Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
ФГБОУ ВО «Челябинский государственный университет»
Миасский филиал ФГБОУ ВО «ЧелГУ»

ТРАДИЦИЯ В ДВИЖЕНИИ: ФОЛЬКЛОР, АНТРОПОЛОГИЯ, СЛОВЕСНОСТЬ, ОБРАЗОВАНИЕ

Материалы всероссийской научно-практической конференции

(Миасс, 25–26 сентября 2026 года)

Миасс
Издательство Челябинского государственного университета
2026

УДК 398(47)
ББК Ш2.3(2)
Т650

Т650 **Традиция в движении: фольклор, антропология, словесность, образование** : материалы всерос. науч.-практ. конф. (Миасс, 25–26 сент. 2026 г.) / под ред. Т. В. Савельевой ; Миасский филиал ФГБОУ ВО «ЧелГУ». – Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2026. – 187 с.
ISBN 978-5-7271-2161-0

Настоящее издание включает в себя доклады участников всероссийской научно-практической конференции «Традиция в движении: фольклор, антропология, словесность, образование» (г. Миасс, 25–26 сентября 2026 г.). В сборнике рассматриваются способы бытования, трансформации и медиации традиции в разных дискурсах: фольклорном, антропологическом, лингвистическом, социологическом, культурологическом, образовательном. В конференции приняли участие преподаватели, магистранты и студенты высших учебных заведений, работники культуры и представители бизнеса.

УДК 398(47)
ББК Ш2.3(2)

ISBN 978-5-7271-2161-0 © Миасский филиал ЧелГУ, 2026

Оглавление

АМИРОВА А.Ш. Наследие трех народов: особенности построения репертуара в многонациональном коллективе (башкиры, татары, русские) 5

АНТРОПОВА В.В. Изучение фразеологизмов на занятиях по РКИ (к вопросу о национальных традициях в языке) 10

БАННОВА Д.В. Эпистолярное наследие писателя Михаила Петровича Лаптева как историко-культурный источник: реконструкция повседневности столицы и провинции..... 16

БАРОНОВА М.О. Творчество Яниса Грантса в динамике культурного переосмысления традиций ОБЭРИУ..... 22

БУЛАТОВА Э.В., ХОДЖАВА К.Э. Исторически окрашенная лексика в публикациях о старинном русском костюме..... 28

ВАЛОВ И.И. традиции абсурда в страшных историях Валерия Роньшина..... 35

ГОЛОВНЕВ В.А. Нативный этноблогинг в России: новая форма отражения традиционной культуры 44

ГОРИНА Е.В., ХАЛТУРИНА В.С. Трансформация фразеологизмов в заголовках современных медиатекстов 50

ГРОМОВ Д.В. Родноверческое святилище: основные принципы построения……56

ЗАГИДУЛЛИНА М.В. Этнография поисковой строки: визуализация чтения как культурной практики..... 61

ЗОЛОТАРЕВА В.Н. Аутентичность как категория рынка: трансформация этнической культуры коренных народов камчатки в аспекте этнотуризма 69

ИВАНОВА М.К. Формула смыслов: как математический нарратив оживляет традиции в эпоху искусственного интеллекта 77

КАЛИНИНА В.Ю. Имена собственные в южно-уральских частушках..... 82

КОЖУХОВА И.В. Ономатикон Бажовского фестиваля народного творчества87

КУПРИЯНОВА Е.В. Музейная репрезентация костюмов и лошадиной упряжи бронзового века: опыт визуализации археологического источника..... 92

ЛЫЗЛОВА А.С. О семейной сказочной традиции отца и сына Господарёвых..... 100

МАЛЬКОВА Т.В. Соборность как образовательная ценность: опыт реконструкции иерархии преподаватель–студент в университетской жизни 106

МИРОНОВА А.А. Нравственный императив в церковно-приходских летописях Южного Урала..... 115

САВЕЛЬЕВА Т.В., ЛЮБИМЦЕВА Ю.С. Алхалалалай и Купало. современные реконструкции традиционных обрядовых праздников: сравнительно-типологический аспект..... 124

СЕЛЮТИНА Е.А. «Автобиографический очерк» В. Дмитриевой в контексте мифологизации литературного дебюта..... 136

СУСЛОВА Т.А., БУРМИСТРОВА А.Л., ЗАРИПОВА О.Н., ЕВДОКИМОВ А.В. Иммуногенетический портрет нагайбаков в контексте антропологии Южного Урала..... 142

ФЕДОРОВ В.В. Трансформация семантики сказочного нарратива о Правде и Кривде: от ритуала к пропаганде..... 149

ЧУЛКОВА Е.А. Образ горы в структуре сказочного пространства: сопоставительный анализ русских волшебных сказок и волшебно-мифологических сказок народов камчатки……..158

ШАКИРОВ С.М. «Анабарская сказка» В. Ремизова : развитие традиции историй о первопроходцах 165

СПИСОК ПУБЛИКАЦИЙ САВЕЛЬЕВОЙ Т.В..... 173

НАСЛЕДИЕ ТРЕХ НАРОДОВ: ОСОБЕННОСТИ ПОСТРОЕНИЯ РЕПЕРТУАРА В МНОГОНАЦИОНАЛЬНОМ КОЛЛЕКТИВЕ (БАШКИРЫ, ТАТАРЫ, РУССКИЕ)

Айгуль Шамильевна Амирова
«Социальный комплекс» ДК «Урал», Миасс, Россия
amiroff37@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается репертуарная политика многонационального самодеятельного хореографического коллектива как механизм трансляции этнокультурной традиции в условиях культурного пограничья. На материале деятельности Народного вокально-хореографического коллектива национальной культуры «Уралым» (г. Миасс Челябинской области) анализируются принципы формирования репертуара, способы включения участников разных национальностей в освоение башкирской, татарской и русской танцевальной традиции, а также формы межэтнического диалога со зрительской аудиторией. Делается вывод о том, что репертуарная политика выступает не техническим, а мировоззренческим инструментом, обеспечивающим воспроизводство традиции и формирование региональной идентичности.

Ключевые слова: народно-сценический танец, репертуарная политика, башкирская хореография, татарский танец, русский танец, межэтнический диалог, культурные коды, региональная идентичность.

В исследованиях народно-сценической хореографии репертуар традиционно рассматривается в двух плоскостях: как совокупность исполнительских единиц и как инструмент художественной политики коллектива. Однако в условиях многонационального региона обе эти плоскости оказываются недостаточными. Репертуар здесь функционирует как механизм трансляции этнокультурной традиции в конкретном сообществе — со своим

этническим составом, историей расселения, конфессиональной мозаикой и повседневными практиками взаимодействия.

Иными словами, репертуар – это не «набор танцев», а способ бытования традиции. Он предполагает сознательный отказ от двух крайностей: этнографической точности, уместной в музейной практике, но не в сценической, и упрощения культуры до открыточного образа. Продуктивной представляется стратегия осмысленной сценической интерпретации, которая сохраняет узнаваемость культурного кода и уважение к истокам, но при этом говорит на языке современного зрителя. В этом смысле танец выступает актом межкультурного перевода, а репертуарная политика – формой культурной дипломатии внутри региона.

Теоретической рамкой работы выступает понятие культурного пограничья, позволяющее рассматривать Урал как территорию длительного сосуществования разных этносов, и концепция «традиции в движении», фиксирующая динамический характер народной хореографии: традиция не сохраняется в неизменном виде, а воспроизводится через постоянную интерпретацию.

Рассмотрим построение репертуара на примере Народного вокально-хореографического коллектива национальной культуры «Уралым» им. М. С. Амировой, где занимаются дети разных национальностей. Поскольку территорию города Миасс и Челябинской области исконно населяли башкирские роды, это не могло не повлиять на этнический состав коллектива: башкиры – 85%, татары – 10%, русские – 5%, при этом этнический состав населения города: русские – 89,4 %, башкиры – 3,6 %, татары – 3,4 %. Таким образом, коллектив воспроизводит культурный баланс, обратный демографическому: в нём доминирует традиция, представленная в городе меньшинством. Кроме того, культурно-географический контекст Миасса и Челябинской области определяется соседством с Республикой Башкортостан (в частности, Учалинским районом). Это создаёт предпосылки для устойчивого

интереса к башкирской и татарской танцевальной культуре, даже при численном преобладании русского населения.

Целевая установка коллектива – поддержание и развитие песенно-танцевальной культуры близкородственных народов, башкир и татар. При этом отбор участников не производится по национальному признаку: в коллектив приходят прежде всего дети, заинтересованные творческим процессом и дружеской атмосферой.

Репертуарный фонд коллектива включает широкий спектр национальных танцев: казахский «Кара жорга», калмыцкий «Ишкимдык», чувашский «Хер-арам ташши», якутский хоровод, русский «Валенки», татарский «Бийек але», башкирский «Зарифа». Основу составляют танцы Поволжья, Приуралья и Зауралья. Такое разнообразие выполняет двойную функцию: с одной стороны, расширяет культурный кругозор участников, с другой – укрепляет внутренние связи через культурный обмен. Кроме того, смешанный состав коллектива создаёт благоприятные условия для балетмейстерской работы: разность темпераментов и характеров позволяет ярче выстраивать образы персонажей, игровые моменты и сольные партии.

Анализ репертуара позволяет выявить устойчивые лексические и композиционные универсалии, общие для танцевальных культур разных народов. К ним относятся: ход по кругу, символизирующий движение солнца; дробные выстукивания, имитирующие ход лошади; отображение трудовых процессов – прядения, вышивания, сельскохозяйственных работ, охоты. Различия касаются формы подачи и лексических особенностей конкретного региона. Безусловно, на сцене элементы народного танца подвергаются «основательной стилизации, подчиняясь композиционным и лексическим принципам классического танца» [1, с. 358].

Именно наличие универсальных кодов делает возможным межэтнический диалог средствами танца: зритель узнаёт знакомые структуры даже в незнакомой традиции, что снижает порог восприятия и формирует установку на понимание, а не на различение. Этот механизм особенно значим в работе с

детской аудиторией. «Хореографическое искусство, в особенности народный танец, не требует перевода – он апеллирует к интуитивному пониманию и переживанию, что делает его универсальным языком межкультурной коммуникации» [2].

Отдельного внимания заслуживает тема, в которой национальные грани сознательно стираются, – патриотическая. Подготовка к праздникам, связанным с памятью о Великой Отечественной войне, сплачивает коллектив и формирует осознание единства. В год единства народов России актуализируется танец дружбы народов, где палитра характеров, разноцветье костюмов, музыкальное оформление и лексическая наполненность принципиально различны, а дети самостоятельно распределяют роли, примеряя на себя идентичности осетина, якута или крымского татарина. Таким образом, репертуар выполняет не только эстетическую, но и воспитательную функцию.

Педагогическая составляющая работы коллектива опирается на понятие интернационального воспитания – целенаправленного и систематического формирования у людей верности идеям интернационализма, солидарности с людьми всех национальностей, глубокого уважения к правам и национальной независимости народов, чувства дружбы, равенства и взаимопомощи народов [3].

В практической плоскости эта установка реализуется через повседневные взаимодействия: руководитель объясняет детям, что и в жизни, и на репетиционной площадке все равны независимо от национальной идентичности и вероисповедания. Религиозные праздники – мусульманские и православные – отмечаются совместно, с взаимными поздравлениями и угощениями. Эта непарадная сторона коллективной жизни оказывается не менее значимой, чем сценическая: именно в повседневности складывается то доверие, которое затем выходит на сцену и транслируется зрителю.

В 2024 году коллектив реализовал серию хореографических спектаклей «Дружные соседи» на территории Миасского городского округа. Проект был осуществлён за счёт средств гранта, полученного при победе «ЧУКТ

Культурный центр Урал» на первом конкурсе Президентского фонда культурных инициатив.

Структура каждого из девяти концертов включала три компонента: танцевальный номер, сопровождаемый легендой или кратким рассказом об обычаях и традициях соответствующего народа; просветительский комментарий; мастер-класс, в ходе которого зрители осваивали национальные башкирские движения. Основную аудиторию составили школьники.

Целевая направленность проекта может быть описана через три взаимосвязанные задачи: межэтнический диалог со зрителем, пропаганда народного танца и привлечение молодёжи в самодеятельный хореографический коллектив. Формат «танец – легенда – мастер-класс» показал наибольшую эффективность: он снимает дистанцию между сценой и залом, превращает зрителя в участника и позволяет передать не только движение, но и стоящий за ним культурный код. Тем самым репертуарная политика выходит за пределы собственно исполнительской деятельности и приобретает черты культурно-просветительской миссии.

Выводы. Репертуарная политика многонационального самодеятельного коллектива представляет собой практическую форму сохранения и трансляции этнокультурной традиции. Она строится на балансе между уважением к истокам и открытостью к сценической интерпретации, между доминированием одной традиции и включением широкого круга национальных культур.

Опыт коллектива «Уралым» демонстрирует, что такой баланс достигается не декларациями, а системной работой: формированием естественной языковой среды, совместным празднованием религиозных дат, патриотическими проектами, выходом к зрителю с просветительскими форматами. В этом контексте народно-сценический танец оказывается не только искусством, но и инструментом интернационального воспитания, межэтнического диалога и формирования региональной идентичности.

Список источников

Курюмова Н. В., Полякова А. С. Народно-сценический танец как метод освоения фольклора и художественно-идеологическая конструкция // Ярославский педагогический вестник. 2017. № 4. С. 357–361.

Майданская Д. Р. Формирование культурной идентичности через изучение народных танцев и этнических хореографических стилей // Наука в жизни человека. 2025. № 2. С. 94-103.

Этнопсихологический словарь / ред. В. Г. Крысько. Москва: МПСИ, 1999. 343 с.

ИЗУЧЕНИЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ НА ЗАНЯТИЯХ ПО РКИ (К ВОПРОСУ О НАЦИОНАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЯХ В ЯЗЫКЕ)

Вера Владимировна Антропова
Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия
ava45@yandex.ru, ORCID 0000-0003-3421-9978

Аннотация. Русская фразеология отражает менталитет народа, его национальные традиции и культурный код, но в иноязычной среде изучение русских фразеологизмов вызывает определенные сложности: когнитивные, лингвистические, культурологические и методические. Автор раскрывает суть возникающих проблем и предлагает конкретные методические решения, которые позволят иностранцам не только усвоить значение изучаемых идиом, но и глубже понять связь между языковыми традициями, национальными картинами мира.

Ключевые слова: фразеология, лингвокультура, традиции, русский языка как иностранный, методика преподавания языков.

Фразеологический фонд любого языка, в том числе и русского, является не только языковым, но и этнокультурным, ментально-когнитивным

феноменом, который отражает особенности языкового сознания и мышления, языковой картины мира народа, национального менталитета в виде традиционных ценностей (духовных и материальных), моделей поведения, норм и правил социальной организации, внутренних качеств человека и т. д. Фразеологический корпус представляет интерес не только для фразеологов, лингвокультурологов, но и методистов, поскольку преподавателю необходимо продемонстрировать учащимся богатство и уникальность русской фразеологии, изучение которой даже для носителей русского языка представляет определенные трудности, в частности в понимании фраземы как языковой сущности, обладающей целостным значением и при этом раздельнооформленностью, невыводимостью единого фразеологического значения из отдельных компонентов.

В иноязычной среде достижение этих задач осложняется еще и культурологическим фактором: в одних языках нет тех реалий, которые есть в других языках, если же реалии имеются, то за ними может быть закреплена другая культурная коннотация. Например, в русском языке фразеологизм водить за нос означает «обманывать, вводить в заблуждение, обещая что-л. и не выполняя обещанного» [7, с. 674], и связан с идеей сознательного обмана. В арабском языке для идентификации такой же ситуации используется идиома ضحكة على دقنه («дахикя ааля дакнихи»), что дословно означает «надсмеяться над его бородой», то есть данное выражение имеет значение «обмануть кого-либо, не сдержать слово», «надсмеяться над чьей-либо честью» [2, с. 90]. В обеих фразеологических единицах (ФЕ) мы наблюдаем различные соматические компоненты – «нос» и «борода», которые составляют один из древнейших и наиболее употребимых пластов лексики. Они связаны с обычаями и традициями русской и арабской культур, но в составе разных фразем они передают одну и ту же семантическую идею. ФЕ водить за нос, согласно фразеологическому словарю А. И. Федорова, возникла «из сравнения с медведями, кото¬рых цыгане водили напоказ за кольцо, продетое в нос, и заставляли делать фокусы, обманывая обещаниями подачки» [3, с. 83].

Арабский же фразеологизм связан с бородой как символом чести и достоинства мужчины, уважения к традициям [2, с. 90].

Приведем еще примеры фразем, которые имеют национальное своеобразие и знакомят иностранцев с национальными традициями и образом жизни, укладом:

– рус. остаться с носом и араб. أخرج من المولد بلا خمس («ахража мин аль-мауляд биля хуммус») (буквально «уйти с праздника без гороха» [2, с. 90];

– рус. убить двух зайцев одним выстрелом и англ. kill two birds with one stone (буквально «убить двух птиц одним камнем»), исп. matar dos pájaros de un tiro (буквально «убить двух птиц одним выстрелом») [8, с. 206; 4, с. 187];

– рус. стоить целое состояние / стоить бешеных денег и англ. cost an arm and a leg (буквально «стоить руки и ноги»), исп. costar un ojo de la cara (буквально «стоить глаза лица») [8, с. 154; 4, с. 184];

– рус. встать с ног на голову и исп. vuelta a la tortilla (буквально «переворот тортильи») [4, с. 143];

– рус. проглотить горькую пилюлю (заимствовано из франц. avaler la pilule) и нем. in den sauren Apfel beißen (буквально «укусить кислое яблоко») [9, с. 76].

Как можно наблюдать из приведенных примеров, преподавателя РКИ при изучении русской фразеологии может ожидать ряд трудностей, которые мы рассмотрим поочередно на примере изучения фразеологизмов со значением эмоций: быть на седьмом небе, повесить нос, душа в пятки ушла у кого, глаза на лоб полезли у кого, сгорать от нетерпения, бровью не повести, глазом не моргнуть, без ума от кого/чего, метать громы и молнии, выйти из себя (список сформирован в соответствии с принципом частотности и рекомендациями методистов, данными в учебно-методической литературе [1; 5]). Решение нижеобозначенных задач имеет прямое отношение к национальному менталитету – сложившейся системе традиций мышления, поведения, культуры определенной этнической общности. Поэтому мы также рассмотрим, как можно решить данные методические вопросы, связанные с глубинными

когнитивными, языковыми, культурными, социальными традициями, отраженными в другом языке.

