.Б. Сыченко (Новосибирская консерватория) [6]. Привлечение большего круга образцов тоджинских *кожамык* поможет в дальнейшем прояснить ситуацию. На материале нашей коллекции удалось установить следующее.

Некоторые схожие предпочтения в выборе слогоритмического типа *кожамык* отмечаются у исполнителей, проживающих в одном населенном пункте [3]. Отметим, что нами было выявлено 5 слогоритмических типов, на которые исполняются различные мелодии. Так, на 1 и 2 слогоритмический тип  :

 и  :  приходится по 4 напева, на 3

слогоритмический тип  :  – 8 напевов, на 4

слогоритмический тип  :  – 1 напев и на 5

слогоритмический тип  :  – 2 напева.

В Тоора-Хеме поют *кожамык* на все слогоритмические типы, кроме 4, а 1 слогоритмический тип зафиксирован только в этом поселке. Напев 4 слогоритмического типа исполняется только участницами самодеятельного ансамбля из Адыр-Кежига. Четыре из пяти опрошенных информантов с. Ий исполняют *кожамык* на 3 слогоритмический тип. Напевы 2, 3 и 5 слогоритмических типов бытуют во всех обследованных населенных пунктах (Тоора-Хем, Адыр-Кежиг, Ий).

Порядковый номер напева	Слогоритмический тип	Исполнители кожамык	Количество образцов			Количество строк	
1	1	Кол Н.Т.	13	14	18	23	25
		Доржу С.Д.	1			2	
Комбукай Л.О.		2	2	3		3	
Кол Н.Т.		1	1	1		1	
Шошукпан К.К.		1	1	1		1	
2							
3							
4							

5	2	Дажырган Б.Б.	5	5	11	13	13
6		Баалчын Д.И.	1	2		3	4
		Чатпал А.К.	1			1	
7		Хертек Г.Б.	1	2		7	11
		Кеский А.А.	1			4	
8	Бараан Ч.М.	2	2	3	3		
9	3	Байыржап Т.Б.	3	4	21	12	14
10		Доржу С.Д.	1			2	
		11	Далдай А.К.	2		9	4
Кол Г.Л.			6	12			
Ак К.С.			2	4			
12		Кол А.Д.	1	1		2	2
		Иргит Г.Л.	1			2	
13		Кол Н.Т.	1	1		3	3
14		Комбукай Л.О.	1	1		2	2
15		Чоодурай Х.М.	2	2		3	3
16	Ак М.О.	1	1	2	2		
17	4	Далдай А.К.	3	5	5	4	8
		Чашпыяк К.Т.	3			5	
		Байыржап Т.Б.	1			1	
18	5	Самбайлык Е.Д.	1	2	3	3	4
		Иргит Г.Л.	1			1	
19		Кол Н.Т.	1			1	
Всего	5	20	58		123		

Представители рода Ак¹⁶ из с. Ий исполняют *кожамык* на напевы 3 слогоритмического типа – на 11, 15 и 16 напевы соответственно. Если 11 напев используют также представители рода *Кол*, то 15 и 16 напевы записаны от единственных информантов. Двое представителей рода *Бараан* (Б.Б. Дажырган, Ч.М. Бараан), проживающие в Адыр-Кежиге и родившиеся в Одуген-Тайге, исполняют *кожамык* на 5 и 8 напевы 2 слогоритмического типа¹⁷.

¹⁶ Четвертая представительница рода *Ак* К.К. Шошукпан живет в с. Тоора-Хем и исполняет *кожамык* на напев №4. Место рождения трех представителей данного рода К.К. Шошукпан, К.С. Ак и М.О. Ак – Улуг-Даг. Ранее именно этот род проживал в сумоне Улуг-Даг, образованном в 1929 г. В 1954 г. территория сумона вошла в Ийский сельсовет.

¹⁷ Еще одна представительница рода *Ак* Т.Б. Байыржап, родившаяся и проживающая там же, выбирает для исполнения *кожамык* напевы других слогоритмических типов: №9 (ЗРТ) и №17 (4РТ). Возможно, что на выбор напевов влияет ее участие в самостоятельном

Отметим близость 2 и 3 слогоритмических типов, в качестве финальных сегментов которых используется формула . Начальные сегменты слогоритмических типов при этом различны:  во 2 и  в 3 слогоритмических типах.

От одиннадцати представителей рода *Кол*, проживающих в трех обследованных поселках, было записано 14 напевов *кожамык*: 1 – 3, 6, 7, 9 – 14, 17 – 19. Наличие большого количества напевов может быть объяснено следующим. Терминами *Кол*, *Ак*, *Бараан* ранее обозначали не родовые группы, а сумоны Тоджинского кожууна, образованные еще до революции 1929 года. В названиях некоторых сумонов прослеживаются наименования родовых групп. Так, в сумоне *Ак* проживали представители рода *Ак-Чооду*, в сумоне *Бараан* – *Параан-Чооду*. Сумон *Кол* объединял разные родовые группы, переселившиеся из Центральной и Западной Тувы: *Кыргыз*, *Маады*, *Оюн*, *Салчак* и др. Вместе с переселением людей в репертуаре тоджинцев могли появиться новые для того времени напевы *кожамык*. Родоплеменные группы *Ак* и *Бараан* по хозяйственно-культурному типу являются оленеводами-охотниками *Тайга-улузу* ‘таежный народ’, а группа *Кол* – к скотоводам-охотникам *Хем-улузу* ‘речной народ’ [2; 7]. Две группы имеют различие и в антропологии, и в языке. Возможно, что своеобразие тоджинских родов проявляется и в предпочтении типовых напевов.

Пять напевов *кожамык*, не исполненных представителями рода *Кол*, были записаны от представителей родов *Ак* (№ 4, № 15 и № 16) и *Бараан* (№ 5 и № 8). Напомним, что эти напевы в нашей коллекции представлены записями от единственных исполнителей. Исключить можно только напев №5, вариант которого встречается в опубликованных источниках, кроме того, из пяти напевов он представлен наибольшим числом образцов¹⁸. Четыре другие напева зафиксированы в одном-двух образцах, включающих 1 – 3 строфы.

ансамбле.

¹⁸

Интересно отметить тот факт, что *кожамык*, исполненные Б.Б. Дажырганом на этот напев, были записаны в разные годы. Это свидетельствует о предпочтении одного напева в репертуаре данного исполнителя.

Итак, в прошлом на выбор напева *кожамык* влияла принадлежность исполнителя к тому или иному тоджинскому роду, но в настоящее время такая закреплённость завуалирована и выявляется с трудом. Вместе с тем остаточные представления о закреплённости напевов за определёнными родами прослеживаются в свидетельствах информантов. Они часто указывают на то, что данный напев принадлежит их роду, или указывают на авторство *кожамык* своих предков (матери, отца). Так, по словам С.Д. Доржу, *кожамык* на 1 типовой напев исполнен ею на мелодию матери. Тот же напев использует и Н.Т. Кол, не состоящая с ней в родстве, но также принадлежащая к роду *Кол*.

Проблема выявления репертуара и специфики напевов *кожамык* двух групп тоджинцев оленеводческих и скотоводческих родов может послужить основой для дальнейшего исследования¹⁹. Наш материал позволяет лишь выдвинуть достаточно обоснованную гипотезу о существовании в прошлом закреплённых за определёнными родами типовых напевов *кожамык*. Перспективной задачей для исследования является картографирование бытования типовых напевов *кожамык* среди разных групп тувинцев и определение (утверждение или опровержение) статуса выявленных тоджинских напевов.

Литература

1. *Вайнштейн С.И.* Род и кочевая община у восточных тувинцев (XIX — XX в.) // Советская этнография. 1959. № 6. С. 80 — 86.
2. *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы: историко-этнографические очерки. М., 1961. 217 с.
3. *Крупич (Тирон) Е.Л.* Слогоритмическая организация *ыр* и *кожамык* тувинцев-тоджинцев // Народная культура Сибири: Материалы XIV научного семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 2005. С. 50–52.