1. Когнитивные сложности, связанные с особенностями мышления студентов-иностранцев, которые буквально переводят идиомы. Сознание иностранца «настроено» на родной язык, и он склонен воспринимать фразему дословно. Единственный и надежный способ решения – помочь ему понять саму природу ошибки (объяснить, что ФЕ – это устойчивые словесные комплексы/блоки, смысл которых не выводится из значений отдельных компонентов). Можно актуализировать примеры из его родного языка, чтобы провести ментально-когнитивную аналогию и таким образом закрепить понимание фразеологизма как самобытной единицы, имеющей прямое отношению к когнитивно-языковым процессам.

2. Лингвистические трудности, проявляющиеся в смешении свободных словосочетаний и фразеологизмов, в слиянии двух разных идиом в одну неправильную конструкцию, в ошибочном изменении фиксированной, застывшей формы ФЕ, в неверной синонимической замене компонентов. Такие трудности решаются с помощью лингвострановедческого комментария, работы с контекстом, поиском аналогов и синонимов, разграничения свободных и устойчивых сочетаний. Например, фразеологический оборот водить за нос требует рассказа о медведях, которых цыгане водили напоказ за кольцо, продетое в нос; чтобы объяснить смысл ФЕ быть на седьмом небе, необходимо рассказать о воззрениях Аристотеля, который в сочинении «О небе» описывал устройство небесного свода как семь сфер: на седьмой, самой дальней от Земли сфере, по его мнению, была обитель богов, то есть место высшего блаженства [6]. Подобные комментарии создают яркий образ, который запомнится лучше «сухого» перевода.

Контекстуализация предполагает, что фразеологизмы никогда не дают в отрыве от речевой ситуации. Идиомы должны подаваться в структуре коротких диалогов или историй, где их значение очевидно иностранцам из контекста. Например, можно предложить обучающимся такое упражнение: прочитайте

текст, найдите в нем фразеологически связанные обороты (идиомы) и догадайтесь об их значении по контексту.

Синонимическая замена помогает понять целостный характер значения идиомы. Например, можно предложить студентам заменить фразеологизм одним словом-синонимом: бровью не повести – «не реагировать».

Разграничение свободных и устойчивых сочетаний поможет уяснить такой важный признак ФЕ, как целостность и неделимость. Например, можно давать задания на сравнение: определите, где фраза свободная (сгорать при пожаре), а где – фразеологически связанная (сгорать от нетерпения).

3. Культурологические проблемы, которые возникают из-за того, что за каждым фразеологизмом стоит уникальный культурный код, который не знают иностранные студенты. Чтобы понять безэквивалентную идиоматику, приходится объяснять значения описательно – через культурный контекст. Решению культурологических проблем будет способствовать межъязыковое сопоставление (сравнительный анализ). Необходимо активно вовлекать студентов в поиск эквивалентов/аналогов в их родном языке. Если аналог есть (метать гром и молнии / англ. to hurl thunderbolts / нем. Donner und Blitz schleudern / фран. jeter feu et flamme), это облегчает понимание. Если аналога нет (бровью не повести в японском языке), учащиеся через обсуждение понимают уникальность русского культурного кода. Если образы разные (водить за нос / смеяться над бородой), это становится поводом для увлекательной дискуссии о национальных традициях.

4. Методические сложности (со стороны преподавателя), создающие дополнительные барьеры для студентов. Они могут возникать из-за неправильного отбора преподавателем материала (например, используются устаревшие, книжные или низкочастотные ФЕ), отсутствия контекста (например, фразеологизм подается без примера использования в живой речи, студенты не знают, как и где его употребить), игнорирования возможных трансформаций (например, обучающиеся не способны распознать фразеологизм, который был намеренно трансформирован автором в тексте

СМИ), недостаточного использования наглядности и отсутствия этимологического комментария. Решение методических проблем должно основываться на ряде принципов: коммуникативной направленности, лингвокультурологической соотнесенности, принципе опоры на родной язык и сопоставления, наглядности, строгого отбора материала по частотности, системности и последовательности, комплексности.

Поэтому при всех сложностях обучения фразеологии в методике РКИ фразеологизмы рассматриваются не просто как набор устойчивых выражений, а как основной инструмент образного и самобытного называния абстрактных явлений и признаков, выражения эмоций и чувств, достижения подлинного взаимопонимания, осмысления национально-культурных традиций разных народов.

Список источников

1. Акишина А. А., Акишина Т. Е. Эмоции и мнения. Выражение чувств в русском языке: пособие по развитию устной речи. Москва : Русский язык, 2009. 168 с.

2. Демешева Е. Н. Национально-культурное своеобразие русской и арабской нравственно-этической фразеологии // Мир русского слова. 2006. № 4. С. 89–92.

3. Федоров А. И. Фразеологический словарь русского литературного языка. Москва : Астрель: АСТ, 2008. 878 с.

4. Филиппова В. А. 1500 русских и 1500 испанских идиом, фразеологизмов и устойчивых словосочетаний. Москва : Астрель; Санкт-Петербург : Сова, 2012. 192 с.

5. Чепкова Т. П., Мартыненко Ю. Б., Степанян Е. В. Русские фразеологизмы. Узнаем и учим : учебное пособие. Москва : Флинта, 2013. 107 с.

6. Энциклопедический словарь крылатых слов и выражений / Автор-составитель В. Серов. Москва: Локид-Пресс, 2005. 879 с.

7. Яранцев Р. И. Русская фразеология. Словарь-справочник. Москва : Русский язык, 1997. 845 с.

8. Lubensky S. Russian-English Dictionary of Idioms. New Haven and London : Yale University Press, 2013. 959 p.

9. Paffen K. A. Deutsch-Russisches Satzlexikon. 3 Bände. Band 1. Leipzig : Veb Verlag Enzyklopädie, 1970. 1469 p.

ЭПИСТОЛЯРНОЕ НАСЛЕДИЕ ПИСАТЕЛЯ МИХАИЛА ПЕТРОВИЧА ЛАПТЕВА КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ИСТОЧНИК: РЕКОНСТРУКЦИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ СТОЛИЦЫ И ПРОВИНЦИИ

Дарья Владимировна Баннова
Городской краеведческий музей, Миасс, Россия,
shatohinad@mail.ru

Аннотация. В статье рассматриваются личные письма писателя М. П. Лаптева и его окружения (1955–1988) из фондов Миасского краеведческого музея как исторический источник. На материале более 480 писем анализируются бытовые условия, цены, дефицит товаров, система распределения выпускников, повседневные практики советского человека. Отдельное внимание уделено творческим связям литераторов, взаимопомощи в публикациях, а также осторожным высказываниям о политической обстановке и государственном контроле. Письма позволяют реконструировать неофициальные оценки событий и дополнить картину эпохи, остающуюся за рамками учебников.

Ключевые слова: М. П. Лаптев, В. П. Астафьев, С. Ф. Каратов, Л. В. Самофалов, цензура, облигации, телеграф, ценностные ориентиры эпохи.

Личные письма – это самый честный дневник эпохи. Они фиксируют то, что обычно остаётся за рамками учебников: бытовые дефициты, реальные цены на рынке, реакции на партийные постановления. В Миасском краеведческом

музее хранятся более 480 писем из личного архива писателя Михаила Петровича Лаптева и его жены Полины Петровны (с 1955 по 1988 год).

Михаил Петрович раскрывается в письмах как живой человек со своими индивидуальными чертами – внимательный и чуткий к людям, благодарный, ироничный. Он любящий сын, внук, муж и отец, верный товарищ.

В каждом письме к своей семье он «крепко всех обнимает и целует» [5, с. 2], скучает «дико по Славику (сыну)» [6, с. 1], проявляет заботу: «надо его (Славика) беречь от простуды и вообще следить за его здоровьем – это главное» [7; 2], передаёт приветы «всем родичам, знакомым и соседям» [6, с. 2]. Отчитывается перед женой за каждую потраченную копейку: «просьбу твою относительно комбинации постараюсь выполнить, как только дадут стипендию. Ещё хочется купить Славке велосипед» [6, с. 2], «купил костюм в долг, потому что скоро выпуск (в Литературном институте), а идти не в чем» [8, с. 1].

В письмах за 1960-1970 годы хорошо прослеживается, как молодые писатели поддерживают друг друга: предлагают тексты знакомым редакторам, используют личные связи, чтобы получить хорошие рекомендации и помочь товарищам напечататься в известных журналах. Так Сергей Фёдорович Курбангалеев (Каратов) пишет другу Михаилу: «был в журнале «Молодая гвардия», где, наконец, Серебряков сказал: последние стихи меня тронули, пора напечатать… за эти полтора года знакомства просто как ветерану надо бы дать мне страницу… я добился «измором»» [3, с. 2].

«Я постараюсь войти в доверие в издательстве «Молодая гвардия», где писал две рецензии на рукописи и попробую протолкать Вашу книжку. Свою-то неудобно толкать, а Вашу попробую» [4, с. 2].

В архиве встречаются письма Виктора Петровича Астафьева. Они дружили с Лаптевым. Виктор Петрович не только критиковал, но и помогал писателю: «Очень и очень обрадовал ты меня своим рассказом… рассказ твой – настоящая проза. Я готов предложить твой рассказ в журнал «Наш современник», где являюсь членом редколлегии» [1, с. 1], «… рассказы хорошие и я всё равно их пристрою, но малость поправлю» [2, с. 1].

Тёплые дружеские отношения сложились у Михаила Петровича с такими писателями, как Сергей Каратов и Леонид Самофалов. Леонид называл в письмах Лаптева по-дружески «старый ты крокодил» (на тот момент Михаилу Петровичу 36 лет), друг сердечный Миша, Михаил Потапыч, «поздравляю с редакторским креслом! Правда, это не кресло директора гастрономического магазина…» [24, с. 1], как верный друг он переживал: «Если ты убежишь в Нижний Тагил, то счастья в жизни тебе не видать даже через замочную скважину» [24, с. 2].

В письмах вскользь отражена и обстановка в стране через призму неофициальных, бытовых оценок и опасений: «В будущем году институт откроют заново. Сейчас все шишки летят в голову Хрущёва, дескать, это он прикрыл литературную кузницу или, лучше сказать, инкубатор…» [9, с. 2]. Здесь мы видим недовольство культурной политикой, закрытием площадок для творческой интеллигенции. В письме отражён переходный момент: старые решения Хрущёва (смещён с поста в октябре 1964 года) продолжают влиять на жизнь, а новая власть ещё не выстроила понятную для общества линию. Чувствуется атмосфера недоверия и страха перед контролем государства – «Писем с предупреждениями больше не пиши. Вполне возможно, что их читают любопытные люди» [9, с. 3], под «любопытными людьми» подразумеваются сотрудники органов госбезопасности или цензоры. Люди не ощущали себя в безопасности даже в частой переписке.

22 июня 1963 года Михаил Петрович пишет своей семье: «Госэкзамены сдал хорошо. Получил диплом и значок, теперь у меня высшее образование, вернее, документ о высшем образовании» [10, с. 1]. Отправляется в Челябинск, где выходит на работу в должности заведующего отделом культурно-массовой работы Дворца культуры железнодорожников. «Обещали место в общежитии, оклад – 99 рублей в месяц. Дали комнату в 6 м^2 прямо во Дворце. Нет как следует ни одеяла, ни подушки… Но здесь есть всё, для чего я учился пять лет в Москве» [11, с. 2]. В этом фрагменте письма чётко представлены типичные черты советской эпохи: получение работы по распределению, отражён

жилищный кризис (проживание прямо в учреждении культуры), бытовые трудности, дефицит товаров народного потребления, ценностный ориентир (готовность терпеть лишения ради «большого дела»).

В 1960-1970 годы в СССР действовала система государственного распределения выпускников вузов, которая выступала ключевым механизмом регулирования кадровых потребностей регионов и одновременно определяла жизненные траектории молодых специалистов. «Если будет хорошее назначение, поеду в любую область, даже на Восток или в Сибирь» [6, с. 1], «предлагают Тюмень. Там сразу дают квартиру в центре города, работать редактором телевидения, оклад 150 рублей в месяц. Недавно там открылось отделение Союза писателей, есть издательство, значит, есть возможность готовить в печать свои книжки. Второе предложение – Свердловская киностудия» [12, с. 1], потом следует предложение ехать работать в город Майкоп: «Там нужен хороший русский переводчик» [13, с. 1]. Приведённые фрагменты переписки демонстрируют профессиональные перспективы, жилищные гарантии и возможности творческой реализации (вступление в Союз писателей, публикация книг).

«Еду в Миасс на работу редактором заводской многотиражки «Уральский автомобиль» по направлению обкома партии. Жить пока буду в гостинице. Через полтора-два месяца обещали дать квартиру в новом доме» [14, с. 1], через девять дней пишет жене: «живу в гостинице, в двухместном номере, с техником. Обещали дать одноместный, и платить буду как за общежитие, 7 рублей в месяц» [15, с. 1]. Приезжает в Миасс. Встаёт на партийный учёт: «говорил с секретарём парткома о квартире. В декабре обещают твёрдо. Только боюсь без ванны» [16, с. 1].

В письмах встречаются упоминания телеграфа, они выступают как устойчивый маркер эпохи, фиксирующий распространенный способ срочной коммуникации и денежных переводов. Например, Михаил Петрович, находясь в Москве, просит жену выслать немного денег на билет домой «25-30 рублей,

лучше телеграфом» [17, с. 1], «вызвал тебя 9 октября на переговорный, а сам не явился» [18, с. 1], «сообщи телеграммой новый адрес» [19, с. 1].

Встречается ещё одна деталь повседневной жизни советского человека – облигация: «Проверь облигацию обязательно, скоро выйдет срок» [20, с. 1]. Речь идёт про государственный внутренний выигрышный заём второго выпуска. Государство выпускало такие бумаги, чтобы привлечь деньги граждан: люди покупали облигации, а взамен получали не фиксированный процент, а шанс выиграть в тиражах.

В письмах 1962 года пишет Полине Петровне, что «соскучился по жизни деревенской». Но столичная атмосфера захватывает писателя: «Совершенно случайно попал на вечер в Кремль, во Дворец съездов на вечер творческой молодёжи» [19, с. 1], «…в январе будущего года с моим вторым сценарием будет решаться вопрос на одной из украинских студий, на Украину с моим новым сибирским сценарием выезжает представитель Министерства культуры СССР из Москвы. Их заинтересовала тема механизации и автоматизации сельского хозяйства в моем сценарии» [21, с. 1].

Через два года интересной жизни в столице, даже несмотря на то, что живёт всё время в долг, в переписке проскальзывает «спокойной жизни я не искал никогда и искать не буду. От спокойствия человек закисает и покрывается плесенью» [22, с. 2]. Да я там с тоски и скуки удавлюсь на третий день (пишет про Нижний Тагил) [22, с. 2].

Таким образом, письма Михаила Петровича Лаптева и людей из его окружения – это многогранный документ целой эпохи. В них отражена не только частная жизнь, но и большая история (бытовые детали, творческие поиски, дружеская поддержка и осторожные намёки на политическую обстановку).

Список источников

1. Астафьев В. П. Письмо к М. П. Лаптеву [Рукопись]. МБУ «Городской краеведческий музей» Миасского городского округа Челябинской области, Пр. 17, 05.12.1968.

2. Астафьев В. П. Письмо к М. П. Лаптеву [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 27.04.1969.

3. Курбангалеев С. Ф. Письмо к М. П. Лаптеву [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 17.03.1974.

4. Курбангалеев С. Ф. Письмо к М. П. Лаптеву [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 18.06.1975.

5. Лаптев М. П. Письмо к П. П. Лаптевой [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 18.05.1963.

6. Лаптев М. П. Письмо к П. П. Лаптевой [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 14.05.1962.

7. Лаптев, М. П. Письмо к П. П. Лаптевой [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 12.04.1962.

8. Лаптев, М. П. Письмо к П. П. Лаптевой [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 30.05.1963.

9. Лаптев, М. П. Письмо к П. П. Лаптевой [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 20.12.1964.

10. Лаптев, М. П. Письмо к П. П. Лаптевой [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 22.06.1963.

11. Лаптев, М. П. Письмо к П. П. Лаптевой [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 21.08.1964.

12. Лаптев, М. П. Письмо к П. П. Лаптевой [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 24.04.1963.

13. Лаптев, М. П. Письмо к П. П. Лаптевой [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 05.05.1963.

14. Лаптев, М. П. Письмо к П. П. Лаптевой [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 07.09.1964.

15. Лаптев, М. П. Письмо к П. П. Лаптевой [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 16.09.1964.

16. Лаптев, М. П. Письмо к П. П. Лаптевой [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 09.11.1964.

17. Лаптев, М. П. Письмо к П. П. Лаптевой [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 28.06.1963.

18. Лаптев, М. П. Письмо к П. П. Лаптевой [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 13.10.1962.

19. Лаптев, М. П. Письмо к П. П. Лаптевой [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 08.01.1963.

20. Лаптев, М. П. Письмо к П. П. Лаптевой [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 20.09.1962.

21. Лаптев, М. П. Письмо к П. П. Лаптевой [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 29.11.1962.

22. Лаптев, М. П. Письмо к П. П. Лаптевой [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 30.07.1964.

23. Лаптев, М. П. Письмо к П. П. Лаптевой [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 26.09.1964.

24. Самофалов Л. Письмо к М. П. Лаптеву [Рукопись]. МБУ «ГКМ», Пр. 17, 10.10.1964.

ТВОРЧЕСТВО ЯНИСА ГРАНТСА В ДИНАМИКЕ КУЛЬТУРНОГО ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЯ ТРАДИЦИЙ ОБЭРИУ

Маргарита Олеговна Баронова
Издательство Clever, Москва, Россия
maritaf1@mail.ru, ORCID 0000-0002-7415-3515

Аннотация. В статье рассматривается творчество южноуральского писателя Я. И. Грантса в контексте продолжения концептуальных лингвокультурологических традиций ОБЭРИУ в сопоставлении с наследием Д. Хармса. Культурное переосмысление Грантсом характерных особенностей текстов ОБЭРИУ свидетельствует об их актуальной гипертекстуальности. Абсурдизация действительности, многоплановая языковая структура, игровой

принцип построения текстов Грантса способствуют фокусировке на социально-психологической проблематике творчества.