¹⁹ В текстах *кожамык*, исполнители которых являются представителями оленеводческих родов *Ак* и *Бараан*, наблюдается предпочтение оленеводческой тематики и использование местных топонимов. В настоящее время такие тексты могут быть использованы и представителями группы скотоводческих родов *Кол*.

4. *Сыченко Г.Б.* Песенные и шаманские традиции народов Южной Сибири: некоторые аспекты сравнения // Народная культура Сибири: Материалы XVI научного семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 2007. С. 78 – 87.

5. *Сыченко Г.Б.* Традиционная песенная культура алтайцев: Дис. ... канд. искусствоведения. Новосибирск, 1998. 291 с.

6. *Сыченко Г.Б., Тирон Е.Л., Кан-оол А.Х.* Результаты полевых и научных исследований Новосибирской консерватории в Республике Тыва (1997 – 2009 гг.) // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всерос. конгресса фольклористов. Сб. докладов. Том 3. М., Гос. республ. центр русского фольклора, 2011. С. 281 – 299.

7. *Чадамба З.Б.* Тоджинский диалект тувинского языка. Кызыл, 1974. 136 с.

С.С. Калинин
(КемГУ, Кемерово)

**Локи: образ «нарушителя границы “свой – чужой”»
в германо-скандинавской мифологии**

Образ бога Локи в германо-скандинавской мифологии является одним из наиболее сложных и противоречивых. Дело в том, что в этом образе сочетаются несколько, на первый взгляд, несочетаемых черт. Кроме того, Локи может осуществлять такие действия и совершать такие поступки, которые недоступны другим божествам германо-скандинавской мифологии.

То, что образ Локи необычен, подчеркивается даже тем, что он назван «сыном Лаувейи» (Laufeysson), которая приходилась ему матерью, в отличие от других богов, именование которых традиционно – по отцу. Строго говоря, Локи вообще не является богом-асом, он происходит от великанов, великаншей же являлась и его мать. Неясно, почему он смог поселиться в Асгарде и стал также считаться богом-асом. Но известно несколько важнейших мифологических событий, в которых он принимал участие наряду с другими богами. В частности, это сотворение первых людей на Земле, точнее, оживление их деревянных изображений. Локи под именем Лодур занимался этим вместе с верховным богом германо-скандинавского пантеона Одином и Хёниром. На основании этого факта можно сказать, что роль Локи в существовании германо-скандинавского мифологического космоса является довольно значительной. Об этом можно утверждать и на основании того, что Локи принимает непосредственное участие в событиях, предшествующих концу мира – Рагнарёку, – таких, как гибель Бальдра, его невозвращение из царства мертвых, перебранка и обвинение остальных богов. Кроме того, Локи возглавляет зловещую армию враждебных богам существ, которая сразится с богами в конце мира, и вслед за этим сражением мир окончательно погибнет. Об этом говорится в эддической песни «Прорицание вёльвы»: «С востока в ладье Муспелля люди плывут по волнам, а Локи правит» (*Kjóll ferr austan, koma munu Múspells um lög lýðir, en Loki stýrir*).

Как замечает Е. М. Мелетинский [3], образ Локи предельно сближен с образом Одина – верховного бога древних германцев,

жреца, поэта, волшебника и покровителя воинских ритуалов. Как и Один, Локи является трикстером, т.е. обладает хитростью, изворотливостью, способностью обманывать. К. Юнг пишет, что этому архетипу свойственны такие черты, как «любовь к коварным розыгрышам и злым выходкам, способность изменять облик, его двойственная природа – наполовину животная, наполовину божественная, подверженность всякого рода мучениям...» [5, с. 338]. «Трикстер – это коллективный образ тени, совокупность всех низших черт характера в людях» [5, с. 354]. Возможно также, что они являются родными братьями, поскольку Локи часто упоминается вместе с Одином и Хёниром. Вместе с тем точка зрения, что Локи выступает исключительно как покровитель коварства и обмана, представляется несколько односторонней. Нельзя сказать, что Локи является, к примеру, богом лжи и коварства или богом огня (от дисл. *logi* – «огонь»), поскольку божества германо-скандинавской мифологии, вообще говоря, не являются «божествами чего-либо». Мифологические образы «Старшей Эдды» и других сказаний о богах слишком разнообразны и разноплановы, чтобы считать их просто покровителями или олицетворениями какого-либо одного явления жизни. Как бы парадоксально это ни звучало, но мифологические персонажи наиболее схожи с действующими лицами реалистических романов Нового Времени [4, с. 154]. Они не являются безусловно положительными или безусловно отрицательными: «Главные персонажи эддической мифологии, т.е. мифические герои – это полнокровные и отнюдь не идеализированные образы... Главные герои эддических мифов вовсе не похожи на аллегории. Они наделены как добродетелями или достоинствами, так и пороками или слабостями, но никогда не только пороками или только добродетелями» [там же, с. 153 – 154]. Именно поэтому мы считаем, что понимание Локи исключительно как «отрицательного героя» германо-скандинавской мифологии является примитивизацией существующего положения вещей, поскольку, в частности, «он вызывает конфликты, но их же и улаживает» [2].

Локи и его брата Одина нельзя назвать ни положительными, ни отрицательными героями, поскольку категории правды и лжи, позитивного и негативного вообще к ним не применимы. К примеру, Один, несмотря на то, что он – верховный бог, «несправедлив, коварен, похотлив и хвастлив. Он

любит сеять раздор, но сам не любит сражаться, соблазняет девиц и чужих жен, а потом хвастается своими любовными победами» [4, с. 154]. Локи же «сделал немало добрых дел: заставил карликов изготовить чудесные сокровища богов, вернуть асам Идунн с ее омолаживающими яблоками, помог Тору вернуть себе украденный у него молот» [4, с. 154]. Таким образом, образы Локи и Одина, как и других богов, вовсе не являются аллегориями (по словам М. И. Стеблина-Каменского, «тощими абстракциями» [4, с. 153]). Они находятся как бы по ту сторону добра и зла или же, как пишет К. Г. Юнг, являются «верным отражением абсолютно недифференцированного человеческого сознания, соответствующего душе, которая едва ли поднялась над уровнем животного» [5, с. 343]. Во многом это также связано с синкретичностью мировосприятия древних германцев.

Локи, как и его брат Один, – «лишенный покоя путешественник, который творит беспокойство и вызывает раздоры то там, то здесь или же действует магически» [6, с. 657 – 658]. Локи является «нарушителем границ», персонажем, который общается и устанавливает контакты с существами иных миров [2]. Чаще всего, таковыми являются великаны из внешнего мира – Утгарда (дисл. Utgardr) – которые враждебны богам и людям. Как пишет Г. Б. Бедненко, «Локи легко меняет обличье путешествуя от Асгарда до Утгарда и обратно. Общается и договаривается как с асами, ванами, так и с великанами» [там же]. Таким образом, перед нами предстает не просто путешественник, не просто шутник и забавник, но существо, которое связывает между собой два, в сущности, противоположных по структуре мира, является фигурой, скрепляющей мироздание. В то же время его способность устанавливать контакты с иными существами и пересекать границы помогает богам получать разнообразные предметы, зачастую наделенные могущественной силой. Так были, к примеру, получены «копье Одина, молот Тора, золотой кабанчик для Фрейра и корабль Скидбладнир, помещающийся в кармане как платок, для него же», которые Локи велел изготовить карликам-цвергам. Локи умеет не только пересекать и нарушать границы, как природные, так и моральные (например, он соблазнял жен у многих богов и даже жену самого громовержца Тора по имени Сив), но и преодолевать телесные границы, превращаясь в других живых существ. Так, превратившись в кобылу, он отвлекал коня некоего великана, строившего стену вокруг Асгарда, в результате чего

Локи в образе кобылы родил на свет восьминогий коня Слейпнира, на котором впоследствии ездил Один. Это не единственный случай преодоления телесных границ Локи. Так, в эддической песни «Перебранка Локи», Один его упрекает за то, что он «под землей сидел восемь зим, доил там коров, рожал там детей, ты — муж женовидный» (в оригинале, «vartu fyr jörð neðan kúg mólkandi ok kona, ok hefr þú þar börn borit, ok hugða ek þat args aðal»). Локи вступал и в связь с великанами: так, во время своих странствий в Утгарде он встретил великаншу Ангрбоду, от связи с которой родилось ужасное потомство: огромный волк Фенрир, которого с трудом удалось обуздать богам, Мировой Змей Ёрмунганд и великанша Хель — хозяйка царства мертвых. В то же время очевидна связь Локи со стихией Земли и с различными хтоническими существами, помимо перечисленных.