Ключевые слова: Янис Грантс, ОБЭРИУ, гипертекст, абсурдизация действительности, метаязыковая игра, дуальность мировосприятия, традиция.

«Объединение реального искусства» (ОБЭРИУ), ленинградское содружество писателей и поэтов 1920-1930-хх гг., оставившее значимый след в культуре XX века, и сегодня не перестаёт быть метатекстом и гипертекстом, вызывающим переосмысления и аллюзии (постановка Д. Азарова «Пир» 2021 г.) Традиции ОБЭРИУТов, прежде всего игровой принцип, метаязыковая игра, театрализация текста, карнавализация как признание имманентности смеха, весёлой «относительности» предметов, находят инновационное решение в творчестве современного южноуральского поэта и писателя Я. И. Грантса, акцентируя социально-психологические проблемы нашего времени и предлагая яркие способы самовыражения в современной культуре.

Рассказывая о детстве, Я. Грантс вспоминает старенький сборник стихов Даниила Хармса, которого он считает учителем, таким образом, продолжение традиций абсурдизма становится его осознанным кредо. Абсурд проявляется многоуровнево: и в разобщении людей, и в столкновении мира реального с вымышленным. Так, Челябинск изображается писателем как дуалистичное пространство: это и родной город, наполненный мифообразами близких людей («Ненавидим ты и единственен, / город Че») [1], и в то же время чужеродная фантасмагоричная копия, симулякр, в котором герои рассказов чувствуют себя одинокими и никому не нужными.

Одним из характерных примеров продолжения традиций ОБЭРИУтов выступает рассказ Грантса «Зажигалка», в котором трудно отличить реальное от воображаемого: «Некоторые сны были как явь, явь как сон: сон наяву, просыпание души. Душа и есть просыпание души. Я всё время сплю и всё время просыпаюсь» [4, с. 61]. Сон для героя «Зажигалки» является единственной возможностью раскрасить обыденность, где «нет никакого неба и

ощущение, что льёт ниоткуда» [1]. Мотив сна связывает рассказ «Зажигалка» с рассказом Д. Хармса «Судьба жены профессора», которая похоронила урну с пеплом мужа в саду имени Первой пятилетки и идёт по улицам: «Вокруг люди бегают какие-то зелёные да синие, а ей всё спать хочется». Оказавшись в сумасшедшем доме, «совершенно нормальная профессорша… держит... удочку и ловит на полу каких-то невидимых рыбок» [9, с. 105-106]. А герой «Зажигалки» погружается «в бессрочный траур по ушедшим годам» и «мажет глаза гелем от цветного лишая туловища» [2], и это абсурдное действие является для него средством защиты, помогающим не думать об одиночестве.

Для творчества Я. Грантса характерны постмодернистские тенденции: многоуровневая организация текста, использование жанровых кодов как массовой, так и элитарной литературы, опора на хронологически различные пласты культуры и их переосмысление: В рассказе «Счёт» главный герой носит имя Александр Блок и внутренне близок своему тёзке, поэту, времени создания цикла стихов «Снежные маски», но ищет себя в клипах Мадонны и в песнях В. Цоя. В стихотворении «Ветер всхлипывал, словно дитя» органично вплетается строфа Н. Рубцова: «Мы с тобой не играли в любовь...» Асистемность, незавершённость, открытость конструкций, растворение голоса автора в используемых дискурсах обусловили поливалентную поэтику как продолжение традиций ОБЭРИУ. «Бывают люди особо тонкой душевной организации, которым больно от чужой боли и страшно от чужого страха» [5].

Как и для «Объединения реального искусства», для современного писателя значимым способом создания диалога с читателем становятся образы-символы. Так, образ-символ рыбки является основополагающим в рассказе Я. Грантса «Укус». Героиня, прожившая восемь лет в гражданском браке, остаётся одна и решает завести кошку: «Если уж нельзя длинные волосы и чтобы было весело, так хоть кошку-то можно?» [2] Однако котёнок, носящий клички Держава и Фунтик одновременно, не оправдывает ожиданий: гадит по углам, рвёт обивку кресел, кусает героиню так, что ей нужна помощь врача. В этой ситуации на помощь приходит бывший: «Он стоял перед ней, молчал и улыбался, держа на

уровне сердца литровую банку с двумя красными рыбками» [2]. Рыбка как символ судьбы позволяет в трагифарсовой ситуации обрести успокоение, хотя в глазах окружающих оно равносильно сумасшествию. У Хармса безумны и люди, и животные, это данность, которой нет объяснения. Сумасшествие героев Грантса – попытка спастись от одиночества, увидев необычное в обычном: «Человек сходил с ума, если падал снег/ Он всегда сходил с ума, если падал снег... Человек сходил с ума/ а потом – сошёл» [2].

Растерянность и душевный хаос героев подчёркивает деканонизация, ироническая переоценка ценностей. Так, в рассказе «Календарь» младший брат приглашает в гости старшего, чтобы поделиться важной новостью: овчарка на календаре в туалете, которая смотрела вправо, смотрит теперь в упор на него. Герой «за один вечер... лишился главного капитала, накопленного за двадцать лет, – своего прошлого» [2], но проблемой считает то, что собака вновь отворачивается и не смотрит ему в глаза. Создавая свой поэтический мир, автор прибегает к приёму алогизма, привлекая к своей игре читателя: «... никому этот рассказ не покажу. Разве только отправлю в самый-пресамый толстый журнал, чтобы вся страна прочитала».[2] Герои Д. Хармса и Я. Грантса находятся в постоянном движении, но двигаются в разных направлениях: точкой отсчёта становится образ-символ Дома: «Из дома вышел человек … вошел он в тёмный лес… и с той поры исчез...» (Хармс); «Мы шли домой! домой! Домой!.. но мы забыли (как же так!), что дома нет у нас» (Грантс).

Продолжая традиции ОБЭРИУ в динамике, Я. Грантс обращается к символике цвета. Цветопись у современного писателя построена по принципу антитезы: яркие краски («красные рыбки», «синие холмы») соседствуют с серым и чёрным. А зелёная тетрадка, в которую в детстве он записывал первые стихи, называется «Крокодильчиком», что коррелирует с цветописью Д. Хармса, у которого, по мнению Д. Токарева, преобладает зелёный цвет, ассоциированный с романом Г. Майринка «Зелёный лик» [6, с. 36]. У Хармса герой рассказа «Иван Яковлевич Бобов проснулся в самом приятном настроении духа» видит на потолке пятно с зеленоватыми краями, похожее на

«очертание... какого-то города», и надевает зелёные брюки с жёлтыми краями [8, с.10]. У Грантса человек обезличен в серо-чёрном мире: «отец вваливается в комнату пятнистый и чёрный», «огромные американские бетономешалки изрыгают серую ползучую массу» [2].

Произведения Я. Грантса отличаются многоплановой языковой структурой, помогающей раскрыть дуализм героев, существующих в реальном и воображаемом мирах одновременно. Это и синтаксический параллелизм («Сейчас он скажет... Сейчас он запоёт...»), и приём аллюзии в сочетании с просторечной лексикой («Ах, куда же ты, Ванек, ах ку-у-у... А жрать мы будем?»), и приём «потока сознания». По мнению критика Д. Давыдова, «синтаксические ряды для Грантса – не способ автоматизации или деавтоматизации высказывания, а способ проникновения к доязыковым, парамузыкальным, отчасти разговорным основам речи; подобная утопия самим поэтом осмысливается как вполне требующая к себе иронического отношения» [3]. Особую подвижность языка определяет обилие в творчестве Я. Грантса так называемых детских стихотворений для взрослых, что также является важнейшей константой для творчества Д. Хармса. Отсюда лексические повторы и игра со знаками препинания, меняющими семантическое звучание фразы и вносящими новые оттенки («Кто пришил резинку к рукавицам? Кто пришил резинку к рукавицам?! Кто пришил резинку к рукавицам?!!»). В стихотворениях появляются такие средства воздействия на читателя, как звукоподражание («Чару-кару-ку-караллу!Пам-парам! Ту-ру-ру-ру!»), парцелляция («Кто?! Без разрешенья?! Моего?!»), неологизм («слонолёт»). Особое место в детской поэзии Я. Грантса играет приём ономастики: «Курицын, Жмурицын и Караулицын /(С ярким значком на груди)/ Шли по центральной причёсанной улице:// Курицын – справа, Жмурицын – слева / А Караулицын – посереди» [2]. Нарочитые упрощения и детский слог способствуют созданию абсурда и карнавализации действительности, что в свою очередь помогает писателю как бы со смехом говорить о серьёзных

проблемах современного мира. «Пристальный взгляд внутрь себя органично уживается в поэзии Грантса с интересом к Другому» [7].

Анализируя влияние творчества Д. Хармса как одного из самых ярких представителей «Объединения реального искусства» на творчество Я. Грантса, мы приходим к выводам о том, что традиционные для ОБЭРИУ творческие особенности взаимодействия с читателем и осмысления действительности (карнавализация, утверждение дуальности мира и абсурдности бытия, метаязыковые игры, звукопись и цветопись, обилие средств художественной выразительности текста, способы подачи материала «от смешного к серьёзному») находят продолжение в динамике в творчестве современного писателя, не являясь заимствованием или калькированием, но видоизменяясь к современным реалиям и подвергаясь значимому культурному переосмыслению со стороны Я. Грантса, сохраняющего индивидуальность творческой манеры.

Список источников

1. Грантс Я. И. Мужчина репродуктивного возраста: Стихотворения и поэмы. Челябинск : ИД Олега Синицына, 2007. 70 с. URL: https://litkarta.chelreglib.ru/persons/writers/grants-yanis-ilmarovich/.

2. Грантс Я. И. Так себе // ЛИТЕРРАТУРА. 2026. № 241. URL: https://literratura.org/prose/3675-yanis-grants-tak-sebe.html.

3. Давыдов Д. М. Хроника поэтического книгоиздания // Воздух. 2017. № 4. URL: https://www.litkarta.ru/projects/vozdukh/issues/.

4. Друскин Я. С. Дневники : монография / сост., подгот. текста, примеч. Л.С. Друскиной. СПб. : Академический проспект, 1999. 640 с.

5. Сонина Л. Репликация мандельштамоподобия // Урал. 2008. № 3. URL: https://magazines.gorky.media/ural/2008/3/replikacziya-mandelshtamopodobiya.html.

6. Токарев Д. В. Пути достижения: Даниил Хармс и Густав Майринк // Русская литература. 2005. № 4. С. 35–53.

7. Филатоф А. Янис Грантс. Предисловие // Антология современной уральской поэзии. 3 том. 2004-2011 г. Челябинск : Десять тысяч слов. 2011.

URL: https://www.marginaly.ru/html/Antolog_3/avtory/014_grants.html.

8. Хармс Д. И. Записные книжки. Дневник : В 2 кн. Кн. 2. СПб. : Академический проект, 2002. 416 с.

9. Хармс Д. И. Полн. собр. соч.: Т. 2: Проза и сценки. Драматические произведения. СПб. : Академический проект, 1997. 351 с.

ИСТОРИЧЕСКИ ОКРАШЕННАЯ ЛЕКСИКА В ПУБЛИКАЦИЯХ О СТАРИННОМ РУССКОМ КОСТЮМЕ

Элина Валерьевна Булатова
Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия
elina2824@yandex.ru, ORCID 0000-0003-4797-1288

Константин Заурович Ходжава
Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия
kostya_hodzhava@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению специфики использования исторически окрашенной лексики (историзмов и архаизмов) в медиатекстах. Анализ публикаций канала «Музеи Московского Кремля» на платформе «Дзен», посвященных описанию старинного русского костюма, показал, что в них присутствуют оба типа исторически окрашенной лексики с преобладанием историзмов, что объясняется особенностями предмета речи. Определены основные функции исторически окрашенной лексики в рассмотренных текстах: номинативная, кумулятивная функции и функция создания исторического колорита.

Ключевые слова: исторически окрашенная лексика, устаревшие слова, историзмы, архаизмы, старинный русский костюм.

Актуальность темы обусловлена повышенным интересом аудитории к историко-культурному наследию и способам его репрезентации в медиа. В контенте информационных площадок музеев активно используется исторически окрашенная лексика для создания образа ушедших эпох. Изучение типов и функций такой лексики не только позволяет понять механизмы выстраивания исторически достоверного повествования, но и обогащает представления о стилистических ресурсах русского языка. Особенно ярко это проявляется в текстах о старинном русском костюме, где каждое название детали одежды или украшения несёт значительную культурную и историческую нагрузку.

Понятие «исторически окрашенная лексика» в современной лингвистике обычно связывают с пластом устаревших слов – вышедших или выходящих из активного употребления, но сохраняющихся в пассивном словаре [9, с. 39], [2, с. 540]. В научной традиции выделяют две основные группы исторически окрашенной лексики: историзмы и архаизмы.

Историзмы – это слова или устойчивые словосочетания, означающие исчезнувшие реалии («нэпман»). Принадлежат к пассивному словарю и не имеют синонимов в активном словаре [1, с. 204]. Архаизмы – это слова, называющие существующие реалии, однако архаизмы вытеснены из активного употребления синонимичными лексическими единицами («выя») [2, с. 540]. Выделяют разновидности архаизмов:

1. Лексические архаизмы:

а) собственно лексические архаизмы – слова, устаревшие целиком: «одесную»;

б) лексико-словообразовательные архаизмы, отличающиеся от синонимичного слова современного языка только словообразовательным элементом, аффиксом: «рыбарь» – рыбак, «дружество» – дружба;

в) лексико-фонетические архаизмы – слова, отличающиеся от современных вариантов несколькими звуками: «клоб» – клуб, «осьмнадцать» – восемнадцать, «штиль» - стиль.

2. Семантические архаизмы – устаревшее значение существующих в активном словаре слов: «позор» в значении «зрелище», «живот» в значении «жизнь» [2, с. 540; 9, с. 40].

Выделяют следующие основные функции исторически окрашенной лексики в тексте: 1) номинативная функция (точное наименование реалий прошлого); 2) функция создания исторического колорита (устаревшая лексика создаёт ощущение «погружения» в эпоху, помогает читателю мысленно перенестись в описываемое время); 3) функция стилизации условной, сказочной старины **(**реализуется в художественных произведениях); 4) функция создания высокой, торжественной тональности; 5) функция создания стилистического контраста для моделирования комического эффекта; 6) функция речевой характеристики персонажа и др. (см.: [2, с. 540], [4, с. 66–67], [5, с. 147], [6, с. 107–109]; [9, с. 41]).

Историзмы употребляются и как нейтральные слова, и как стилистическое средство [2, с. 540]: в учебной и научной литературе используются в терминологическом значении, в художественной литературе – для создания исторического колорита [1, с. 204]. Архаизмы употребляются с определенными стилистическими целями: в художественной литературе – для воссоздания исторической обстановки и моделирования речевого портрета персонажей, в публицистической и художественной речи – для создания торжественного стиля, стилистического контраста и пр. [2, с. 540].

В ходе анализе мы определим ведущие типы и функции исторически окрашенной лексики в материалах канала «Музеи Московского Кремля» о старинном русском костюме.

Типы исторически окрашенной лексики в публикациях. Для того чтобы понять, как исторически окрашенная лексика «работает» в современных музейных публикациях, необходимо не просто выявить устаревшие слова, но и увидеть логику их отбора. В проанализированных статьях канала «Музеи Московского Кремля» исторически окрашенные единицы встречаются с высокой частотой, при этом авторы сталкиваются с типичной для

популяризаторов истории дилеммой: с одной стороны, необходимо назвать реалию точно (используя историзм), с другой – сохранить текст доступным для массового читателя, который может не знать значения устаревших слов.

Обратимся к публикации «Как одевались царицы» [10].

В статье, описывающей одежду цариц, выявлены:

а) устаревшие слова, имеющие в словарях историческую коннотацию: *опашень* (ист.), *боярыня* (ист.), *червчатый* (устар.), *светлица* (устар.).

б) Слова, не имеющие исторических помет, но содержащие в толковании значений указания на отнесенность предмета или явления к периоду прошлого: *телогрея, летник, локоть, камка, объярь* (см: Локоть. 3. Старинная русская мера длины, равная приблизительно 0,5 м. [7, с. 332]. Камка. Старинная шёлковая узорчатая ткань [7, с. 262]).

3) Слова, не представленные в современных словарях: *вошва* [3].

Большая часть этих слов (за исключением архаизма *червчатый*) не имеет активных синонимов, называет вышедшие или выходящие из употребления предметы и явления, поэтому относится к историзмам.

Проблема понятности, информативности решается авторскими пояснениями в тексте: «*червчатого (красного)*», «*парадные верхние одежды шили из тяжелых и дорогостоящих тканей — золотной и простой камки, атласа, объяри и тафты*».

В публикации «Красивый и одинокий: история бархатного сапожка из Оружейной палаты» [11], посвященной описанию обуви, присутствуют:

а) устаревшие слова, имеющие в словарях историческую коннотацию: *чёботы* (устар. и обл.), *казна* (устар.), *боярыня* (ист.), *червчатый* (устар.), *лал* (устар.).

б) Слова, не имеющие исторических помет, но содержащие в толковании значений указания на отнесенность предмета или явления к периоду прошлого: *яхонт* - старинное название рубина, сапфира и некоторых других драгоценных камней [7, с. 919].

3) Слова, не представленные в современных словарях: *дополнок, отдаточный* [3].

Большая часть этих слов (за исключением историзма *боярыня*) имеет синонимы и относится к архаизмам.

Отдельного упоминания заслуживают лексико-фонетические архаизмы *бархот* (бархат), *каме́нья* (устарелое мн. от «камни»), *отлас* (атлас).

В тексте встречаются пояснения некоторых слов: «*сапожок-чёбот*», «*обувь из красного бархата*» (для архаизма *червчатый*).