По словам Г. Б. Бедненко, важной функцией Локи является установление контактов с великанами: «Локи как бы способствует циркуляции ценностей между богами и великанами. Однако основными сокровищами великаны успевают завладеть только на время и лишь попользоваться. Боги все равно отбирают их обратно. У других, более искусных или мудрых существ, асы, в лице или посредством Локи, сокровища отбирают или выманивают» [2]. Кроме того, Локи может контактировать с мертвыми: так, он поднимает мертвецов в царстве Хель (которая, как уже было сказано, его дочь) и возглавляет их армию, идущую на войну с богами-асами. Очевидна вообще взаимосвязь Локи со сферой смерти: он послужил причиной гибели Бальдра и распри у Эгира. Семантику имени Локи, ее взаимосвязь с огнем, можно символически сопоставить с погребальным костром. В этом смысле интересно провести параллель между Локи и русскими нищими, которые, бродяжничая, демонстрировали своим поведением принадлежность к Иному Миру (миру мертвых) [1, с. 114].

Таким образом, фигура Локи в германо-скандинавской мифологии является действительно уникальной. Его образ амбивалентен, реалистичен в том плане, в каком возможен своеобразный реализм в германо-скандинавской мифологии²⁰. Локи вы-

²⁰ Более подробно см.: [4, с. 151 – 157].

ступает как нарушитель границ, как шут, но в то же время как персонаж, сила которого обеспечивает равновесие в древнегерманском мифом мире. Он же стоит как у истоков, так и у окончания бытия. Именно его существование как носителя хаотического, бессознательного начала, как Тени и способствует сохранению равновесия в древнегерманском мифопоэтическом мире и делает его образ архетипом, сохраняющим свое культурное значение и до сих пор.

Литература

1. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. М.: Наука, 1993. 237 с.
2. *Бедненко Г.Б.* Локи-трикстер: посредник, культурный герой, злодей и жертва. URL: <http://runes.indeep.ru/mythology/loki.html>.
3. *Мелетинский Е.М.* Скандинавская мифология как система. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky10.htm>.
4. *Стеблин-Каменский М.И.* Историческая поэтика. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1978. 176 с.
5. *Юнг К.Г.* Душа и миф: шесть архетипов. Киев: Гос. Библиотека Украины для юношества, 1996. 384 с.
6. *Jung K.G.* Wotan [Text]. Neue Schweizer Rundschau. 1936. III. S. 657 – 669.

*Б.А. Коломакина
(ИФЛ СО РАН, Новосибирск)*

Оппозиция «свой – чужой» в бурятских сказках

Взаимодействие культур, языков, их взаимообогащение является закономерным социокультурным процессом. Он происходил со времен возникновения речи, происходит сейчас и является важнейшим фактором прогрессивной эволюции общества. Данный процесс можно считать перманентным, но происходящим с разной степенью равномерности и интенсивности.

Процесс установления оппозиции начинается тогда, когда завершается процесс самоидентификации культур и возникают общность и сходства, позволяющие сравнивать их.

В данной статье мы рассмотрим проявления оппозиции «свой – чужой» на материале бурятских сказок, в которых часто используется мотив превращений. Намеренная ассимиляция с каким-либо сообществом, лежащая в основе превращения, является частым приемом в сказках. Это объясняется тем, что проникнуть в ту или иную закрытую группу другим способом невозможно.

С точки зрения социальных структур, например, Р. Мертон различает открытые и закрытые социальные группы (или открытые, закрытые и промежуточные по М. Шаповалу). В качестве примера закрытой группы, которая ограничивает количество своих членов до исключения некоторых из них, приводится описание элит, осуществленное Г. Зиммелем: «Тенденция максимального ограничения численности существует не только в результате эгоистического нежелания разделить с кем-то свою правящую позицию, но и благодаря инстинктивному пониманию того, что условия жизни, присущие аристократии, можно сохранить лишь в том случае, когда и количество ее членов невелико – как относительно, так и абсолютно» [3, с. 442].

Оборачивающиеся существа в сказках – это существа, которые могут находиться и в категории «своих», и в категории «чужих». Возможно говорить об их условно-пограничном состоянии между категориями «свой» и «чужой», поскольку процесс оборачивания часто и служит именно для того, чтобы приблизиться к одной из вышеупомянутых категорий. Нахожде-

ние на позиции «свой» дает ключ к решению множества задач внутри данного общества, которые не подвластны решению извне, «чужим».

Проиллюстрируем это утверждение следующими примерами из бурятских текстов. Парень принимает облик седовласого старика с бородой, чтобы отправиться за дочерью Шаза-хана. В облике почтенного старца ему было проще пробраться во дворец, так как со стариком, да еще и похожим на мудреца, обращалась уважительно не только стража, но и сам хан («Гурэ Арагша» [2, с. 181 – 191]). Такой прием проникновения достаточно распространен в фольклоре. Например, фольклорный персонаж Ходжа Насреддин, известный у народов мусульманского Востока и некоторых народов Средиземноморья и Балкан, также проникает во дворец хана под видом мудреца Гуссейна Гуслия и даже долгое время выполняет функции придворного мудреца и советника хана [4]. Однако в сюжете бурятской сказки есть дополнительный оригинальный слой: Гурэ Арагша после успешного проникновения использует внезапное превращение в прекрасного молодого юношу прямо на глазах у хана и его дочери. Эффект неожиданности сыграл свою роль, главный герой достигает поставленной цели и женится на ханской дочери.

Оппозиция «свой — чужой» в сказках хорошо видна и при взаимодействии их героев с природой, животным и растительным миром. Для успешной охоты требуется тщательная маскировка, что и является преодолением границы «чужеродности».

Например:

1. Человек превращается в медведя для того, чтобы быть «своим» в лесу. Но жена рубит дерево, обернувшись три раза вокруг которого он мог превращаться, и герой навечно остается медведем («Человек-медведь» [2, с. 223]).

2. Два хана затеяли игру в прятки. Для победы они использовали превращение в то, что сделало бы их незаметными в окружающей обстановке: предметы, животные (баран в стаде) («Бедный Боролзой» [2, с. 231 – 249]).

3. Превращение Харасгая и Агу Ногохон в лягушек для преодоления болота с лягушками. В облике человека они не могут преодолеть эту преграду, поэтому должны «стать» своими в той среде («Харасгай Мэргэн» [2, с. 117 – 42]).

4. Превращение внуков злой старухи в семь перепелов. Так им проще было пережить три дня дождя и три дня пекла, напущенных Харасгай Мэргэном [там же].

Преодоление данной оппозиции может проходить и в рамках перехода в неодушевленные предметы, создавая «слияние» с окружающей средой, напр.: герой превращается в пастуха, а коня превращает в золотое огниво, чтобы незаметно пройти к хану [там же].

Интересно, что в «слиянии» с окружающей средой используется мотив превращения или перехода персонажей в вакуум (пустоту). С точки зрения сюжетостроения оперирование абстрактными понятиями вакуума говорит о высоком уровне развития творчества.

В сказке «Тугал Масан» бурхан (божество в мифологии бурят и некоторых других народов Сибири и Центральной Азии) превращается в ничто, пустоту, когда с ним заговаривает главный герой. Это входит в испытание Тугал Масана: чтобы принести бурхана ламе и искупить грех, он не должен разговаривать с бурханом, иначе тот превратится в пустоту («Тугал Масан» [2, с. 191 – 203]). Такое превращение становится понятным из мифологических представлений алтайцев, близкородственного бурятам тюркоязычного народа. Божество (например, глава *тёс/пайана*, духов покровителей родов у алтайцев – Бай-Ульген) антропоморфно, а его лицо похоже на зимнее облако. Такое сочетание можно объяснить тем, что человеческое сознание намного лучше воспринимает нечто, похожее на самого человека, тем более в качестве покровителя рода. Черты, понятные и знакомые людям, позволяют чувствовать себя комфортно и не испытывать излишнего страха и опасения перед божествами [1].