В публикации о женских головных уборах «Волосники из собрания Музеев Московского Кремля» [12] представлены:

а) устаревшие слова, имеющие в словарях историческую коннотацию: *червчатый* (устар.).

б) Слова, не имеющие исторических помет, но содержащие в толковании значений указания на отнесенность предмета или явления к периоду прошлого: *подклет* - в старом русском зодчестве: нижний (обычно нежилой) этаж деревянного или каменного дома; нижний этаж храма (подклет). *Изба с подклетью. Подклет церкви* [7, с. 536].

3) Слова, не представленные в современных словарях: *дробницы* [3]; *запона, волосник, окол, ошить, опростоволосить* [8].

Присутствуют архаизмы (*червчатый, каме́нья, ошить*) и историзмы (*дробницы, запона, волосник* и др.).

Автор объясняет ряд понятий («*волосник — это лёгкая сетчатая шапочка, плетеная или вязаная из серебряной или золотной нити*»; «*дробницами, т. е. металлическими запонками*»), тем не менее некоторые устаревшие слова (*окол, запона*) остаются без пояснений, которые помогли бы неспециалистам полнее понять содержание текста.

Таким образом, в анализируемых публикациях присутствуют оба типа устаревшей лексики. Элементы старинного русского костюма чаще всего относятся к исчезнувшим реалиям, их наименования не имеют современных эквивалентов и являются историзмами. Архаизмы встречаются в основном в

описаниях отделки костюма (цвет ткани, драгоценные камни и пр.), в том числе представленных в исторических документах: «*цитата из описи царя Федора Алексеевича 1682 г.: «чёботы по червчатому бархату низаны жемчугом, меж жемчуга каменье, в золотых гнездах по лалу, да по три яхонта лазоревых*» [11].

Функции исторически окрашенной лексики в текстах

Номинативная функция является доминирующей в рассмотренных публикациях. Авторы дают точные наименования предметов старинного костюма. Так, без слов *опашень, волосник* и др. невозможно исторически достоверно рассказать о том, как одевались царицы. «Современной» замены этим словам нет.

Номинативная функция тесно переплетена с функцией создания исторического колорита, которая превращает сухое перечисление деталей гардероба в живое повествование. Именно сочетание этих двух функций делает тексты одновременно познавательными и увлекательными. Уже сам выбор устаревшей лексики мгновенно переносит читателя в XVI–XVII века. Особенно ярко колорит проявляется при перечислении нескольких историзмов в одном предложении: «*Вторые одежды, верхние, – телогрею, шубку, летник, опашень, – надевали на рубаху*» [10]. Такая концентрация устаревших слов работает как «стилистический ключ» к эпохе.

Отдельно стоит упомянуть культурно-историческую (кумулятивную) функцию. Авторы статей не просто называют предметы, но и передают знания о культуре. Например, «*Волосник был важным атрибутом свадебного обряда*» [12]. Так слово становится носителем традиции.

Специфика использования исторически окрашенной лексики в публикациях канала «Музеи Московского Кремля» о старинном русском костюме заключается в высокой плотности историзмов и архаизмов, системном характере употребления и неразрывной связи устаревшей лексики с функциональной задачей аутентичного описания музейных экспонатов. Авторы сознательно избегают современных замещений, так как любые синонимы (например, «шапка» вместо «*волосник*») привели бы к исторической

неточности. Таким образом, исторически окрашенная лексика выступает не как стилистическое украшение, а как необходимый инструмент для популяризации историко-культурного наследия.

Перспективным направлением дальнейших исследований может стать изучение специфики восприятия устаревшей лексики в научно-популярных публикациях.

Список источников

1. Арапова Н. С. Историзмы // Лингвистический энциклопедический словарь. Москва : Советская энциклопедия, 1990. С. 204.
2. Белоусова А. С. Устаревшие слова // Лингвистический энциклопедический словарь. Москва : Советская энциклопедия, 1990. С. 540–541.
3. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. URL: https://gufo.me/dict/dal
4. Емельянова О. Н. Архаизмы // Энциклопедический словарь-справочник. Выразительные средства русского языка и речевые ошибки и недочеты. Москва : Флинта : Наука, 2009. С. 66–68.
5. Емельянова О. Н. Историзмы // Энциклопедический словарь-справочник. Выразительные средства русского языка и речевые ошибки и недочеты. Москва : Флинта : Наука, 2009. С. 146–148.
6. Майданова Л. М. Практикум по современному русскому языку. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2007. 528 с.
7. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. Москва : Азбуковник, 1999. 944 с.
8. Словарь русского языка XVIII века. СПб.: ИЛИ РАН, 2023 – 2026. URL: https://xviii.iling.spb.ru/
9. Современный русский литературный язык / П. А. Лекант, Н. Г. Гольцова, В. П. Жуков и др.; под ред. П. А. Леканта. Москва : Высш. шк., 1988. 416 с.

10. Как одевались царицы // Музеи Московского Кремля. URL: https://dzen.ru/a/aHofzbuBl3KVAAZQ (дата обращения: 27.04.2026).

11. Красивый и одинокий: история бархатного сапожка из Оружейной палаты // Музеи Московского Кремля. URL: https://dzen.ru/a/Y8kMS8WfkRdQtC2d (дата обращения: 28.03.2026).

12. Волосники из собрания Музеев Московского Кремля // Музеи Московского Кремля. URL: https://dzen.ru/a/ZQLoPcoVGClJTKpf (дата обращения: 26.03.2026).

ТРАДИЦИИ АБСУРДА В СТРАШНЫХ ИСТОРИЯХ ВАЛЕРИЯ РОНЬШИНА

Илья Игоревич Валов
Миасский филиал ФГБОУ ВО «ЧелГУ»,
Филиал ФГАОУ ВО «ЮУрГУ (НИУ)» в г. Миассе,
Южно-Уральский федеральный научный центр минералогии и геоэкологии Уральского отделения РАН, Миасс, Россия
vii_1982@mail.ru

Аннотация. В статье анализируются жанровые особенности малой прозы детского писателя Валерия Роньшина. Выявляется поэтика абсурда, черного юмора и интертекстуальности, которая служит двойной адресации текстов – развлекает ребенка через «страшилки» и предлагает взрослому литературную игру.

Ключевые слова: Валерий Роньшин, детская литература, страшный рассказ, литература абсурда, черный юмор, интертекстуальность, аллюзия, Даниил Хармс.

Валерий Михайлович Роньшин (1958 г.р.) – российский детский писатель из Санкт-Петербурга, работающий, в том числе, в жанре страшного рассказа.

Несмотря на то, что его произведения активно издаются, повести и рассказы писателя пока не привлекли к себе внимания исследователей-литературоведов. Известна публикация [3], где авторы заостряют внимание на педагогической составляющей «страшилок» писателя и приходят к выводу о педагогической несостоятельности взрослых героев.

В настоящей работе ставится целью рассмотреть жанровые особенности произведений В.М. Роньшина малой формы. Материалом послужили рассказы, включенные в сборники «Девочка с косой и другие ужасные истории» и «Как Наталья Николаевна съела поэта Пушкина и другие ужасные истории». Объемные цитаты мы считаем необъодимым условием понимания представленной темы.

При этом, как справедливо было замечено в статье [3], рассматривать произведения писателя более правильно как имеющие двойную адресацию, поскольку там, где маленький читатель обнаружит «страшилку», взрослый без труда распознает аллюзии на произведения Артура Конан-Дойля, Владислава Крапивина, А.С. Пушкина и литературы абсурда. Так, например, в рассказе «Новая мама» мы наблюдаем ситуативную цитату из Даниила Хармса:

– Доча, – наконец говорит папа, – откуда ты взялась? Мы же тебя вчера похоронили.

– Как похоронили?! – опешила Маруся.

– Очень просто, – отвечают гости. – В гроб положили, на кладбище снесли и в землю зарыли. Потому что ты умерла.

– Да! Да! – выскочила из-за стола Дарья Петровна. – Умерла, умерла, детка! Так что нечего тута! У нас и справочка с печатью имеется о твоей смерти!..

И машет у Маруси перед носом справочкой с печатью.

– Но папа, – чуть не плачет Маруся, – вот же я, живая! Неужели ты мне не веришь?..

– Уф-ф, – папа пот со лба вытирает. – Ну я-то, положим, дочурка, тебе верю. Но это ж ничего не значит, раз справка с печатью имеется. (В. Роньшин, «Новая мама» [2, с. 18]).

***

Наташа перестала плакать и стала петь.

Пела, пела и вдруг умерла.

Пришел Наташин папа, взял Наташу и отнес ее к управдому.

– Вот, – говорит Наташин папа, – засвидетельствуйте смерть.

Управдом подул на печать и приложил ее к Наташиному лбу.

– Спасибо, – сказал Наташин папа и понес Наташу на кладбище.

<...>

Похоронил папа Наташа на улице, снял шапку, положил ее на том месте, где зарыл Наташу, и пошел домой.

Пришел домой, а Наташа уже дома сидит.

Как так? да очень просто: вылезла из-под земли и домой прибежала. (Д. Хармс, «Отец и дочь» [4]).

И в целом в подавляющем большинстве произведений В. Роньшина, в отличие от классических произведений детского страшного фольклора, в конце герои остаются в живых, а с наказанием персонажа-вредителя возвращаются к жизни все погубленные им. Кризисная ситуация часто преодолевается благодаря находчивости самих героев, помощи кого-то из их окружения (научных работников или людей, связанных с магическими практиками), вмешательства правоохранительных органов, а также использования приема dues ex machina. В данном случае этот прием не выбивается из общей логики произведения, поскольку отсутствие логики в действиях персонажей и общий абсурдизм ситуации характерны для большинства произведений автора. Поэтому взрослому читателю будет интересно обратить внимание не только на «страшное» содержание произведения, но и на его форму. Более того, регулярное использование *deus ex machina* лишает текст классической аристотелевской катарсической разрядки через страх. Вместо очищения

эмоциями читатель получает очищение через обесценивание угрозы. Смерть перестает быть финальной точкой, становясь лишь досадной технической накладкой, которую можно исправить механическим прибором («Оживитель») или административным решением. Это формирует у читателя уверенность: мир изначально лишен фундаментальной серьезности, а потому любая катастрофа обратима.

Там же, где земной путь персонажей обрывается, автор часто ставит целью не просто напугать читателя, а поговорить с ним на философские темы («Дом на краю жизни»), предостеречь от необдуманных поступков («Продавец смерти»), либо отдать дань уважения первоисточнику («Маленькая горбунья». Рассказ стилизован под сказки Г.Х. Андерсена, для которых подобный финал характерен).

В некоторых случаях наличие интертекстуальных связей само по себе способно создать комический эффект:

Пришли они на кладбище. Раскопали могилу. Вытащили гроб. Открыли.

Видит Василий: лежит его любимая в гробу, как живая. А папа-профессор достал из сумки свой «Оживитель» и подсоединил к Синевласке.

ДА КАК ВРУБИТ ТОК!!!

Синевласка так из гроба и выскочила, словно кипятком ошпаренная.

– Как самочувствие? – спрашивает у нее папа-профессор.

– Отличное! – отвечает Синевласка.

– Чудеса-а, – изумляется Вася.

– Никаких чудес здесь нет, – поучительным тоном вещает папа-профессор. – Это обыкновенная наука. А тебе, Василий, надо не баранку крутить, а учиться, учиться и еще раз учиться. («Синевласка, или Бензоколонка у старого кладбища» [2, с. 12]).

Как видим, сначала папа-профессор выступает в роли профессора Виктора Франкенштейна, возвращая мертвого к жизни с помощью электричества, и тут же цитирует В.И. Ленина.

На создание комического эффекта в творчестве автора работает и большое число алогизмов, частые ситуации неадекватного реагирования окружающих на нестандартную ситуацию или девиантное поведение персонажей:

Выскочил Толик из черного дома и припустил во весь дух. Прибегает к следователю Мошкину.

– Дядя Боря! Дядя Боря! – кричит с порога. – Я вашей жене, Эмме Петровне, голову отрубил!

– Ух ты! – отвечает следователь Мошкин. – Выходит, я теперь холостой! («Палач Толик» [2, с. 163]).

***

Тут уж принц не выдержал и решил серьезно поговорить с «Золушкой».

– Золушка, – говорит он, – хочу сообщить вам печальную новость: кто-то убил моего дорогого папочку.

– Не кто-то, – поправила его Злушка, – а я убила. Так что теперь ты король, а я королева!

– Позвольте вам заметить, Золушка, – пеняет принц Злушке, – что вы поступили нехорошо. И вам должно быть стыдно. («Сказка о Злушке» [2, с. 105]).

Как видим, В.М. Роньшин активно вводит в свои рассказы поэтику черного юмора, что проявляется в том числе и в диалогах персонажей, когда чья-то возможная гибель обсуждается без каких-либо этических ограничений, как нечто обыденное:

Единственный зритель, который не аплодировал акробатке Нелли, был ее папа Прохор Петрович.

– Кош-ш-м-а-а-р, – тянул Прохор Петрович, глядя, как его дочурка висит вниз головой под куполом цирка.

А единственная зрительница, которая не аплодировала дрессировщику Львову, была его мама Калерия Ивановна.

– У-у-ж-ж-ж-ас, – тянула Калерия Иванова, глядя, как ее сынуля засовывает свою голову льву в пасть.

– Нет, вы только представьте, Калерия Ивановна, – говорил Прохор Петрович. – Если вдруг в цирк залетит оса и ужалит льва в губу, он же сразу непроизвольно сомкнет от боли челюсти и откусит вашему Левочке голову.

Калерия Ивановна тут же себе это представляла и чуть в обморок не падала от страха.

– А представьте, Прохор Петрович, – в свою очередь говорила Калерия Ивановна, – что эта оса ужалит вашу Неллечку в ногу. Ведь она же сорвется с проволоки и разобьется.

Прохор Петрович тут же себе это представлял и тоже чуть было в обморок не падал от страха. («Оса по имени Подлянка» [2, с. 8]).

Данный фрагмент иллюстрирует смещение фокуса с реальной смертельной опасности на гипотетическую. Родители боятся не реальной возможности падения или нападения хищника, а абстрактного вероятного события, спровоцированного действием насекомого. Тревога за детей порождается не действительностью, а неконтролируемым потоком воображаемых сценариев. Взгляд родителей не замечает реального льва и скользит прямо к гипотетической осе, демонстрируя полное вытеснение непосредственной угрозы невротическими конструкциями.

Но автор способен создавать абсурдные ситуации не только за счет нарушения привычной логики событий, но и с привлечением вполне логичных на первый взгляд объяснений:

– Это Подрыва́йкин лес, – объяснил парень.

– А почему он так называется? – интересуется любознательная Почемучкина.

– А в нем каждое лето грибники с ягодниками на минах подрываются, – ответил парень.

– А почему в лесу мины?

– С войны остались.

– А почему лес не разминируют?

– Черт его знает, – крутил-вертел «баранку» парень. – Наверное, у районного начальства средств на это дело не хватает. («Про Почемучкину» [2, с. 116-117]).

Здесь макабр переплетается с жестким социальным реализмом. Абсурд заключается не в наличии мин спустя десятки лет после окончания Великой Отечественной войны, а в абсолютно реалистичной причине их сохранения – банальном отсутствии поступлений в местный бюджет. Писатель показывает, что самая страшная фантастика меркнет перед повседневностью российской глубинки, где смертоносное эхо войны списывается на хозяйственную нерасторопность. Логическое объяснение делает ситуацию гораздо более безнадежной, чем любое мистическое проклятие, ведь против нехватки бюджетных средств бесполезны любые магические практики.

Вдруг дверь отворяется и появляется старик с седой бородой.

– Здравствуй, Егорка, – говорит. – Я твой батя.

– Какой еще батя? – отвечает Егор. – Мой батя на войне пропал. Без вести.

– Да не пропал я, – морщится старик. – А просто командир меня в разведку послал. Я и пошел.

– И где же ты был столько лет?

– В разведке, где ж еще.

– Ну садись тогда, батяня, за стол, отметим твое возвращение, – предлагает Егор. («Нечистая сила» [2, с. 147]).

В этом эпизоде обыгрывается фольклорный мотив возвращения мертвеца. Но если в классической быличке появление покойника требует проведения защитных ритуалов, то у Валерия Роньшина инфернальное событие нормализуется через армейскую субординацию. Давно отданный приказ командира имеет большую бытийную силу, чем законы природы и времени. Сын принимает версию отца без тени сомнения, потому что логика военного

приказа понятна ему интуитивно и кажется более надежной, чем здравый смысл.

Также нередкой для автора является ситуация языковой игры, когда изменяются смыслы слов в устойчивых выражениях, а метафоры овеществляются.

Когда Вовка Морковкин закончил школу, а потом еще и институт, он стал большим ученым. Аж под два метра ростом. («Как Вовка Морковкин сделал из слона муху» [1, с. 35]).

Буквализация идиомы «большой ученый» переводит социальный успех в физиологическую плоскость. В мире, созданном Роньшиным, карьерный рост измеряется не реальными достижениями, а антропометрическими данными, что возвращает читателя к архаичному, почти феодальному пониманию иерархии, где размер имеет значение. Это тонко высмеивает современную культуру успеха, где внешние атрибуты статуса часто важнее реальных компетенций.

И при этом смотрит-смотрит на папу пристально. Папа даже малость испугался.

– Просто я хочу, доченька, чтобы ты хорошо училась.

– Много хочешь – мало получишь, – отвечает ему Пистимея.

И действительно, в следующем месяце папа получил мало, а еще через месяц ему на работе и вовсе зарплату не выдали. («Пистимея» [2, с. 95-96]).

***

Пришли они в кафе, которое, кстати сказать, располагалось рядом с кладбищем. Буквально – напротив. Кафе так и называлось: «Здесь лучше, чем напротив». («Мальчик по имени Золушка и девочка по имени Туплюя» [2, с. 102]).

Рекламный слоган заведения общепита строится на утверждении преимущества живой трапезы перед вечным покоем. Комический эффект создается за счет столкновения маркетингового оптимизма и неизбежного финала, к которому движется любой посетитель этого кафе. Реклама здесь

становится предельно честной, обещая лучший сервис по сравнению с единственной доступной альтернативой.

А где он познакомился с вашей мамой?