Сравнение лица Бай-Ульгена с облаком тем не менее не дает полностью стереть грань между родом человеческим и божествами, так как в противном случае человек перестал бы чувствовать некий возвышенный статус божества.

Таким образом, мы наблюдаем, что преодоление оппозиции «свой – чужой» в сказочном материале фольклора народов Сибири наблюдается среди божеств, людей, животных и растений в пределах социальных групп и окружающей среды. Мы намеренно не рассматриваем подробно имеющиеся данные о превращениях предметов и абстрактных сущностей (вакуум,

слова, шаги), поскольку их превращения осуществляются не по собственной воле и фактически оппозицию не создают.

Определенный ряд задач, связанный с проникновением в некое закрытое общество, требует максимальной ассимиляции, приближения к нему. Это касается всех уровней жизни человека: бытовых обычаев, праздничных и религиозных обрядов, традиций в одежде, владения диалектом или арго и обладанием иными фоновыми знаниями, присущими данному обществу. Подобные пласты характеризуются тем, что даже малейшее отступление от нормы выдает принадлежность человека к «чужому».

Литература

1. *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск. 1984. 233 с.
2. Бурятские волшебные сказки / Сост. Баранникова Е.В., Бардаханова С.С., Гунгаров В.Ш. Новосибирск: ВО «Наука», 1993. 341 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока); Т. 20).
3. *Мертон Р.* Связи теории референтных групп и социальной структуры // Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М, 2006. 873 с.
4. *Соловьёв Л.* Повесть о Ходже Насреддине. Книга юности: Повесть и рассказы. Л.: Лениздат, 1990. 672 с.

Е.В. Королёва

(АНО «Научно-методический центр Сибирь», Новосибирск)

**Алтайские фольклорные сюжеты и параллели
в традиционной культуре Уймонских старообрядцев
на рубеже XX – XXI веков.**

Фольклорное наследие локальной этнографической группы Уймонских староверов представляет интерес в связи с историей ее формирования и развития, запечатленной в устных исторических преданиях, старообрядческих родословных и современных мемуарах [8; 20], а так же как источник изучения этно-конфессиональных особенностей мировоззрения староверов-«оймонов». Особенный интерес для междисциплинарных исследований гуманитарного профиля представляет непрерывно протекающий в группе процесс воспроизведения и взаимовлияния письменных и устных фольклорных текстов, образцы которых неоднократно становились предметом исследования автора настоящей статьи [9]. Процесс записи и содержание устных семейных преданий большой старообрядческой семьи Бочкаревых стал предметом исследования Н.И. Шитовой в недавно опубликованной монографии [20]. Анализ текста «тетрадей Т.Ф. Бочкарева» приводит автора к попытке реконструкции этнической истории Уймонских старообрядцев.

Ранее, описывая специфику этнического самосознания представителей данной группы [11], мы подчеркивали ее выраженную локальную специфику (акцент на местном рождении), длительно существовавшее активное русско-алтайское двуязычие, многочисленные русско-алтайские браки и наличие хорошо разработанного и общеизвестного механизма инкорпорации иноэтнических представителей в состав группы. В совокупности все перечисленные выше признаки характеризуют старообрядцев-«оймонов» как типичный субэтнос фронта, фольклорное наследие которого неизбежно несет в себе следы интерференции различных этнических традиций. Предметом настоящего исследования стали алтайские сюжеты и мотивы в фольклорном наследии «оймонов».

Классические исследования движения бурханистов у алтайцев определенно свидетельствуют о том, что Уймонская

степь, наряду с долинами рек Кан и Каракол, стала одним из эпицентров развития и распространения бурханализма как национально-религиозного движения алтайского народа [4, с. 130, 143 – 144; 15, с. 153 – 154]. Здесь проживали проповедники бурханализма *ярлыки*, здесь бытовали и были записаны многие бурханистские песнопения, гимны об Ойрот-Кане и Шуну, а также исторические предания об ойротской гражданской войне и сопротивлении маньчжурских завоевателям. Без сомнения, бурханистское наследие сохранилось в памяти современного коренного тюркоязычного населения, что подтверждают наши полевые исследования 2005 – 2009 гг.

В настоящее время «оймон-кижи» – алтайцы Уймонской степи в современном Усть-Коксинском районе Республики Алтай – состоят в тесных родственных связях с алтайцами Каракольской долины Онгудайского района, с которой Усть-Коксинский район граничит по Теректинскому хребту. По нашим наблюдениям, в первую очередь связь с Онгудайским районом прослеживается в селах Башгала, Курунда, Кастахта, расположенных непосредственно у подножия хребта по левобережью Катуня, а также в селах Тюнгур и Кучерла, расположенных поблизости от старинного караванного пути от Аргута по левому берегу Катуня. Через Абайскую степь, села Сугаш, Абай и Амур осуществляется хозяйственное и бытовое взаимодействие «оймон-кижи» и алтайцев долины реки Кан Усть-Канского района. В селах Огневка, Кайтанак, Карагай проживают представители ойротского по происхождению рода (*сёёка*) байлагас, которые в силу исторических обстоятельств были наиболее восприимчивы к идеям бурханализма.

По нашим наблюдениям, алтайцы старообрядческих сел Мульта, Тихоньяка и Верх-Уймон на правом берегу Катуня имеют родственные связи преимущественно в Онгудайском районе, то же можно сказать и о старообрядческих семьях «оймонов», имеющих алтайских родственников. Ранее нами были зафиксированы родственные связи старообрядческих семей Бочкаревых, Атамановых, Клепиковых, Огневых с представителями алтайских экзогамных родов (*сёёков*) майман, тодош, кыпчак, а так же многочисленным в районе родом соён. Некоторые старообрядцы-«оймоны» имеют *сёёк*, унаследованный по мужской линии, некоторые согласно алтайской традиции состоят под покровительством и опекой представителей *сёёка* матери.

Благоприятные условия для формирования гармоничных родственных отношений создавало сходство структуры традиционной многопоколенной старообрядческой «большой семьи» и «*котона*» (ойротск. *хотон*, как единицы алтайского (а ранее ойротского) общественного устройства [6]).

В условиях двуязычия у поколения старообрядцев, рожденного в первой половине XX в., а также всеобщего двуязычия среди этнических алтайцев можно утверждать, что на протяжении последнего столетия продолжали существовать условия для активного культурного взаимодействия. Разумеется, движение бурханистов 1904 – 1905 и последующих годов не могло пройти бесследно для уймонского фольклорного наследия. Между тем, повсеместный переход на русский язык как язык межэтнического общения во второй половине XX века приводит и самих уймонцев, и этнографов к искусственному занижению степени алтайского влияния на формирование общего Уймонского культурного поля. В настоящей статье мы рассмотрим те фольклорные мотивы и сюжеты Уймонских старообрядцев, алтайские корни которых очевидны. Особое внимание мы уделим тем традиционным этическим нормам «оймонов», которые имеют каноническое христианское основание и параллели в алтайской традиции. Эти нормы изначально сближали русских старообрядцев с алтайцами и создавали благоприятный фон для межэтнической комплементарности. Неудивительно, что такие этические параллели благополучно дожили до наших дней и, закрепленные традицией, транслируются новому поколению. Кроме того, мы попробуем сформулировать механизм ассимиляции алтайских традиций Уймонским старообрядческим сообществом.