– О-о, это о-очень романтическая история, – говорит Ирка. – Они познакомились на Марсе.

– Да, да, да, – припомнил Бочкарев. – Иван же Степаныч – первый землянин, ступивший на поверхность Марса.

– А моя мама – первая юпитерианка, ступившая на марсианскую почву. Вот на этой почве они и познакомились. («Девочка с планеты № 777» [2, с. 171]).

Таким образом, в произведениях Валерия Роньшина активно используются приемы, характерные для литературы абсурда, что с одной стороны способно увлечь взрослого читателя поиском скрытых связей, а с другой стороны способствует преодолению детьми их страхов путем их высмеивания. Алогизм здесь выступает защитной реакцией психики: превращая смертельную опасность в смешную нелепость, писатель учит читателя не столько бояться монстров под кроватью, сколько находить выход из любой, даже самой кафкианской ситуации через улыбку.

Список источников

1. Роньшин, В. М. Девочка с косой и другие ужасные истории. Москва: АСТ, 2021. 416 с.

2. Роньшин, В. М. Как Наталья Николаевна съела поэта Пушкина и другие ужасные истории. Москва: АСТ, 2020. 252 с.

3. Тубольцева Д. Э., Чернявская Ю. О. Художественное своеобразие «Страшилок» В. Роньшина // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2019. № 6 (203). С. 77–86.

4. Хармс Д. Отец и дочь. URL: https://www.skazka.ru/story/harms/otets-i-doch/ (дата обращения 22.07.2026 г.).

НАТИВНЫЙ ЭТНОБЛОГИНГ В РОССИИ: НОВАЯ ФОРМА ОТРАЖЕНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Владимир Андреевич Головнев
Институт этнологии и антропологии имени
Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Россия
vladimirgolovnev@yandex.ru, ORCID 0000-0001-9179-7761

Аннотация. Статья посвящена феномену нативного этноблогинга, особой форме цифровой самопрезентации, авторы которой – представители коренных народов России, этноблогеры, которые продолжают вести традиционный образ жизни и одновременно транслируют его в глобальное киберпространство. На основе примеров из различных регионов РФ делается попытка сформулировать специфику нативного этноблогинга, а также особенности отражения в нем традиционной культуры.

Ключевые слова: нативный этноблогинг, этноблогер, киберэтнография, киберэтничность, ханты, эвенки, самопрезентация, IT-стойбище.

С 2014 года в России реализуется государственная программа по «устранению цифрового неравенства». Тысячи сотовых вышек с качественным интернет-сигналом появились в самых недоступных уголках страны, в том числе на территориях постоянного проживания коренных народов. Это породило культурную и ментальную трансформацию, частью которой стало явление этноблогинга [4, с. 190].

Среди множества форм этноблогинга особенно значим нативный этноблогинг. Под ним понимается деятельность тех авторов, которые не просто репрезентируют этничность, а продолжают сами жить традиционным хозяйственно-культурным укладом и делают этот уклад предметом своих видео. Это не городские реконструкторы и не профессиональные медиаработники, снимающие «этно» как жанр, а традиционные оленеводы,

охотники, рыболовы и пастухи, для которых смартфон и камера стали частью повседневности.

Цель исследования – попытаться сформулировать развёрнутое определение нативного этноблогинга, выявить его признаки и принципы, а также проанализировать, как элементы традиционной культуры отражаются в деятельности российских нативных этноблогеров. В исследовании присутствует сочетание физического и виртуального наблюдения. Исследовательские экспедиции и развернутые интервью совмещаются с регулярным мониторингом постов, сторис и стримов ключевых информантов.

Определение понятия нативного этноблогинга

Нативный этноблогинг – практика создания и распространения видеоконтента о национальной культуре «от первого лица» самими носителями этой культуры. У данного термина пока нет распространения в широком научном обороте. Словосочетание новое, как и само явление.

Нативный этноблогинг – это форма цифровой этнической самопрезентации, при которой автор (блогер) одновременно является:

1. Представителем этноса и практикующим субъектом традиционного хозяйства;
2. Создателем и модератором контента, транслирующего эту практику через видеохостинги и социальные сети;
3. Посредником между локальной традиционной средой и глобальной аудиторией.

В отличие от «городского» или «реконструкторского» этноблогинга, где традиция может быть воссоздана или стилизована, нативный этноблогинг опирается на жизненную аутентичность.

Среди примеров такого нативного этноблогинга можно отметить каналы на различных ресурсах хантов Владимира Айваседа («Дневник ханта», https://www.youtube.com/channel/UCBQvgau-K_EoSMxlaFxWwUw), Сергея Русскина («Жизнь в лесу», https://www.tiktok.com/@khanty_life/video/7061159488396479746).) в ХМАО –

Югре. Каналы эвенков Альберта Соловьёва («Дневник эвенка», https://www.youtube.com/@dnevnik_tungusa), Анатолия Лээги (https://www.youtube.com/@anatolyleegi), Ивана Илистярова («БОНУ», https://www.youtube.com/@bonu_volkodav), Тимофея Местникова («Беркэ») [5, с. 135]. Абдурахман Кадинаев («Пастух», http://Instagram.com/pastukh [1]) – классический пример кавказского нативного этноблога, где лакский фольклор сплетается с повседневным бытом кулинского чабана. Схожие явления этноблогинга встречаются у ненцев, якутов, эвенов, чувашей и других народностей [6, с. 191].

Пытаясь сформулировать комплексное определение, остановлюсь на таком варианте. Нативный этноблогинг – это форма субъектной сетевой коммуникации, реализуемая аутентичными носителями этнической идентичности, направленная на репрезентацию традиционной культуры, обычаев и языковых практик в формате повседневного, органично интегрированного в цифровую среду контента, свободного от внешней институциональной или маркетинговой регуляции.

Проанализировав несколько наиболее характерных примеров, можно выделить особенности нативного этноблогинга:

1. Перволичность и «селфи-режим». Повествование ведётся от первого лица. Личная харизма и личный пример блогера – это база этнографического повествование.

2. Спонтанность и сторис-режим. В отличие от тщательно смонтированных образовательных и информационных этнографических видеороликов, нативный этноблогинг нередко позволяет себе импульсивную фиксацию. Например, Сергей Русскин выкладывал кадры утиной охоты почти ежечасно в сторис [4, с. 196].

3. «Самовоспроизводство» культуры. Чтобы снимать и показывать культуру своего народа, блогер вынужден заново «переизучать» её. Возникает

[1] Принадлежит компании Meta, признанной экстремистской и запрещенной на территории РФ.

важный момент переосмысления этнического наследия с новых позиций [4, с. 196].

4. Транскультурация. Происходит естественное смешение глобальных интернет-трендов (мемы, челленджи) и локального колорита.

5. Ревитализация языков. Блоги часто ведутся на русском языке для привлечения аудитории. Но нередко блогер использует слова на своем родном диалекте как «модные» вкрапления в речь (билингвальный аспект). Происходит неформальное сохранение и передача языка.

6. Деэкзотизация. Происходит разрушение современных стереотипов. Блогер доказывает, что культура его народа – это не экзотический реликт, а актуальная реальность.

Отражение традиционной культуры и фольклора в нативном этноблогинге

Традиционная этническая культура в нативном этноблогинге не «консервируется», а актуализируется, перекодируется и частично ритуализируется заново. Фольклор здесь можно понимать широко: это не только песни и сказки, но и весь комплекс устного знания, обрядовых практик, хозяйственных нарративов и экологического мировоззрения.

1. Хозяйственные практики как живой фольклор.

Охота, оленеводство и рыболовство в этноблогах выступают не просто экономическими занятиями, а носителями традиционного знания. Каждый кадр погони за волком, проверки капкана или загона оленей содержит элементы устной охотничьей традиции: знание следов, повадок зверя, примет, запретов.

У эвенков Хатыстыра охота на волков и медведей подаётся как вынужденная самооборона оленеводческого хозяйства. Блогер Бону (Иван Илистяров) и Беркэ (Тимофей Местников) регулярно показывают разодранные туши оленей и останки оленят, сопровождая кадры комментариями о необходимости защиты стада [5, с. 138]. Это современная версия традиционного нарратива о противостоянии человека и хищника, известного в эвенкийском фольклоре. Самые популярные ролики эвенкийского блогера

Беркэ фактически представляют собой охотничьи были, близкие к жанру несказочной прозы (Дневник эвена. https://www.youtube.com/@dnevnik_tungusa).

Материальная культура.

Ножи, нарта, буран, национальная одежда, утварь часто демонстрируются в процессе изготовления и использования. Здесь наряду с демонстрацией неизбежно происходит и коммерциализация традиции: зрители становятся покупателями экзотических предметов, и каждый предмет обретает в сети цену в рублях. При этом налицо сохранение национальных ремесленных навыков (Сергей Русскин, https://www.tiktok.com/@khanty_life/video/7061159488396479746).

2. *Ритуалы и праздничная обрядность.*

Полные обрядовые церемонии часто остаются за кадром (негласный запрет), но отдельные элементы активно демонстрируются. Наиболее яркий пример – эвенкийский обряд почитания медведя. Иван Илистяров (Бону) подробно показывает воздушное захоронение (гулик) и обряд прощания с медведем (https://www.youtube.com/@bonu_volkodav).

При этом официальные национальные праздники часто становятся для блогеров точкой притяжения. Так, к Дню оленевода ханты-блогеры готовятся заранее. Выкладывают в сеть видеоролики подготовки (выбор оленей, тренировка аркана), снимают соревнования с воздуха и с земли. Сами блогеры подчас не участвуют в гонках, оставаясь в роли видеонаблюдателей. Это меняет традиционную роль праздника: от участия к репрезентации. Тем не менее праздник сохраняет функцию консолидации и демонстрации этничности (Дневник ханта, https://www.youtube.com/channel/UCBQvgau-K_EoSMxlaFxWwUw).

3. *Экологическое мировоззрение и традиционное знание.*

В блогах периодически звучит тема хрупкости традиционного хозяйства: сокращение оленьего поголовья, набегов хищников, конфликты с нефтяниками,

законодательные ограничения. Блогер выступает не только охотником, но и защитником ландшафта и уклада.

4. Юмор, самоирония и «трушность»

Шутки и демонстрация заведомо «неприглядного» вида (утреннее пробуждение, грязь, усталость) служат снижению пафоса и повышению доверия. Это соответствует фольклорной традиции смеховой культуры, где сакральное и профанное соседствуют (https://www.youtube.com/@bonu_volkodav).

Ориентируясь на особенности киберпространства, нативный этноблогинг не только воспроизводит национальную культуру народа, но и дополняет ее, генерируя новые черты и акценты. Почти каждый этноблогер ориентируется на оценку массовой аудитории, алгоритмы сети и особенности законодательства. Авторы подчас корректируют содержание своих видео в угоду зрительскому восприятию. Так, эвенки намеренно скрывают неприглядные кадры настоящей охоты – во избежание административных проверок. Похожая ситуация и у хантыйских этноблогеров – любые кадры «жестокости» автоматически блокируют алгоритмы соцсетей. Так живая этнореальность неизбежно корректируется, превращаясь в новую реальность со своими ограничениями.

Заключение

Нативный этноблогинг представляет собой одну из наиболее чистых форм киберэтничности [2, с. 100]. Его носители существуют на стыке двух миров: локального традиционного и глобального цифрового. Они доказывают, что традиционная культура и фольклор способны не только выживать, но и развиваться в условиях глобальной медиасреды, Нативный этноблогинг – это пример уникального этноренессанса и в то же время риск симуляции. Он повышает престиж традиционного образа жизни, создаёт новых авторитетов, сохраняет и распространяет этническое знание, но одновременно подчиняется алгоритмам платформ и зависим от непредсказуемой киберсреды. Это значительная часть «новой этнографии» [1, с. 8], где сами представители народов заново переизучают свой этнокультурный потенциал и используют

новейшие средства визуализации, превращая локальное знание в глобальный ресурс.

Список источников

1. Головнёв А. В. Новая этнография Севера // Этнография. 2021. № 1 (11) С. 6–24.

2. Головнёв А. В., Белоруссова С. Ю., Киссер Т. С. Веб-этнография и киберэтничность // Уральский исторический вестник. 2018. № 1 (58). С. 100–108.

3. Головнёв А. В., Белоруссова С. Ю., Киссер Т. С. Виртуальная этничность и киберэтнография. СПб.: МАЭ РАН, 2021.

4. Головнев В. А. Медиатрансформации в этнографии и рождение этноблогинга (на примере хантов реки Тромъеган) // Этнография. 2021. № 4 (14). С. 186–210.

5. Головнев В. А. Эвенкийский этноблогинг: виртуальная самопрезентация и теория социальной драматургии // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 129–146.

6. Ягафова Е. А. Чувашский этноблогинг: практики репрезентации этничности в киберпространстве // Вестник антропологии. 2025. № 2.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ В ЗАГОЛОВКАХ СОВРЕМЕННЫХ МЕДИАТЕКСТОВ

Евгения Владимировна Горина
Уральский федеральный университет им. Б.Н.Ельцина, Екатеринбург, Россия, Gorina9@yandex.ru, ORCID 0000-0001-5927-5023

Василина Сергеевна Халтурина
Уральский федеральный университет им. Б.Н.Ельцина, Екатеринбург, Россия

Аннотация. Одним из эффективных способов привлечения внимания адресата в медиа становится трансформация фразеологизмов. В статье анализируются

основные способы трансформации: замена компонента, усечение, инверсия, буквализация, использование структурной модели фразеологизма. Исследование показывает, что при трансформации форма фразеологизма не разрушается, а становится основой для языковой игры, создания оценки и повышения актуализации темы.

Ключевые слова: фразеологизм, трансформация фразеологизмов, заголовочный комплекс, медиатекст, языковая игра, выразительность.

В современных медиа заголовок выполняет не только информативную, но и выразительную функцию: именно он определяет, обратит ли читатель внимание на материал и захочет ли продолжить чтение. В условиях высокой конкуренции за внимание аудитории авторы медиатекстов активно используют языковые средства, позволяющие сделать заголовок кратким, ярким и запоминающимся. Одним из таких средств становятся фразеологизмы – устойчивые выражения, обладающие высокой степенью узнаваемости и образности. Особый интерес для исследования представляют случаи, когда фразеологизм употребляется не в нормативной форме, а в изменённом виде. Трансформация традиционного выражения позволяет одновременно сохранить эффект узнавания и придать заголовку новый смысловой и/или оценочный оттенок. Анализ подобных преобразований важен для медиалингвистики и стилистики, поскольку позволяет выявить механизмы языковой выразительности в современных медиа.

Материалом исследования послужили заголовочные комплексы современных сетевых медиа, сайтов, опубликованные в период с начала 2020 года по апрель 2026 года. В выборку вошли заголовки, содержащие трансформированные фразеологические единицы, сохраняющие узнаваемость исходной формы. Теоретической базой исследования стали труды Л. М. Майдановой [2], О. В. Шашковой [3], П. А. Лековой [1], Н. Н. Щербаковой и Т. Н. Шевелевой [4]. Цель исследования – показать

основные способы трансформации фразеологизмов в заголовках и определить их функции.

По определению Л. М. Майдановой, фразеологизмы представляют собой устойчивые воспроизводимые единицы, состоящие из двух или нескольких слов [2, с. 100]. Важнейшими признаками фразеологизмов являются устойчивость состава, воспроизводимость, идиоматичность, образность и экспрессивность. Благодаря этим свойствам устойчивые выражения легко узнаются читателем и обладают высоким потенциалом языкового воздействия. В медиатекстах фразеологизмы часто подвергаются различным преобразованиям. Л. М. Майданова отмечает, что публицистические тексты используют устойчивые выражения как в нормативной форме, так и трансформированными [2 с. 102]. П. А. Лекова подчёркивает, что трансформированные фразеологизмы выполняют рекламную и манипулятивную функцию, привлекая внимание читателя и задавая определённую оценку происходящему [1].

Одним из наиболее распространённых способов преобразования становится замена компонента фразеологизма. Так, название рубрики сайта настольных игр «С миру по предзаказу» восходит к пословице «С миру по нитке – голому рубаха» [https://tesera.ru/new/preorders_2026_10/]. В исходной модели сохраняется конструкция «с миру по», однако компонент «нитке» заменяется словом «предзаказу». Благодаря этому традиционный народный образ переносится в современную сферу настольных игр и интернет-предзаказов. Трансформация сохраняет узнаваемость исходного выражения и одновременно адаптирует его к тематике предлагаемого текста.

Похожий приём используется в заголовке текста, опубликованного в «Дзене»: «Не мытьем, так дроном» [https://dzen.ru/a/aUtMqqsdfFWlLghO]. Исходным выражением является фразеологизм «не мытьём, так катаньем», обозначающий достижение цели любыми средствами. Замена компонента «катаньем» на слово «дроном» модернизирует внутреннюю форму выражения и связывает её с технологическим контекстом статьи о чистке светофоров с

помощью беспилотников. При этом сохраняется не только структура, но и базовая семантика исходного оборота.

Ещё одним продуктивным способом является инверсия компонентов, что используется, например, в заголовке одного из выпусков «Мужского и женского» на Первом канале [https://www.1tv.ru/shows/muzhskoezhenskoe/vypuski/iz-knyazi-v-gryazi-muzhskoe-zhenskoe-vypusk-ot-10-06-2020]: «Из князи в грязи», построенном на основе выражения «из грязи в князи». Здесь инверсия меняет направление исходного образа: вместо социального возвышения возникает мотив падения и утраты статуса. При этом узнаваемость фразеологизма сохраняется благодаря сохранению его ритмической и лексической структуры.

В заголовочных комплексах широко используется и усечение фразеологизма. Например, в заголовке «И снова на те же грабли» [https://dzen.ru/a/aYsDH8TsOym4lYz8] опускается глагол «наступать», однако смысл выражения легко восстанавливается читателем. Более того, добавление слов «и снова» усиливает уже содержащуюся во фразеологизме семантику повторяемости ошибки. Подобная компрессия особенно характерна для заголовков, где важны краткость и выразительность.

Особый интерес представляет семантическая трансформация, связанная с буквализацией внутренней формы фразеологизма. Так, в заголовке газеты «Коммерсант» [https://www.kommersant.ru/doc/5888873] «Не в кота корм» одновременно актуализируются и переносное значение выражения «не в коня корм», и буквальное значение слова «корм», поскольку статья посвящена рынку кормов для домашних животных. Возникает эффект языковой игры: читатель одновременно воспринимает и устойчивый оборот, и его буквальный предметный смысл.