В первую очередь рассмотрим эсхатологические легенды, имеющие алтайское происхождение. Легенда «о последней битве между Бией и Катунью» широко известна на территории Республики Алтай, обросла современными интерпретациями и стала одной из популярных историй для туристов. Тем не менее, в среде Уймонских староверов она до сих пор пересказывается серьезно, как своя, а значит, не всякому и не сходу, и входит в местный корпус христианских эсхатологических легенд. По версии уймонцев, «Большая битва за веру» происходит под занавес апокалипсических бедствий и предшествует долгожданному и одновременно ужасающему грешников акту «Страшного суда» и второго пришествия Христа. Специфика

изложения легенды зависит от личности рассказчика. Так мужчины среднего возраста в основном рассуждали о конкретном месте, где будет происходить битва и где удобнее сражаться, об оружии, о численности войск (Нетескин А.Н. 1953 г.р., Клоков Н.Ю. 1961 г.р.). Женщины рассказывали о «большой войне» в целом и связанных с ее образом голоде, жертвах и разрушениях катастрофического характера (Клокова И.В. 1977 г.р., Афанасьева А.Ю. 1977 г.р., Нагибина Е.Ю. 1973 г.р.). Пожилые рассказчики подчеркивают близость ожидаемого события, его религиозную доминанту, для верующих стариков «битва между Бией и Катунью» – это своего рода кульминация непрерывной борьбы старообрядчества за истинную веру, которая должна завершиться победой справедливости на Страшном суде (Атаманова М.В. 1921 г.р., Сошнева М.В. 1925 г.р., Ленская П.Я. 1919 г.р.). Общими мотивами для рассказчиков является материалистический, «чувственный» образ битвы, что соответствует образу «чувственного антихриста» во главе воинства, представления о нашествии врага извне, из-за пределов Алтая, об участии в битве сил природы (гроза, землетрясение, камнепады) или сопоставлению разрушительных последствий битвы с разгулом стихий (реки крови, запруды из тел). Литературные свидетельства показывают, что эта легенда была распространена не только среди староверов Уймонской степи, но и среди часовенных (стариковское согласие) других алтайских деревень [16].

Любопытной особенностью современных версий легенды является мотив «китайской угрозы», трактуемой рассказчиками в религиозном ключе. Таким образом, битва между Бией и Катунью происходит в результате «нападения Китая», которое образно описывается как «переполнение желтой реки». При этом нападающие намеренно убивают всех «православных христиан». Подобную версию нам удалось услышать в с. Мульта (Ленская Н.И. 1957 г.р.). Благодаря интернет-ресурсам эта легенда уже стала одним из «православных пророчеств» [14]. На местное происхождение интернет-версии указывает, прежде всего, упоминание алтайских рек.

Следует отметить, что в контексте этнической истории старообрядцев-«оймонов» мотив «китайской угрозы» выглядит чужеродным. Материальное благополучие, как, впрочем, и само существование данной группы, долгое время было тесно связано

с торговым путем в Китай. При этом участие старообрядческих семей в торговле и хозяйственной деятельности в русско-китайском приграничье, равно как и на собственно китайской территории, поощрялось как со стороны российских, так и китайских властей. Многие уймонцы свободно владели «китайским языком», который следует отличать от алтайского (возможно, речь идет о монгольском языке). Большинство старожилов помнит об этом в контексте своей семейной истории (Захарова Л.Е. 1948 г.р., Солонкина С.И. 1929 г.р., Маморцев В.В. 1980 г.р.). Старообрядческие общины «синцзянцев», костяк которых составляли выходцы из долин Бухтармы и Уймона, благополучно существовали на территории Маньчжурии (в Китае) вплоть до начала «культурной революции» в 1950-х гг. и некоторое время после при покровительстве местных властей [1].

Логичное объяснение мотив «китайской угрозы» находит в исходной алтайской версии этой легенды. В контексте алтайских исторических преданий легенда о «Бий-Кадынынг белтиринде калганчы чак» входит в корпус пророчеств о новом воплощении и возвращении Ойрот-Каана Шуну. Вложенное в уста Боора, легендарного предка рода кара-майман, это пророчество звучит следующим образом:

«При слиянии Бии и Катуня произойдет большая битва. Грохот оружия будет настолько силен, что вам, живущим в Каракольской долине, он покажется треском огня за стеною жилища. В то же время ваши голоса покажутся вам настолько тихими, что едва сможете расслышать, окликаая друг друга. Бий-Катунь (Обь) потечет тремя потоками: два потока с водой, а третий с кровью. Тончайшей резьбой изукрашенные кремневые ружья, из которых стреляют, прицеливаясь, на поле боя во множестве вы оставите. Рукоятки сабель и копий будут валяться повсюду как дрова, что и за два года не истопить. После этой битвы война закончится. И народ снова восстановится, возродится» [12, С. 190].

Предания и пророчества об Ойрот-Каане, а также гимны, провозглашающие признаки его возвращения, были приняты на вооружение и частично воссозданы *ярлыками* – проповедниками бурханизма. Этнически мобилизирующим фактором этого движения стала надежда верующих на восстановление прежнего (независимого) Ойротского государства со всеми его атрибутами: армией, опирающейся на традиционный образ жизни и со-

циальную структуру *аймак-оток-котонов*, и религией (тибетским ламаизмом). Именно поэтому бурханисты боролись с инакововерующими шаманистами и старательно воспроизводили «ламаистские обряды», пусть даже в их внешней, упрощенной форме. Согласно пророчествам бурханистов, праведный Ойрот-Каан должен победить «темных» (*каралар*) в своей последней битве на пути к восстановлению ойротского государства.

В двуязычной уймонской среде «темные» были переведены старообрядцами на русский язык как «нечистые», «антихристово воинство». «Последняя битва» Ойрот-Каана в алтайских преданиях без сомнения является событием эсхатологического масштаба, на что указывает термин «чак», обозначающий «рок», «кару», «срок (смены формы существования)». В контексте старообрядческой культуры она была логично встроена в картину христианского апокалипсиса.

Мотив «китайской угрозы» звучит в исторических преданиях алтайцев ретроспективно, он связан с агрессией Цинского Китая 1755-1763 г., когда маньчжурская армия осуществляла геноцид ойротского населения Алтая. В бурханистских пророчествах он присутствует в качестве предостережения. Любопытно, что здесь, так же как, и в мультинской версии, мы находим сравнение народа Китая с полноводной рекой: «Эдиен-Каан – разрушитель! В земли Китая, Монголии, дети мои, на жительство никогда не переселяйтесь. Ни в коем случае нельзя этого делать. Запрещено! Там живет очень многочисленный народ, подобный полноводной реке Талай. Перестанет этот народ помещаться в своем алтае, через свой порог перельется, вас с лица земли сотрет и не заметит» [12, с. 188].

Неудивительно, что первое письменное свидетельство существования легенды «о битве между Бией и Катунью» среди старообрядцев приходится на 1909 г., вскоре после публичной манифестации бурханизма в долине Теренг [16].

Согласно алтайской традиции, наступление *чак* – срока последней битвы Ойрот-Каана предвещало явление в небесах дракона. А.Г. Данилин приводит один из примеров такого провозвестия: «В 1924 г. в Ело Онгудайского аймака приехала из Уймона алтайка с «поражающей» новостью: в прошлом году там будто бы явилась змея с крыльями («канату жылан»), а в этом году ожидается война» [4, с. 148]. Позднее в алтайской среде пророчество о змее соединилось с трагическими событиями Ве-

лкой Отечественной войны. Поэтому многие пожилые рассказчики сообщают о том, что они сами или их родственники и друзья, чаще женщины, видели в небе дракона во время или перед началом войны, будь то русские старообрядцы или алтайцы. Подобную историю гид-инструктор Михаил Курдюмов услышал от староверки Лукерьи Клепиковой из с. Чендек (1920 г.р.). По ее словам, в небе над Теректинским хребтом она видела красного дракона, который изрыгал огонь, а в это самое время происходила Сталинградская битва. Ветеран труда и мемуарист Ульяна Аргокова рассказывала о схожем видении страшного «красного неба» зимой перед началом войны (1924 г.р., аудиозапись автора 2010 г.).

Рациональная основа небесных знамений – это надхребтные свечения по Теректинскому и Катунскому хребтам (диалектное название «стожары»), имеющие геолого-геофизическую природу. В контексте данного исследования нас интересует способ запоминания и интерпретации этого явления.