Схожий эффект наблюдается в заголовке «Игра не стоит свеч: в Туле расскажут о карточных страстях Толстого» [https://tulapressa.ru/2025/10/igra-ne-stoit-svech-v-tule-rasskazhut-o-kartochnyx-strastyax-tolstogo/]. Формально фразеологизм здесь почти не изменён, однако контекст статьи возвращает слову

«игра» его буквальное значение, связанное с карточными играми. В результате устойчивое выражение начинает восприниматься сразу в двух планах – фразеологическом и предметном.

Отдельного внимания заслуживает заголовок «Не маркетплейс, так налоговая» [https://vk.ru/wall-227032172_63940]. В данном случае трансформируется уже не конкретный фразеологизм, а его структурная модель. Исходной единицей выступает выражение «не мытьём, так катаньем», однако оба компонента заменяются новыми словами. Несмотря на это, читатель легко распознаёт исходную схему «не X, так Y», выражающую неизбежность воздействия через разные способы. Такой пример показывает, что в современном медиадискурсе может функционировать не только сам фразеологизм, но и его конструктивный каркас.

Анализ материала показывает, что во всех рассмотренных случаях трансформация выполняет выразительную функцию. Узнаваемость исходного выражения сохраняется, изменения мотивированы содержанием текста, а контекст поддерживает возникающий стилистический эффект. Трансформация становится способом актуализации устойчивого выражения и его приспособления к новой тематике.

Этот вывод в некоторой степени должен снизить тревожность разговоров о том, что современный читатель плохо знает фразеологизмы, что утрачивается исходный смысл фразеологизмов, размывается языковая норма и чувство стиля у авторов медиатекстов, что в связи с трансформацией традиционных выражений ослабевает их точность и выразительность. Наше исследование показывает, что подобные рассуждения, звучащие в обществе, не совсем точны. Разумеется, часть фразеологизмов устаревает и забывается, однако это естественный процесс развития языка. При этом именно внимание журналистов к трансформации фразеологии доказывает, что устойчивые выражения значимы для культуры, для взаимодействия с адресатом, для взаимопонимания поколений в том числе. Трансформация фразеологизмов позволяет сохранить устойчивые высказывания, актуализировать их смысл, усилить воздействующий

потенциал текста и самих традиционных выражений. Таким образом, трансформация фразеологизмов в заголовочных комплексах представляет собой один из наиболее продуктивных способов языковой выразительности в современных медиа. Устойчивое выражение в медиатексте не утрачивает своей природы, а, напротив, используется как основа для языковой игры, оценки, иронии и привлечения внимания. Наиболее частотными способами преобразования становятся замена компонента, инверсия, усечение и буквализация. При этом ключевым условием успешной трансформации остаётся узнаваемость исходного фразеологизма: именно она позволяет читателю одновременно воспринимать и исходную форму, и новый смысловой эффект.

Список источников

1. Лекова П. А. Трансформация фразеологических единиц как способ языкового манипулирования в СМИ // Известия ДГПУ. Общественные и гуманитарные науки. 2017. № 3. С. 60-66.

2. Майданова Л. М. Практикум по современному русскому литературному языку: для студентов-журналистов. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993. 384 с.

3. Шашкова О. В. Структурная трансформация фразеологизмов в заголовках современных СМИ // Пушкинские чтения. Художественные стратегии классической и новой литературы: жанр, автор, текст Санкт-Петербург, 06–07 июня 2013 года. Материалы XVIII международной научной конференции. Под общей редакцией В.Н. Скворцова. С. 328-333

4. Щербакова Н. Н., Шевелева Т. Н. Фразеологизм в газетном заголовке: трансформация языкового стереотипа // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2020. № 4 (29). С. 90-93.

РОДНОВЕРЧЕСКОЕ СВЯТИЛИЩЕ: ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ПОСТРОЕНИЯ

Дмитрий Вячеславович Громов
Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН,
Москва, Россия
gromovdv@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена закономерностям формирования святилищ современных российских язычников, ориентирующихся на славянскую традицию (родноверов). За основу анализа взята теория иеротопии: комплексного построения сакральных пространств.

Ключевые слова: современное язычество, родноверие, обряд, сакральное пространство, иеротопия.

Обрядовые практики предполагают построение специальных, предназначенных для этого пространств, связанных с отправлением культа, – святилищ в самом широком понимании. Археологические источники показывают существование таких пространств в глубокой древности [8; и др.], в чрезвычайном многообразии они существуют и сейчас, обслуживая религиозные потребности общества [9]. В данной статье мы рассмотрим интересный случай конструирования сакральных пространств в современных обрядовых практиках. Речь идет о родноверах – современных российских язычниках, стремящихся к осмыслению исторических языческих верований славян и продолжению их традиции в современных условиях. Это спонтанно развивающееся, не институализированное религиозное движение, на протяжении последних трех с половиной десятилетий вырабатывающее собственную систему верований и обрядов.

В основе статьи лежат материалы собственных полевых исследований [5]. С августа 2023 по январь 2026 года я посетил 23 святилищных комплекса и отдельных святилища в Москве, Санкт-Петербурге, Московской, Калужской,

Рязанской, Тверской областях. Кроме того, удалось составить довольно полное представление еще о нескольких святилищах и постоянных местах исполнения обрядов в средней полосе России – как существующих ныне, так и прекративших свое существование. На 20-ти из перечисленных святилищ я участвовал в праздничных обрядах, иногда неоднократно, всего здесь довелось посетить 28 календарных обрядов.

Рассматривая приведенный материал, мы видим, что и изученные нами святилища, и ответы информантов-родноверов при всей вариативности указывают на существование определенной иеротопической матрицы, единой для этого направления язычества. Некоторые подходы к построению сакрального пространства святилища основываются на научной литературе; в то же время не прослеживается какого-либо единого источника для формирования единого обряда, что заставляет признать, что этот процесс на протяжении 1990-х – 2020-х годов происходил благодаря стихийному развитию обрядовых практик, через обмен информацией, методом проб и ошибок. Приведем основные черты современного родноверческого построения сакрального пространства.

Монистические воззрения родноверов [3] приводят к созданию пространств, в которых были бы представлены различные проявления божественного во всем его многообразии. Как следствие, и обширные комплексы святилищ, и небольшие сакральные площадки представляют собой презентации различных иерофаний божественного. В целом этот набор иерофаний призван отразить единство мира в его разнообразных проявлениях. Кроме того, такая представленность обеспечивает возможность круглогодичной обрядности в данном сакральном пространстве.

Многоуровневый характер современного родноверческого хронотопа, позволяющий встраивать иеротопию богослужений в концепцию циклического развития мира (дней, месяца, года, жизни и др.), имеет следствием ориентацию святилищ по сторонам света. Соотнесение с идеей цикличности жизни позволяет осмыслять обрядовое пространство внутри святилища как место

ритуальных циклических действий, предполагающих определенную направленность, следующую «космическому» коловращению.

Пространство обряда, как правило, предполагает наличие центрального объекта [4]. Он может изменяться от праздника к празднику (например, разные календарные дни предполагают обращение к разным капям и природным объектам). Кроме того, функции центрального объекта в течение праздника могут переходить от одного объекта в другому. Это могут быть капь божества, почитаемый природный объект, алтарь, священный огонь, священный хлеб и т.д. Как центр может восприниматься и внутреннее пространство обряда, создаваемое хороводом участников. В целом ориентация на сакральный центр предполагает взаимодействие с божественной иерофанией, появляющейся в сакральном пространстве в священное время праздника в ходе обряда.

В родноверческой обрядности предполагается разделение на сакральное пространство святилища и профанное пространство за его пределами. Сакральное пространство создается, помимо прочего, за счет выстраивания границы. Большое внимание уделяется моменту пересечения этой границы через специальные ворота. Проход через ворота сопровождается очистительной обрядностью и представляет собой обряд перехода. Как правило, существует и «дальняя» граница, маркирующая приближение к святилищу.

Формирование сакрального пространства как «пространственной иконы» [6; 7] требует подключение большого количества символических объектов, «образов-парадигм», транслирующих современные языческие ценности. Это относится к природным объектам, которые включены в обрядовое пространство (деревья, камни-валуны, водоемы, птицы и т.д.), а также не включенных, но окружающих святилище. Частями «пространственной иконы», объединяющей родноверческие иерофании, является окружающий мир с его солнцем, ветрами, дождем, звуками леса, запахами трав и многим другим. С точки зрения языческой картины мира окружающим мир одушевлен и насыщен божественным присутствием, что делает такой подход к конструированию

сакрального возможным. В этом причина проведения совместных календарных обрядов исключительно на природе.

Через иеротопический анализ сакрального пространства просматривается структура современного родноверческого обряда как комплексного единства взаимосвязанных элементов, в основе которого находится ряд положений современного языческого мировоззрения; в частности, идея божественного присутствия во время праздника; идея монистического восприятия мира; идея встроенности в цикличность божественного времени; идея обожествления и почитания природы.

1. Идея божественного присутствия, происходящего во время праздничного обряда, проявляется как образ-парадигма через символическое предоставление статуса иерофании объектам, постоянно и/или поочередно представляющим Центр сакрального пространства (капи, огню, алтарю и т.д.). Сакральность Центра подчеркивается, помимо прочего, формированием границы, отгораживающей его от профанного пространства.

2. Идея монистического восприятия мира выражается через подбор богов, представленных на святилище. Как правило, предполагается презентация всего сонма богов, символически охватываются все проявления единого Божества. Также этому способствует конструирование символики «трех миров» происходящее через присвоение троичности центральному объекту, выстраиванию центрального «столпа, соединяющего землю и небо», включением в структуру элементов ландшафта и природных стихий.

3. Идея встроенности в цикличность божественного времени подчеркивается через конструирование космогонической модели коловращения, обеспечивающей воспроизводство жизни. Космогоничность святилища подчеркивается через его ориентацию по сторонам света. Цикличность показана через подбор богов. Наконец, осмысление цикличности поддерживается обрядовым движением участников обряда посолонь.

4. Идея обожествления и почитания природы выражается во введении природных объектов иеротопию святилища и обряда. Этому способствуют

включение святилища в окружающий его ландшафт. Природные материалы используются для изготовления сакральных объектов или же сами природные объекты (огонь, камни-валуны, деревья) используются как ритуальные предметы.

На протяжении тридцати лет существования языческих обрядовых практик наблюдается следующая динамика [см., напр. 1; 2]. Первые обряды, проводившиеся в середине 1990-х годов, как правило, происходили без каких-либо стационарных объектов, на лесных и парковых полянах, у берегов водоемов; использовались природные или исторические объекты (как, например, высокий дуб в московском парке Коломенское или курганы в Царицино). Довольно скоро появилась практика установки деревянных чуров. Появились стационарные святилища. Уже в 2010-е годы возникло понимание того, что для безопасности и свободного обрядового творчества необходима частная территория. Примером такой динамики может служить один из наших информантов, авторитетный язычник, который первое свое сакральное пространство создал в городском лесу, на закрытой от посторонних глаз поляне. Впоследствии он участвовал в создании пятнадцати святилищ святилищ, мест для проведения обрядов (в том числе, по приглашению других городов), многократно выезжал для проведения праздников в другие города; сейчас он владелец собственного святилищного комплекса, продуманного до мелочей.

Список источников

1. Велеслав, волхв. Книга Велесовых Радений. Духовные практики и обряды Русско-Славянского Родноверия (Славянский Обрядник). Москва, 2008. 944 с. С. 71-86.

2. Гаврилов Д. А. (Иггельд). Суждения о капищах наших дней // Родноверие. Вып. 21. 2026. С. 99-104.

3. Громов Д. В. Единобожие и многобожие в современном российском язычестве // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 245-258.

4. Громов Д. В. Иеротопическое пространство родноверческого обряда: центр и границы // Фольклор и антропология города. 2026. № 3. (В печати).

5. Громов Д. В. Проект «Неоязычество в Российской Федерации» // Идентичность, патриотизм и единство народов России. Отчет о выполнении Программы научных исследований, связанных с изучением этнокультурного многообразия российского общества и направленных на укрепление российской идентичности (2023–2025 гг.) / Под ред. В. А. Тишкова; сост. Б. А. Синанов. Москва: ИЭА РАН, 2026. С. 263–270.

6. Иеротопия. Сравнительные исследования сакральных пространств. Сборник статей / Под ред. А. М. Лидова. Москва: Индрик, 2009.

7. Лидов А. М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. Москва: Дизайн. Информация. Картография, 2009.

8. Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян. М.: Ладога-100, 2007.

9. Селезнев А. Г., Селезнева И. А. О «старых» и «новых» сакральных объектах и принципах их классификации // Этнографическое обозрение. 2019. № 6. С. 120–123.

ЭТНОГРАФИЯ ПОИСКОВОЙ СТРОКИ: ВИЗУАЛИЗАЦИЯ ЧТЕНИЯ КАК КУЛЬТУРНОЙ ПРАКТИКИ

Марина Викторовна Загидуллина
Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия
mvzagidullina@yandex.ru, ORCID 0000-0002-4799-1230

Аннотация. Предлагается использовать возможности поисковых систем для составления надежных баз эмпирических данных в области исследований традиций, повседневных практик, закрепившихся паттернов поведения и других антропологических вопросов.

Ключевые слова: этнографические методы, цифровая гуманитаристика, исследовательские возможности поисковых систем, повседневная культура чтения.

Статья ставит своей целью презентацию одного из способов получения надежных данных с помощью обычных поисковых систем. Методы цифровой гуманитаристики активно используются в современных исследовательских практиках, в том числе и в работах по визуальным коммуникациям и визуалистике в антропологии. Так, описывая эмпирическую базу одной из своих статей, Т. В. Савельева указывает, что база была собрана методом сплошной выборки в социальных сетях, мессенджерах и на специализированных сайтах [2, с. 102].

«Сегодня визуальная культура – это дисциплина, предмет изучения которой можно сформулировать следующим образом: как осмыслить изменения в мире, который слишком велик, чтобы его увидеть, но который жизненно необходимо себе представить», – отмечает Н. Мирзоев, приводя статистику изображений, ежеминутно загружаемых в сеть [1, с. 18–19]. В определенном смысле, количество всегда переходит в качество – под воздействием алгоритмов множество изображений превращается в маркированный и ранжированный датасет, что и нужно исследователю – специалисту по визуальной антропологии. В отличие от трудов п визуальной семиотике мы хотели бы обратиться к алгоритмам поисковиков для получения качественных и сопоставимых баз данных по культурной антропологии.

В данной статье в центре внимания в качестве примера таких баз взят инструмент Google.Image («Картинки») и применен принцип сбора данных для сопоставительного анализа конкретной традиции – культуры чтения художественных произведений. Далее будет описана методика работы.

Для получения сопоставимых датасетов использовался инструмент поиска (собственно поисковая строка, куда вводился запрос), а также переводчик Google на другие встроенные языки (сейчас система показывает

поддержку 50 языков; не путать с Google.Translator, где перевод можно вести с 240 языков, см. подробнее: https://support.google.com/adsense/answer/9727?hl=ru). При введении запроса в поисковую страну выбиралась опция «Картинки», в результате формировалась выдача, которая использовалась в нашем случае по 12 первым изображениям. Понятно, что для более полной картины можно использовать большую глубину выдачи этого инструмента.

Сама работа алгоритмов Google.Image неоднократно попадала в поле внимания исследователей, преимущественно критикующих ее за скрытые bias'ы (предвзятость). Например, С. Макуейт отметила, что в выдаче инструмента по запросу CEO пользователь увидит только изображения белых мужчин (McQuate Sarah. Google's 'CEO' image search gender bias hasn't really been fixed // UW News. 2022. Febr. 16. URL: https://www.washington.edu/news/2022/02/16/googles-ceo-image-search-gender-bias-hasnt-really-been-fixed/). С. Даш приводит еще большее количество примеров таких bias'ов и рекомендует бороться с ними с помощью уточнений в поисковом запросе [3]. Можно встретить исследования, прямо посвященные визуализации национальных культур (см., например, [4]).

Но для этнографического подхода особенно полезна и репрезентативна именно «сырая» выдача по самой простой формулировке запроса. В таком случае алгоритм «не обременен» дополнительными фильтрами, а выдача показывает совокупную «картинку», которую получит любой пользователь, отправивший в систему такой же запрос.

Так как досуговое чтение художественной литературы все более тяготеет к сложной комбинации телесной, эмоциональной и когнитивной практики, то запрос «чтение книг» может дать полезное представление о современном состоянии этой практики. Гипотетически, исследователь получает некий срез визуализации практики по самым рейтинговым изображениям (в логике алгоритма), анализ и маркирование которых может стать основой опросов и анкет, а также этнографических методов. При этом особый интерес

представляет сравнение выдач на разных языках – именно в сравнении конкретная культурная практика репрезентирует свои национальные особенности.

Как строится работа таким методом? Открывающий исследование запрос и первая выдача подлежат первичной разметке (параметризации), особенности которой невозможно запланировать заранее – они должны быть обнаружены во время исследования этой выдачи. Первый запрос делается на языке исследуемой культуры. Затем запросы на других языках обрабатываются в рамках готовой параметризации с добавлением новых кодов, не обнаруженных в первой выдаче. После сопоставления всех запланированных выдач и их разметки исследователь переходит к вторичной разметке, проверяя свои первичные наблюдения и корректируя их. Все действия исследователя протоколируются с целью избежать субъективности и открыть возможность верифицирования результатов. Представим метод в виде ряда исследовательских шагов.

Шаг 1. В Google.Image отправлен запрос «чтение книг». Учитываются верхние ряды выдачи, ограниченные скриншотом экрана. Полученные результаты параметризуются – все изображения (35) нумеруются слева направо; в таблице разметки каждый маркер присваивается определенному столбцу по мере их обнаружения. При этом сами маркеры сначала «хаотично» фиксируются при последовательном рассматривании скриншота (см. рис. 1). Так, первое изображение фиксирует такие предметы (не считая книги и читателя), как кресло, чашка кофе. Оба предмета могут быть объединены понятиями «уют», «расслабленный отдых». Второе изображение содержит очки и маркер возраста (мужчина в возрасте как читатель – седина, борода). На третьем изображение – много книг и маркер возраста (ребенок-читатель). Далее – много людей за столом читают книги (маркер – «коллективность»), на столе чашка кофе – то есть это не библиотечная ситуация. В аналитической таблице в результате получаем перечень маркеров, подготовленных к обобщениям.