Еще одним предвестником «роковых времен» и явления Ойрот-Каана на заре истории бурханизма стал «железный конь» (*темир айгыр*) [4, с. 149; 12, с. 190]. Откуда прискакал этот герой пророчеств Боора, доподлинно неизвестно, есть версия, что «железный конь» является алтайской интерпретацией библейских мотивов [11]. Так или иначе, *темир айгыр* запечатлен в воспоминаниях Сары Солонкиной из с. Тихоньяка, «истинной староверки» с точки зрения ее уймонских родственников (1929 г.р., аудиозапись автора 2011 г.). В таком облике она увидела первый в своей жизни трактор.

Призыв алтайцев и старообрядцев «оймонов» на военную службу в годы Первой мировой войны был воспринят как событие эсхатологического характера, признак наступления алтайского «чак» и апокалиптических «последних времен». Это событие в равной степени встревожило коренное тюркоязычное и русское старожильческое население. Любопытно, что призыв уймонских старообрядцев на службу проповедники бурханизма расценивали как нарушение прежних договоренностей легендарных Бала-Каан и Шуну и использовали как аргумент, доказывающий близость «роковых времен» [4, С. 130].

Русско-алтайские параллели присутствуют в некоторых исторических легендах Уймонских старообрядцев. Так, в легенде «о том, как чудь закопалась» близко подобным является не

только сюжет, но и мотив сопоставления сообщества рассказчика с древним народом. Легенда повествует о «чуди», не пожелавшей жить под властью Белого царя, на скорое воцарение которого на Алтае указала белая береза, и закопавшей себя в курганах (Клоков Н.Ю. 1961 г.р.). В Уймонской степи «чудскими» называют курганы пазырыкской культуры. В отличие от населения бывшей Енисейской губернии [2], «оймоны» скорее склонны сопоставлять и даже отождествлять себя с древней «чудью» (и археологической «пазырыкской культурой»). С нашей точки зрения, таким образом они не только обосновывают свое право на территорию, но и трактуют легенду в контексте истории гонений на старообрядчество при царском правительстве.

Идею о наличии несторианских мотивов в «легенде о Беловодье» впервые высказала В.В. Кобко [7]. Как нам представляется, «священники антиохийского поставления» и «богослужение на сирском языке» – не единственный признак наличия тюркоязычного несторианского протографа (или прототипа) у «беловодских маршрутников». Сюда следует отнести и географические названия азиатской части пути, особенно в ранних записях [17], где «пустыня Губань» (Гоби) еще не была переименована по созвучию в «реку Кубань», как в рукописи староверов Килинска «Письмо Исаия» из собрания Н.В. Литвиной. Местом перевода текста легенды и изменения топонимов следует с большой вероятностью считать Уймонскую степь.

Собственно алтайские параллели прослеживаются в образном описании «благословенной страны истинной веры». Фольклорные уймонские версии легенды повествуют о «земле, в которой все родится», «урожаях несколько раз в году», о «высоких деревьях и скальных расщелинах», о «праведном народе, который говорит не по-нашему». Алтайские исторические предания подобным образом, используя близкие по смыслу словосочетания, описывают страну «Тангыт-Тюбют»: «Жил еще в ту пору народ по названию тангыт-тюбют (тангут-тибетцы). Алтайцы их почитали людьми «самайна-дьюмайна» – благочестивыми. Рассказывали, что в их родной Бурай-Тогойской земле зерно не сеешь – само собой родится, скот не пасешь – сам собой плодится» [12, С. 115] Хронологически и географически путь калмыцких паломников в Тибет и пути «искателей Беловодья» могли совпадать в одних и тех же торговых караванах [10].

Параллельные генеалогические легенды, а не только вековая дружба и взаимное укрывательство беглых [3, С.185-186], связывают староверов «оймонов» и локальное сообщество «чуйкижи», теленгитов Чуйской степи. Легенда о приходе на новую родину в Уймонскую степь первых Бочкаревых с сыновьями с Аргута и Чолушмана получает новое звучание в контексте родословной потомков Аба-Ярынака из *сёёка* ак-кёбёк [12, С. 238-241].

Как повествует старообрядческая легенда, «Гавриил Бочкарев с сыновьями» (иногда называется другое крестильное имя первопродца) переселился в Уймонскую степь по требованию властей с Аргута и Чолушмана, где проживал длительное время, имел обзаведение, мельницу и пашню (Атаманова М.В. 1921 г.р.). Этим же путем, через Чолушман и Аргут переселялись в Чуйскую степь потомки енисейских кыргызов князя Ярынака (в русских источниках Еренека, Иренека), которые в результате затяжного вооруженного противостояния постепенно отступали под натиском русских казачьих отрядов вглубь территории Ойротского ханства, чтобы затем войти в состав этнической группы теленгитов Чуйской степи [12, с. 238-239]. По сообщению одного из потомков Ярынака (Куюков С.Д., со слов Бедюрова Б.Я. 1947 г.р.), на Чолушмане среди будущих теленгитов проживало «много русских», которых одевали в алтайские одежды и таким образом «прятали» от казачьих отрядов. Что это были за люди, доподлинно неизвестно. Можно только предположить, учитывая тесную дружбу и экономические связи «оймонов» и «чуйкижи» [3, с. 188-190], что таким путем прошли и укрепились на Алтае некоторые предки современных Уймонских старообрядцев.

В условиях тесного сожительства и добрососедства бытовые традиции и запреты русских старообрядцев-«оймонов» и окружающих тюркоязычных народов, само собой, стали предметом взаимообмена и взаимообогащения обоих народов. Русское влияние на алтайскую культуру сложно переоценить. Ряд традиционных промыслов появились у алтайцев благодаря соседству с русскими. Это огородничество, пчеловодство, мараловодство (как средство интенсификации традиционной для алтайцев пантовой торговли) и свиноводство, вошедшее в практику алтайских животноводов Уймонской степи уже в конце XIX в. (Со-

лонкина С.И. 1929 г.р., аудиозапись автора 2011 г.)

Алтайское влияние традиционно занижается, однако оно было не менее велико. На сегодняшний день полностью идентичными у русских старожилов и алтайцев являются методы яйлажного скотоводства. Скот выпасается сезонно на летних и зимних пастбищах, круглый год содержится вне помещения, за исключением легких трехстенных пригонов. В основном это мясное животноводство, в том числе мясное коневодство. Под влиянием русских традиций произошло существенное увеличение объемов заготовки сена.

Практически идентичны традиции охоты и рыболовства. Рыболовство в данной местности было в равной степени распространено и у алтайцев, и у русских (Солонкина С.И. 1929 г.р., аудиозапись автора 2011 г.). Сходство охотничьих традиций прослеживается не только в соблюдении коренными уймонцами сезонности охоты, строгом запрете на отстрел стельных животных, но и в таких специфических деталях, как сохранение целостности костей охотничьих трофеев (Клоков Н.Ю. 1961 г.р.).

На грани бытовых и религиозных традиций находится практика почитания бегущей воды как «воды святой», требующей уважительного отношения (отсюда запреты сливать в реку отходы, мочиться в реке) и единственно пригодной для совершения обряда крещения (истинное крещение в любое время года происходит только в реке). Здесь мы видим наглядный пример интерференции традиций, в результате которой возникает новый культурный феномен. Алтайское почитание бегущей воды, как воды живой, населенной детьми Курбустана – духами рек *суу-ээзи*, соприкасается с потребностью старообрядческого сообщества в обретении ритуальной «святой воды» в отсутствие «истинного священства». Переосмысляя алтайские традиции в христианском контексте, «оймоны» обрели божественную воду в алтайских реках. В точности идентичным алтайскому является уймонское определение чистоты воды, которая перекадилась «через три камушка».

Тождественны алтайским традиционные уймонские запреты ломать и рвать без нужды непищевые растения. В алтайской традиции подобный запрет имеет «обоснование», поскольку все растения на лугу, вне человеческой усадьбы принадлежат какому-то *ээзи* и предназначены для диких животных –

«скота Алтай-ээзи» (*Алтайдынг ээзи мал*). В уймонской старообрядческой традиции данный запрет носит безусловный характер: если нарушаешь, «значит дурак».

Тождественен алтайскому уймонский запрет сажать в усадьбе какие-либо дикие деревья, особенно хвойные. Вырас-тая, такое дерево якобы забирает с собой душу хозяина.

Примером русско-алтайской параллели в ритуальной практике является традиция отмечать путь покойника до кладбища исключительно хвойными растениями (ветвями елей или пихты). Русский обычай сыпать цветы за гробом при пересечении с алтайской традицией, относящей ель, пихту и сосну к «темным» растениям, связанным с миром мертвых, выразился в погребальном обычае, имеющим выраженный местный характер.

Параллельно в русской и алтайской погребальной традиции населения Уймонской степи присутствует строгий запрет оплакивать покойника. В алтайской традиции запрет «обосновывается» тем, что плач может привлечь злых духов *кёрмёсов*. В старообрядческой традиции плач родственников отягощает душу покойного в мире ином: «Будет на себе носить колоду, полную слез» (Афанасьева А.Ю. 1977 г.р.).

Ранее мы описывали параллельный русско-алтайский обычай праздничного гостевания между родственниками и родственниками, необходимый для поддержания горизонтальных родственных связей и самого института «помочей». Тогда же подробно была охарактеризована практика позитивного отношения к детям, в том числе внебрачным [11].

Сходный статус и близкие социальные функции выполняют среди уймонских старообрядцев современные «знатки» и алтайские *кёспёкчи* («люди острого зрения»). Сохраняя национальную специфику в ритуальной практике, представители обеих категорий сельских «магов» пользуются в равной степени доверием со стороны как русскоязычных так, и тюркоязычных местных жителей. К алтайской гадальщице на бобах *куманьк* в с. Мульта обращаются русские женщины с просьбой узнать судьбу детей, свое ближайшее будущее и т.д. (Нагибина Е.Ю. 1973 г.р.). Алтайцы, в свою очередь, используют воду «с молитовкой», которую начитывают старообрядческие бабушки [4].

Чашечничество – старообрядческая практика соблюдения ритуальной чистоты путем отделения посуды верующих

стариков от посуды «мирских» родственников имеет аналогии в религиозных нормах бытовой культуры буддийских священнослужителей *гурумов* зафиксированной среди «чуй-кижи» [5, с. 157-158]. Посвященный *гурум*, так же, как и чистый «старик», ведет обычный для своего сообщества образ жизни, держит скот, участвует во всех работах по его уходу, совершая по необходимости религиозные обряды, которым обучен. Отличия его статуса проявляются ярко в обряде похорон и собственно «чашечничестве», так как *гурум* маркирует свою посуду и отделяет ее от посуды домочадцев. К этому следует добавить, что музейные старообрядческие чашки с кириллической подписью и чашки *гурумов* имеют одно и то же происхождение. Это ремесленные изделия «китайского» импорта.

Феномен «чашечничества» у старообрядцев-«оймонов» связан с культом ритуальной чистоты, которая поддерживается путем ограничения контактов «чистых» стариков внутреннего круга старообрядческой общины (постоянных прихожан моленной) с инаковерующими и даже «мирскими» (более молодыми) родственниками. Сюда входит не только избегание совместной трапезы и соблюдение «чашки», но и регулярное очищение одежды и белья в «святой» проточной воде, очищение души молитвой и постом, соблюдение праздников (избегание «грязных работ» в красные даты церковного календаря), избегание досужих бесед и многое другое. Детальное описание обрядов очищения у ранних бурханистов, данное специалистами [19], позволяет нам сделать предположение о том, что тесное и длительное сожительство алтайцев и старообрядцев повлияло на характер бурханисткой ритуальности, в частности, на формирование у бурханистов культа ритуальной чистоты, семантически тождественного старообрядческому «чашечничеству».

Настороженное отношение к красному (кровоавому) цвету и, в некоторых случаях, запрет на его использование в одежде у старообрядцев-«оймонов», зафиксированный Н.И. Шитовой [21], имеет прямые параллели в бурханистских ритуальных запретах у алтайцев [4, с. 164]. С нашей точки зрения, налицо результат интерференции традиций, когда алтайский ритуальный запрет сталкивается с типичной для старообрядчества тенденцией на вытеснение «языческих» элементов традиционной культуры, в данном случае красных элементов одежды с сопутствующей дохристианской символикой. Сообщение из ино-

культурной, но близкородственной среды воспринимается как вызывающее доверие и осмысливается в христианском контексте.

Обобщая все вышесказанное, можно сформулировать принцип «освоения» иноэтничных фольклорных сюжетов и мотивов. Процесс «понимания» какого-либо явления, будь то событие из жизни или фольклорный текст, можно представить как соотнесение полученной информации с уже существующими в сознании образами или категориями. Британский исследователь Пол Томпсон описал процесс воспоминания следующим образом: «Общеизвестно, что процесс формирования памяти зависит от процесса восприятия. Для того, чтобы что-то запомнить, надо сначала это понять. Мы постигаем все в виде категорий, наблюдая, как информация собирается в единое целое, и это позволяет нам реконструировать ее в дальнейшем или хотя бы приблизительно воспроизвести то, что мы поняли» [18, с. 134]. Таким образом, «освоение» алтайского фольклорного наследия старообрядцами-«оймонами» происходит путем его осмысления в контексте христианского мировоззрения и включения в систему традиционных ценностей как действие или отказ от действия в согласии с «нашей верой».

Если фокусом русской старообрядческой идентичности у староверов-«оймонов» является религия, жилище и костюм, то фокусом русско-алтайских межэтнических коммуникаций являются обряды и ритуалы, связанные с «бегущей водой», охотой и собирательством. В доме и в моленной происходили события, коренным образом отличавшие староверов от окружавшего их тюркоязычного населения. В то же время, в тайге и возле горной речки происходит наиболее интенсивный диалог культурных традиций. Поэтому алтайские сюжеты и параллели мы находим в легендах, определенным образом связанных с объектами, маркирующими «обжитой мир», «новую ойкумену» Уймонских староверов, пусть даже и в виде предельно далекой цели, какой является «Беловодье, страна истинной веры». Процесс обретения «новой родины» магическим образом связан с процессом освоения тех элементов фольклорного наследия коренного населения, которые позволяют почувствовать свою сопричастность земле Алтая, ее ландшафту и органически включенным в него объектам культурного наследия.

Информанты:

Аргокова Ульяна Михайловна 1924 г.р., с. Верх-Уймон, аудиозапись автора 2010 г.

Атаманова Матрена Васильевна 1921 г.р., г. Барнаул (место рождения с. Верх-Уймон).

Афанасьева (Ошлакова) Аксана Юрьевна 1977 г.р., с. Верх-Уймон.

Бедюров Бронтой Янгович 1947 г.р., с. Онгудай.

Захарова (Ошлакова) Любовь Еремеевна 1948 г.р., с. Верх-Уймон (место рождения с. Мульта).

Клоков Николай Юрьевич 1961 г.р., с. Верх-Уймон.

Клокова (Знаменская) Ирина Васильевна 1977 г.р., с. Верх-Уймон (место рождения с. Тихонькая).

Курдюмов Михаил Васильевич 1976 г.р., с. Усть-Кокса.

Ленская Надежда Ивановна 1957 г.р., с. Мульта.

Ленская Полина (Аполинария) Яковлевна 1919 г.р., с. Усть-Кокса (место рождения с. Верх-Уймон).

Маморцев Владимир Владимирович 1980 г.р., с. Верх-Уймон.

Нагибина (Самойлова) Елена Юрьевна 1973 г.р., с. Мульта.

Нетескин Александр Николаевич 1953 г.р., с. Верх-Уймон.

Солонкина Сары (Серафима) Ивановна 1929 г.р., с. Тихонькая (место рождения урочище Бай-Туу (Байда) близ с. Тургур), аудиозапись автора 2011 г.

Сошнева (Атаманова) Мария Васильевна 1925 г.р., с. Мульта (место рождения с. Верх-Уймон).

Литература

1. *Аргудяева Ю.В.* Русское население в трехречье // Россия и АТР. 2006. № 4. С. 121 – 134.