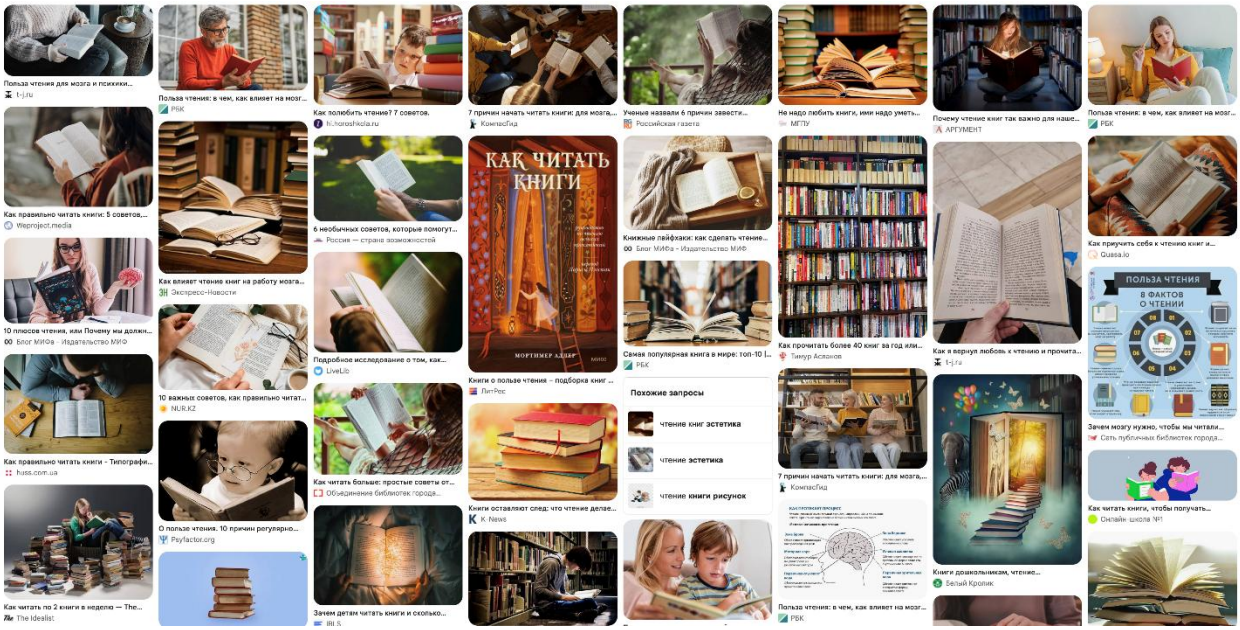


Рис. 1. Выдача по запросу «чтение книг»

Конкретно по рис. 1 перечень маркеров такой: книга, читатель, кофе, кресло, возраст, город, гамак, фонарик, кровать, деловое чтение, пленэр, стопки книг, библиотека, мозг, офис, плед, учиться читать, магия книги. Это последовательное фиксирование предметов, появляющихся на каждом новом изображении.

Шаг 2. Обобщение маркеров. Нетрудно обнаружить в перечне маркеров ключевую оппозицию – чтение как досуг и чтение как задача (работа, учеба). Досуговое чтение сопровождается темой одинокого уюта и домашней расслабленной обстановки. Чтение как задача представлено в офисной и деловой атмосфере. В таблице предметного ряда добавляем заключительные столбцы «уют» и «труд»; в целом таблица после заполнения дает наглядное представление о «разбросанности» визуального ряда (см. рис. 2).



№	книга	читатель	кофе\чай	кресло	очки	возраст	гамак	фонарик	закладка	кровать	деловое чте	стопки книг	библиотека	мозг	плед	учиться чит	магия книги	пленэр	город	уют	труд
1	1	1	1	1																1	
2	1	1			1	1													1		1
3	1	1				1					1	1	1								1
4	1	1	1																	1	
5	1	1					1											1		1	
6												1									1
7								1	1				1							1	
8										1	1										1
9	1	1																		1	
10					1							1	1								1
11	1	1																1		1	
12	1	1															1			1	
13	1		1												1					1	
14													1								1
15	1	1																			1
16	1	1								1										1	
17	1	1			1						1			1							1
18	1	1	1		1				1						1					1	
19	1	1																1		1	
20	1											1	1								1
21												1									1
22	1	1										1									1
23	1	1			1	1															1
24	1	1					1								1			1		1	
25	1	1										1									1
26	1	1											1							1	
27																	1			1	
28	1	1																		1	
29	1	1				1						1									1
30												1									1
31																	1			1	
32	1	1				1							1								1
33	1	1														1					1
34														1							1
35												1									1
	24	22	4	1	5	5	2	1	2	2	3	10	7	2	3	1	3	4	1	16	19

Рис. 2. Таблица маркеров первого скриншота

Для удобства можно сразу провести количественную обработку полученных данных. Так, мы видим, что (помимо «книга» и «читатель») заметно превалирует изображение стопок книг (от стопки в 5–6 книг до настоящих гор из книг). В оппозиции «уют» – «труд» деловое чтение превалирует.

Шаг 3. Первичная интерпретация данных. Русскоязычный запрос показывает, что «чтение книг» как культурная практика распадается на два типа – это чтение для работы или учебы и чтение «для себя». При этом чтение как досуговая практика визуализируется преимущественно как расслабленный отдых, сопровождаемый удобной позой, домашней одеждой, пребыванием на природе, чашкой чая или кофе. Дополнительно следует проинтерпретировать некоторые маркеры – например, «возраст» – за исключением одного случая подчеркивается значимость чтения для детей и подростков.

Повторение шагов 1–3 для других выдач. В рамках статьи приведем один такой аналитический круг – для китайского языка (рис. 3, 4).

Шаг 1. 39 изображений. Предметно-изобразительный ряд: книга, читатель, улыбка, ребенок, кресло, стопка книг, ранец, подоконник, библиотека, плед, кофе, пленэр, очки, балкон.

Шаг 2. Выбрана оппозиция «уют» – «труд», однако дальнейшая интерпретация ведет к выводу, что важнее фиксировать оппозицию «дети» –

«взрослые», поскольку очевидно большое число визуализаций «детского» чтения.

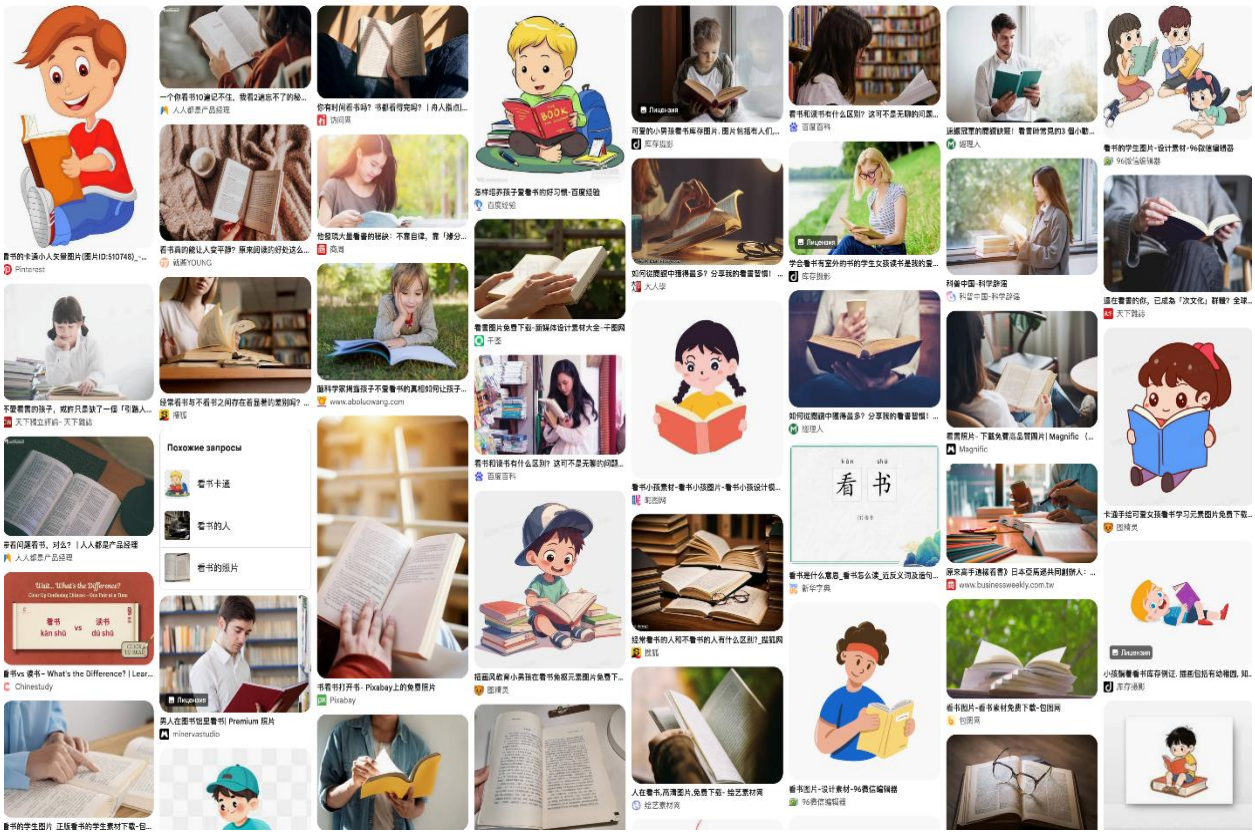


Рис. 3. Выдача по запросу 看书

	книга	читатель	улыбка	ребенок	кресло	стопка книг	ранец	подоконник	библиотека	плед	кофе	пленэр	очки	балкон	уют	труд
1	1	1	1	1												1
2	1	1			1										1	
3	1	1													1	
4	1	1		1		1	1									1
5	1	1		1				1							1	
6	1	1							1							
7	1	1	1					1							1	
8	1	1		1												1
9	1	1								1	1				1	
10	1	1	1	1								1			1	
11	1	1										1			1	
12	1	1											1			1
13	1	1	1									1	1		1	
14	1	1				1										1
15	1	1			1										1	
16	1	1	1	1		1										1
17	1	1							1							1
18	1	1	1	1								1			1	
19	1	1				1										1
20	1	1		1												1
21	1	1									1				1	
22	1	1			1										1	
23	1	1		1												1
24	1	1							1							1
25	1															1
26	1	1												1	1	
27	1	1		1		1										1
28						1							1			1
29	1	1				1										1
30	1	1	1	1											1	
31	1	1				1										1
32	1	1		1												1
33	1	1														1
34	1	1														1
35	1	1										1			1	
36	1	1		1												1
37						1						1				1
38	1												1			1
39	1	1		1												1
	37	35	7	14	3	9	1	2	3	1	2	5	4	1	15	23

Рис. 4. Таблица маркеров второй выдачи

Шаг 3. Фактически перед нами репрезентация «чтения книг» как детской практики обучения чтению. В русскоязычной выдаче предметный ряд был богаче, а также присутствовали маркеры, которые для китайскоязычного запроса оказались неактуальны. В то же время сравнение двух выдач позволяет углубить представление о досуговой практике «чтения книг» в первой выдаче: здесь меньше внимания уделяется детскому чтению, а внимание сфокусировано на формах чтения как «одинокого досуга» (например, в гамаке на природе). Также обращает на себя внимание попадание в «верхнюю» выдачу изображений «магии книги» – несомненно, рассчитанных на детское воображение, но отсутствующих в более ориентированной на детство выдаче на китайском языке. Характерная черта второй выдачи – улыбка на лице читателей (и детей, и взрослых), чего не было в русском визуальном ряде. Полученные данные могут быть проанализированы разными способами, но главное – такой подход открывает перспективу «опредмечивания» абстрактных понятий и феноменов, что, в свою очередь, создает условия точных интерпретаций и фиксирования важных сдвигов в культуре.

Список источников

1. Мирзоев Н. Как смотреть на мир. Москва : Ад Маргинем Пресс, Музей современного искусства «Гараж», 2019. 344 с.

2. Савельева Т. В. Визуальное и вербальное в новогодних поздравительных электронных открытках // Динамика медиасистем. 2026. Т. 6, № 1. С. 101–105. DOI 10.47475/2949-3390-2026-6-1-101-105.

3. Dash S. Fairness in image search: A study of occupational stereotyping in image retrieval and its debiasing // arXiv. 2023. URL: https://doi.org/10.48550/arXiv.2305.03881.

4. Varghese J., Rani P. Digital Orientalism in Machine Vision: A Cross-Platform Analysis of AI-Generated Representations of Indian Culture // Russian Sociological Review. 2024. Vol. 23, No. 4. P. 113–139. DOI 10.17323/1728-192x-2024-4-113-139.

АУТЕНТИЧНОСТЬ КАК КАТЕГОРИЯ РЫНКА: ТРАНСФОРМАЦИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ КОРЕННЫХ НАРОДОВ КАМЧАТКИ В АСПЕКТЕ ЭТНОТУРИЗМА

Золотарева Виктория Никитична
Миасский филиал ЧелГУ
vichka.chuksina@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена трансформации аутентичности в рыночный продукт на материале культур коряков и ительменов Камчатки. На основе анализа интернет-материалов об этнодеревенях, национальных фестивалей и сувениров, встреч в представителями малых народов Камчатки рассматриваются механизмы деконтекстуализации обрядов и их медиатизации. Сравниваются декларативная и иммерсивная модели трансляции, проводится сопоставление с материалами Южного Урала.

Ключевые слова: аутентичность, этнотуризм, коряки, ительмены, Южный Урал, инсценированная аутентичность, фольклоризм, медиатизация.

В современном этнотуризме аутентичность перестает быть категорией культурного наследия и превращается в категорию рынка. Традиция адаптируется под хронометраж мероприятия, упрощается до сувенира и переупаковывается в нарратив, понятный внешнему потребителю. Как отмечает Д. МакКаннелл, в индустрии туризма «подлинность» часто оказывается инсценированной: зритель наблюдает не сакральное действо, а его репрезентацию [10, с. 589–603].

Теоретическое осмысление аутентичности как рыночной категории требует обращения к философской традиции, в рамках которой выделяются три основных подхода. В обыденном словоупотреблении аутентичность

понимается как соответствие оригиналу. Как отмечает Ч. Гиньон, «сказать, что нечто является аутентичным, равносильно словами, что это нечто претендует или считается, по общему мнению, изначальным или авторским» [3, с. 67]. Этнодеревни и фестивальные реконструкции утрачивают значение «оригинала» в этом смысле, поскольку традиция, прерванная урбанизацией и советской модернизацией, сохраняется в виде фрагментарных воспоминаний стариков и записей этнографов XVIII–XX веков: от С. П. Крашенинникова до В. И. Иохельсона. Экзистенциалистская традиция, восходящая к М. Хайдеггеру, понимает аутентичность как способ быть, а не как соответствие эталону. «Аутентичность – это вопрос стиля, а не содержания, вопрос того, как человек живет, а не того, что он делает» [3, с. 71]. В этом ракурсе аутентичность этнодеревни связана с интенсивностью и искренностью презентации обряда. Третий подход - этика добродетели, которая рассматривает аутентичность как добродетель, включающую честность, мужество и самопознание [3, с. 72].

Материалом для исследования послужили полевые интервью с представителями корякского этноса (информанты Косыгин Кирилл Андреевич, пос. Палана, Камчатский край – береговой коряк-нымылан, и Аймык Лилия Александровна, г. Петропавловск- Камчатский, с. Ачайваям, Камчатский край – метиска чукча-коряк-чавчувен), наблюдение за деятельностью этнодеревень, фестивальных площадок и анализ сувенирного рынка Петропавловска-Камчатского. Для реконструкции сакрального контекста традиционных предметов привлекаются этнографические описания В. И. Иохельсона, С. П. Крашенинникова и других исследователей.

Материальным выражением рыночной адаптации этнической культуры становится сувенирная продукция. Как отмечает О. В. Крутеева, сувенир – это вещь-напоминание, аккумулирующая воспоминания и эмоции [7, с. 154]. На камчатском рынке доминируют тиражируемые изделия: очелья, кулончики с мехом, ловцы снов, мини-бубны, серьги из бусин. Эти предметы – стилизованные реплики традиционных предметов, лишенные сакральной

функции. В. И. Иохельсон описывает охранителей коряков, т.е. объекты, которые должны заботиться о благополучии человека [5, с. 256]. Священная огнивная доска (гычгый) являлась «божеством домашнего огня», бубен (яяй) – охранителем жилища. Иохельсон подчеркивает, что ценность оберега прямо пропорциональна его загрязненности от жертвенного жира, что свидетельствует о ритуалах «кормления» [5, с. 257]. В современной сувенирной продукции эти предметы утратили сакральное наполнение, воспроизводя лишь внешние признаки. Как отмечает О. В. Крутеева, аутентичность является социальным конструктом [7, с. 158]. В рыночном контексте такие предметы выполняют функцию маркера территориальной идентичности.

Аналогичные процессы наблюдаются на Южном Урале. Каслинское чугунное литье, возникшее в XVIII веке как утилитарное производство (кухонная утварь, подсвечники), сегодня превратилось в декоративную скульптурную миниатюру и сувенирную продукцию. Златоустовская гравюра на стали, изначально применявшаяся для украшения клинков и оружия, теперь тиражируется на подстаканниках, настенных панно, ножах и подарочных наборах. Кыштымская глиняная свистулька, традиционная детская игрушка и обрядовый предмет, утратила ритуальное значение и стала туристическим брендом. Валенки-шептуны из Нязепетровска, бывшие оберегами для дома, также превратились в сувенирную продукцию. Таким образом, на Южном Урале, как и на Камчатке, утилитарные и сакральные предметы традиционной культуры утрачивают исходные функции и превращаются в тиражируемые рыночные продукты.