2. *Березиков Н.А.* Казаки-землепроходцы и аборигены Сибири: первые встречи и рождение образов // Гуманитарные науки в Сибири, №3, 2010. URL: http://ostrog.ucoz.ru/publ/b/berezikov_n_a/kazaki_zemleprokhodcy_i_aborigeny_sibiri_pervye_vstrechi_i_rozhdenie_obrazov/137-1-0-203/.

3. *Боронин О.В.* Двоеданничество в Сибири XVII – 60-е

гг. XIX в. Барнаул, 2002. 220 с.

4. *Данилин А.Г.* Бурханизм. Из истории национально-освободительного движения. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1993. 208 с.

5. *Дьяконова В.П.* Алтайцы: (Материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск: Юч-Сумер, 2001. 223 с.

6. *Златкин И.Я.* История джунгарского ханства (1663 – 1758). М.: Наука, 1963. 482 с.

7. *Кобко В.В.* Старообрядцы Приморья: история, традиции (середина XIX в. – 30 г. XX в.). Владивосток, 2004. С. 13.

8. *Королева Е.В.* «Тетради» Ульяны Михайловны Аргоковой из собрания Государственного музея-заповедника им. Н.К. и Е.И. Рерихов // Гуманитарные науки в Сибири. 2010. № 4. С. 90 – 93.

9. *Королева Е.В.* О двух сказках из собрания Государственного музея-заповедника им. Н.К. и Е.И. Рерихов // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2013. Том 12, вып. 9: Филология. С. 166 – 171.

10. *Королева Е.В.* Торговля и пути сообщения России с государствами Центральной Азии в истории заселения русскими Юго-Восточного Алтая // Усть-Коксинские архивные чтения, Барнаул, 2007. Вып. 1. URL: <http://www.fondaltai21.ru/publish/another/480>.

11. *Королева Е.В.* Этническая самоидентификация Оймонских старожилов по материалам автобиографических воспоминаний Аргоковой У. М. и Солонкиной С. И. // Актуальные проблемы исторических исследований: взгляд молодых ученых: Сб. мат-лов II Всерос. Мол. конф. Новосибирск: Параллель, 2012. С. 318 – 326.

12. Озогы Туукилер/ Алтайские легенды и предания ойротской и царской эпох / Горно-Алтайск: АУ РА Литературно-издательский дом «Алтан-Туу», 2011. 424 с. (Цитаты в переводе Б.Я. Бедюрова и Е.В. Королевой.)

13. *Ойноткинова Н.Р.* Библейские сюжеты и мотивы в несказочной прозе алтайцев // Живая старина. 2013. № 3. С. 42 – 44.

14. Православные пророчества о войне с Китаем. URL : www.znaki.opk.ru (дата обращения: 28.07.2014).

15. *Сагалаев А.М.* Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука, 1992. 176 с.

16. Сообщение старожилы деревни Иконниковой Фёдора Суворова, в записи 1981 г. Исупов Сергей. Загадки вихоревского лукоморья // Сибирские огни. 2006. № 8. URL: <http://www.sibogni.ru/archive/62/741/>.
17. *Стахеева Н.Н.* К вопросу о поисках Беловодья в сочинениях сибирских старообрядцев XIX в. // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1998. С. 105 – 106.
18. *Томпсон П.* Голос прошлого. Устная история / Пер. с англ. М.: Весь мир, 2003. С. 134 – 137.
19. *Шерстова Л.И.* Бурханизм в Горном Алтае // Этнографическое обозрение, 2005. №4. С. 22 – 37. URL: <http://journal.iea.ras.ru/arch>.
20. *Шитова Н.И.* Рукописи старообрядца Т.Ф. Бочкарева в контексте истории и культуры старообрядцев Уймона (XVIII – XXI вв.) / Под ред. Е.Ф. Фурсовой. Горно-Алтайск: Горно-Алтайский гос. ун-т, 2013. 360 с.
21. *Шитова Н.И.* Традиционная одежда уймонских старообрядцев: этнокультурные и этноконфессиональные особенности. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. URL: <http://www.dissercat.com/content/traditsionnaya-odezhda-uimonskikh-starobryadtsev-etnokulturnye-i-etnokonfessionalnye-osoben>.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Белова Марина Сергеевна – аспирант кафедры филологии факультета гуманитарного образования Новосибирского гос. тех. ун-та (НГТУ), Новосибирск.

Дмитриенко Алина Наильевна – ведущий инженер Института филологии (ИФЛ) СО РАН, Новосибирск.

Калинин Степан Сергеевич – магистрант факультета романо-германской филологии Кемеровского гос. ун-та (КемГУ), Кемерово.

Козлов Алексей Евгеньевич – старший преподаватель Новосибирского гос. пед. ун-та (НГПУ), Новосибирск.

Козлова Анастасия Евгеньевна — магистрант Института истории, гуманитарного и социального образования Новосибирского гос. пед. ун-та (НГПУ), Новосибирск.

Коломакина Белла Александровна – преподаватель кафедры иностранных языков Института филологии (ИФЛ) СО РАН, Новосибирск.

Королёва Елена Владимировна – кандидат исторических наук, сотрудник АНО «Научно-методический центр Сибирь», Новосибирск.

Пантюхина Алёна Игоревна – студентка Томского гос. ун-та (ТГУ), Томск

Персидская Ольга Алексеевна – младший научный сотрудник Института философии и права (ИФПР) СО РАН, Новосибирск.

Пестова Ольга Николаевна – студентка Сибирского федерального ун-та (СФУ), Красноярск.

Тарбастаева Инна Семеновна – аспирант Института философии и права СО РАН (ИФПР СО РАН), Новосибирск.

Тирон Екатерина Леонидовна – младший научный сотрудник Института филологии (ИФЛ) СО РАН, Новосибирск.

Шароглазова Татьяна Александровна – студентка Сибирского федерального ун-та (СФУ), Красноярск.

СОДЕРЖАНИЕ

Белова М.С. Вербальные запреты в общении с русскими и индийцами: лингвокультурный аспект.....	3
Шароглазова Т.А. Потеря в системе категорий «сопричастности – чуждости».....	9
Персидская О.А. Мигранты в Ханты- Мансийском автономном округе: «свой» или «чужие»?.....	15
Тарбастаева И.С. Коллективные права этнических общностей: право на защиту «своего».....	21
Пантюхина А.И. Война как константа оппозиции «свой – чужой» в романе М. Шишкина «Венерин ВОЛОС».....	27
Пестова О.Н. Роман А. Иванова «Сердце Пармы, или Чердынь – княгиня гор»: топографическая антитеза «своего» и «чужого» пространства и ее семантика.....	32
Козлова А.Е., Козлов А.Е. К вопросу о визуализации кода литературного произведения на сцене: «Гадюка» А.Н. Толстого и «Гадюка» А.Н. Колкера.....	37
Дмитриенко А.Н. Как враги становятся друзьями в героических сказаниях алтайцев и бурят.....	50
Тирон Е.Л. Проявление оппозиции «свой – чужой» в текстах и напевах тоджинских кожамык.....	58
Калинин С.С. Локи: образ «нарушителя границы “свой – чужой”» в германо-скандинавской мифологии.....	66

Коломакина Б.А. Оппозиция «свой – чужой» в бурятских сказках	71
Королёва Е.В. Алтайские фольклорные сюжеты и параллели в традиционной культуре Уймонских старообрядцев на рубеже XX – XXI веков.....	75
Сведения об авторах	91

Научное издание

**ОППОЗИЦИЯ «СВОЙ — ЧУЖОЙ»
В ЯЗЫКЕ, ФОЛЬКЛОРЕ, ЛИТЕРАТУРЕ,
МУЗЫКЕ, КУЛЬТУРЕ**

Материалы
Регионального гуманитарного форума
научной молодёжи
(Новосибирск, 11 октября 2014 г.)

Составитель и редактор А.Н. Дмитриенко

Отпечатано в типографии «Срочная полиграфия»
ИП Малыгин Алексей Михайлович
630090, Новосибирск, пр-т Академика Лаврентьева, 6/1, оф.104
Тел. (383) 217-43-46, 8-913-922-19-07