Трансформация материальной культуры дополняется медиатизацией календарных праздников. Традиционные обряды, связанные с хозяйственным циклом – «День первой рыбы» у ительменов, осенний праздник «Хололо» у коряков («Алхалалалай» у ительменов), будучи включенными в событийный туризм, подвергаются фольклоризации. Первые описания ительменского праздника «Алхалалалай» содержатся в трудах С. П. Крашенинникова. Исследования Е. А. Батьяновой и О. А. Мурашко показывают, что современная

форма этого праздника опирается на адаптацию под сценические условия [1, с. 20–35]. Е. В. Брижан отмечает, что реконструкция служит способом возрождения культурной памяти, а изменения в праздновании являются закономерным следствием его включения в современный социокультурный контекст [2, с. 33–34]. В результате праздники утрачивают привязку к хозяйственному циклу; их сакральная длительность сокращается в пользу зрелищности и хронометража, что превращает обряд в коммерческий продукт.

Кирилл Косыгин относится к береговым корякам (нымыланам). Он отмечает, что у коряков существовало деление на кочевых (чавчувенов-оленеводов) и береговых (нымыланов-охотников на морского зверя), и праздники у этих групп различались. Первые письменные упоминания об осеннем празднике «Хололо» содержатся в трудах Г. Стеллера и С. П. Крашенинникова; подробное описание обрядов дается в работах В. И. Иохельсона. На основе этих этнографических источников, а также устных воспоминаний старейшин, в настоящее время осуществляется реконструкция праздника. Восстановлением последовательности обрядов занимались А. Т. Уркачан и В. Н. Малюкович. Праздник проводится в традиционные сроки, однако его включение в событийный туризм приводит к тому, что длительность и хронометраж мероприятия подчиняются сценарию, а не ритуальной логике, и обрядовая точность уступает место зрелищности. Праздник «Алхалалалай» был восстановлен в 1988 году в селе Ковран. Оба праздника включены в национальный календарь событий для туристов, что отражает их статус как значимых культурных событий региона, привлекающих внимание внешней аудитории.

На Южном Урале аналогичные процессы фестивализации традиции проявляются в событийных проектах – фольклорно-этнографических фестивалях «Этнофест», «Аркаим. Связь времен. Связь народов», Бажовский, Бушуевский, «Тамыр Фест», «ЗАМАН». Эти мероприятия, как и камчатские праздники, превращают локальные традиции в коммерческий продукт с

фиксированной датой и зрелищной программой, где акцент смещается с ритуальной точности на шоу-составляющую.

Фестивализация обрядов приводит к их медиатизации. Полевые наблюдения фиксируют появление установки «не сделал фото – не было праздника»: сакральное действие утрачивает самодостаточность и превращается в визуальный контент для социальных сетей; фотография становится главным сувениром события. Этнодеревни в этом контексте выступают тем, что Д. МакКаннелл называл «передней сценой» – пространством, где туристу демонстрируют подготовленное прошлое. Как отмечает Д. А. Столбов, турист никогда не достигает «подлинной задней кулисы» жизни местного сообщества, ему предлагают "сценическую аутентичность"» [8, с. 60].

На Камчатке функционирует несколько этнодеревень, каждая из которых представляет собой коммерческий проект, предлагающий туристам стандартизированный набор услуг. «Кайныран» (с корякского – «медвежий дом») предлагает ярангу, танцы, фото, упряжки, угощение. «Пимчах» (с ительменского – «огонь») создан родовой общиной в 1998 году на месте древнего стойбища, включает воссозданные жилища и шаманские обряды. «Мэнэдек» (эвенкское – «стойбище») предлагает мастер-классы. «Танынаут» (с диалекта – «чуткое сердце») выстраивает иммерсивную программу с очищением дымом, угощением и гаданием. Общим для всех этих объектов является превращение культуры в услугу: традиционные практики сжимаются до двух-трех часов, сакральные элементы заменяются зрелищными, а посетитель остается в позиции внешнего наблюдателя, а не участника реальной жизни сообщества. Как отмечает Н. А. Карелина, этнотуризм сопряжен с рисками коммерциализации, при которых «аутентичность» подменяется симуляцией; в качестве решения предлагается сертификация этноуслуг, которая могла бы подтверждать степень вовлеченности носителей культуры в туристические проекты [6, с. 130–132].

Центральным звеном остается носитель культуры. Полевой материал дает возможность сравнить две стратегии. Первый тип трансляции представляет информант Кирилл (береговой коряк-нымылан). Он провел лекцию в вербальном формате, без демонстрации предметов или практик, систематизируя космологию и перечисляя запреты (избегание койла, пищевые табу, правила поведения по отношению к медведю и духам). Такая декларативная стратегия не создает эмоционального вовлечения и не монетизируется.

Второй случай представляет Аймык Лидия Александровна, (чукча-коряк-чавчувен). Она считает, что этнодеревни подают «лакированную идентичность», поэтому проводит погружение в культуру в своей яранге, построенной недалеко от города. Она выстроила презентацию как иммерсивный перформанс, ориентированный на сенсорное восприятие: демонстрирует ярангу, выделку шкуры и бубен, объясняет практику жертвоприношения оберегам, рассказывает о пищевых традициях, мухоморах как обезболивающем для старших, и детских играх, а также угощает гостей-экскурсантов традиционными блюдами. Кроме того, она сознательно говорит на корякском с детьми без перевода, чтобы они «сами додумывались». Эта стратегия монетизации национальной идентичности, поскольку предлагает переживание, за которое рынок готов платить.

Выявленные в полевом материале стратегии находят параллели в деятельности известных хранителей корякской культуры. Хранительница традиций Лидия Иннокентьевна Чечулина (род. 1957), уроженка села Анапка Карагинского района, руководитель ансамблей «Лаутэн» и «Уйкав», «душа стойбища "Кайныран"» [9], представляет собой пример иммерсивной трансляции: она передает культуру через живое исполнение песен, танцев, рассказов и демонстрацию ремесел. В свою очередь, творчество корякского художника и писателя Кирилла Васильевича Килпалина (1930–1991), уроженца села Хаилино, отражает мифологические образы и сюжеты в изобразительном искусстве и прозе [4], что соотносится с декларативной стратегией фиксации

культурного кода. Оба типа – иммерсивный и декларативный, сосуществуют в современной культуре, но рыночным спросом пользуется прежде всего первый. Сравнение двух кейсов выявляет противоречие между глубиной знания и рыночной востребованностью. Женская модель предлагает сенсорное переживание, мужская - когнитивное усилие. Рынок отбирает ту традицию, которая может быть упакована в короткое шоу.

Аналогичные процессы наблюдаются на Южном Урале: фолк-ансамбль «Дубрава Next», проект «Ягода», ансамбль «Байрам», коллектив «Чишмелек» (нагайбаки). Особенно показателен пример башкирской группы AY YOLA, превратившей эпос «Урал-батыр» в этно-поп-хит. Все эти коллективы переводят культурный код на язык, понятный современному слушателю.

Параллельно с адаптацией для внешнего рынка внутри сообщества предпринимаются усилия по сохранению культурного кода. Лидия Александровна, например, передает язык через общение с детьми без перевода. Институциональным примером таких усилий служит разработка национальной раскладки клавиатуры для корякского языка. На Южном Урале аналогичную функцию выполняют мультфильм «Нагайбакская сказка», озвученный на родном языке, и этнопроект «Уральский взгляд: матур кием», фиксирующие и транслирующие этническую культуру в цифровом формате.

Анализ сувенирного рынка показывает, что традиционные предметы уступают место тиражируемым изделиям, утратившим ритуалы «кормления». Это подтверждает тезис О. В. Крутеевой о социальной природе аутентичности [7, с. 158]. Аналогичная логика прослеживается в фестивализации обрядов: организация праздников в формате публичных мероприятий приводит к их адаптации под сценические условия и хронометраж. Сравнение двух стратегий трансляции культуры (декларативной у информанта Кирилла Косыгина и иммерсивной у Лидии Александровны Аймак) показывает, что рыночным спросом пользуется та, которая предлагает сенсорное переживание, а не когнитивное усилие. Наряду с адаптацией для внешнего рынка внутри

сообщества наблюдаются процессы цифровой ревитализации, направленные на сохранение культурного кода для внутреннего пользования.

Проведенное исследование показывает, что в условиях этнотуризма аутентичность перестает быть музейной реликвией и превращается в рыночную категорию, где ключевым фактором становится способность перевести этнический код на язык массового потребителя. Успех такой адаптации достигается за счет готовности жертвовать глубиной ради доступности. Этот механизм работает как на Камчатке, так и на Южном Урале, что позволяет говорить об общей тенденции. Однако сохранение аутентичности в современных условиях требует активного вовлечения самих народов в управление туристическими проектами [6, с. 131–132].

Список источников

1. Батьянова Е. А., Мурашко О. А. Наставничество как практика воспроизведения этнокультурных традиций на примере ительменского праздника «Алхалалалай» // Этнографическое обозрение. 2019. № 2. С. 20–35.

2. Брижан Е. В. Алхалалалай как форма культурной памяти ительменов // Культура и искусство. 2024. № 2. С. 32–39.

3. Гиньон Ч. Аутентичность / пер. Р. Л. Кочнева // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2018. № 1. С. 66–74.

4. Голованева Т. А. «Кирилл Килпалин». Воспоминание Е. И. Дедык о корякском художнике (на корякском языке) // Тексты на языках коренных народов Камчатки. Новосибирск, 2021.

5. Иохельсон В. И. Духовная жизнь коряков: охранители и обереги // Материалы XXXVIII Крашенинниковских чтений. Петропавловск-Камчатский, 1997. С. 256–260.

6. Карелина Н. А. Возрождение традиционной культуры коренных малочисленных народов России через этнотуризм // Вестник Московского университета. Сер. 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2025. Т. 28, № 4. С. 130–141.

7. Крутеева О. В. Уральский сувенир: проблема аутентичности // Вестник культуры и искусств. 2019. № 1 (57). С. 154–159.

8. Столбов Д. А. Культурно-событийный туризм и локальная идентичность: диалектика взаимовлияния и взаиморазвития // Культурный код. 2026. № 1. С. 55–66.

9. Родина, которой нет на карте, но в душе она всегда жива... // KamchatkaMedia. 2022. URL: https://kamchatkamedia.ru/news/1404605/ (дата обращения: 30.08.2026).

10. MacCannell D. Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings // American Journal of Sociology. 1973. Vol. 79, № 3. P. 589–603.

ФОРМУЛА СМЫСЛОВ: КАК МАТЕМАТИЧЕСКИЙ НАРРАТИВ ОЖИВЛЯЕТ ТРАДИЦИИ В ЭПОХУ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

Марина Кронидовна Иванова, МСОШ № 16, Миасс, Россия
mariva09@rambler.ru

Аннотация. В докладе рассматривается концепция образования как динамического процесса трансляции культурного кода через призму математического нарратива. Автор предлагает переосмыслить преподавание математики на стыке филологии, культурологии и педагогики, отказываясь от восприятия дисциплины как статичного набора алгоритмов. Автор доказывает, что цифровые инструменты и генеративные нейросети не исключают мышление, а трансформируют характер умственного труда. Образовательный фокус смещается с рутинных технических вычислений на высшие когнитивные навыки: точное целеполагание (промптинг), валидацию, критическую оценку и интерпретацию результатов, превращая обучение в сотворчество и непрерывный культурный диалог.

Ключевые слова: математический нарратив, передача традиции (traditio), GeoGebra, валидация данных, критическое оценивание, промптинг, архитектура мышления, цифровая гуманитаристика.

Когда мы слышим слово «традиция», наше воображение рисует стены музеев, элементы фольклора или старинные рукописи. Когда мы слышим слово «математика» – мы думаем о сухих формулах. Как преподаватель математики я ежедневно наблюдаю, что эти понятия тождественны.

Латинское слово traditio означает «передача». Это не застывший монумент, это динамический процесс [4]. Это эстафета смыслов. И математика, пожалуй, самая непрерывная и масштабная традиция в истории человечества. Но как передать эту традицию сегодня, когда обилие контента борется за внимание школьника и студента? Ответ лежит на стыке филологии, педагогики и медиа. Нам нужен нарратив – искусство рассказывать истории [2], подкреплённое современными технологиями.

Позвольте мне доказать это на конкретном примере. Вспомните знаменитую задачу о «семи кенигсбергских мостах». В XVIII веке жители города Кенигсберга задались вопросом: можно ли обойти все семь мостов через реку, не переходя ни по одному из них дважды?

Эта городская легенда – чистый культурный нарратив, история места. В 1736 году великий математик Леонард Эйлер посмотрел на эту картину глазами учёного. Он отбросил всё лишнее: берега стали точками, а мосты – линиями. Так родилась теория графов. Эйлер превратил городскую историю в абстрактную математическую модель.

Как эта традиция движется сегодня? Тот же самый граф Эйлера в XXI веке – это основа алгоритмов рекомендаций в соцсетях, карт в навигаторах и структуры интернета [4]. Задача не застыла сухими строчками в учебнике, она трансформировалась. И наша задача как педагогов – упаковать этот вековой нарратив в современные медиаформаты [3].

Давайте рассмотрим ещё один пример, который объединяет математику, биологию и визуальное искусство. Это последовательность чисел Фибоначчи, где каждое следующее число – сумма двух предыдущих (1, 1, 2, 3, 5, 8, 13 и так далее).

Изначально в XIII веке итальянский математик Леонардо Пизанский (Фибоначчи) описал этот ряд в чисто умозрительной, почти шуточной задаче о размножении кроликов. Это был простой математический нарратив средневековья. Но со временем выяснилось, что эта последовательность – фундаментальный код природы. Отношение этих чисел рождает «золотое сечение». По этому принципу располагаются семечки в подсолнухе, чешуйки на шишке, закручиваются раковины моллюсков и даже спирали галактик.

Как эта традиция движется в медиасреде сегодня? Принцип «золотого сечения» – это база для современного графического дизайна, композиции в фотографии, кино и верстки веб-сайтов. Когда мы открываем со школьниками графические редакторы или пишем код на Python, мы можем визуализировать эту спираль математически. Мы показываем, что правила, по которым строится интерфейс их любимого приложения или мобильной игры, напрямую связаны с законами, по которым растет цветок или строился Парфенон.

Благодаря цифровым инструментам, абстрактный числовой ряд превращается в наглядный эстетический нарратив [3].

Сегодня образование само становится частью медиасреды, а цифровая гуманитаристика дает нам новые инструменты. Передача традиции – это не диктант, это сотворчество [3].

Когда мы открываем среды интерактивной геометрии, такие как GeoGebra или Desmos, абстрактная формула превращается в живой движущийся объект [5]. Ученик меняет параметры – и функция «дышит» на экране монитора.

Когда мы подключаем Python, математическая абстракция становится искусством: ребята кодом визуализируют фракталы или строят сложные инфографики. В этот момент они не просто учатся. Они повторяют

мыслительный путь гениев прошлого, но делают это на своем родном языке – языке цифровых медиа. Мы переводим древний культурный код математики на интерфейс современных платформ [3].

Но главный медиа-сдвиг нашего времени – это искусственный интеллект [1]. Как ИИ меняет передачу традиции? Он превращает обучающегося из пассивного потребителя знаний в исследователя и режиссёра.

Сегодня большие языковые модели могут мгновенно перевести сухую теорему на язык метафор. Мы просим ИИ: «Объясни интеграл через метафору морского прилива» или «Напиши сценарий для научно-популярного ролика о графах Эйлера». ИИ становится мостом между строгой математической логикой и филологическим текстом [1].

ИИ не заменяет учителя, он убирает рутину. Он позволяет не тратить часы на технический расчёт, а сразу перейти к сути – к анализу смыслов, к архитектуре идеи [5]. Математика в эпоху ИИ – это уже не про «умение считать» (машины считают лучше). Это про умение мыслить, задавать точные вопросы и видеть красоту структуры [1]. ИИ помогает древней традиции двигаться быстрее, делая ее адаптивной под каждого ученика.

Когда-то древнегреческий философ Платон в диалоге «Федр» сокрушался, что изобретение письменности убьёт человеческую память, ведь людям больше не нужно будет держать всё в голове. В каком-то смысле он был прав, но письменность не убила мышление – она освободила ресурс для более сложных интеллектуальных задач.

То же самое происходит сегодня с GeoGebra и ИИ [5].

GeoGebra не думает за человека, она визуализирует его мысль. Раньше ученик тратил 30 минут, чтобы по точкам построить сложный график в тетради, и часто за рутиной черчения терял саму суть математического процесса. GeoGebra делает это за секунду. Но она делает это только после того, как точно сформулируешь запрос (промт). Инструмент переносит фокус внимания с черчения на анализ: «Что произойдет, если я изменю этот

коэффициент? Почему график сместился?». Это и есть аналитическое мышление [5].

ИИ меняет характер умственного труда [1]. Нейросеть может мгновенно выдать готовый ответ или решить стандартное уравнение. Но это означает лишь то, что задания шаблонного типа больше не проверяют реальные знания. Теперь мы учим другому навыку: валидации и критической оценке. Ученик должен проверить ответ ИИ, найти возможную ошибку в логике машины, сопоставить данные [5]. Навык формулирования точного запроса и верификации результата – это высший уровень когнитивной деятельности.

Машины действительно забрали у нас функцию арифметического счёта и рутинного построения. Но они не умеют задавать смысловые вопросы, видеть скрытые аналогии и интерпретировать результаты. Наша задача как педагогов – сместить акцент со слепого зазубривания алгоритмов на архитектуру мышления и логику [1]. Инструменты не отучают думать, они заставляют нас думать масштабнее.

- Педагогам: Не бойтесь ИИ и цифровых платформ. Это не враги образования, это новые медиумы для наших идей [5].
- Медиаспециалистам: Всматривайтесь в науку. В формулах скрыты самые захватывающие сюжеты для ваших инфографик и проектов.
- Обучающимся: Помните, что, общаясь с нейросетью или запуская код, вы продолжаете диалог, который начали Эйлер, Ньютон и Пифагор.

Образование – это передача традиции в движении. Мы не поклоняемся пеплу прошлого, мы передаём его огонь. И сегодня этот огонь горит на экранах наших мониторов.

Список источников

1. Алексеева И. Ю. Искусственный интеллект и образование: когнитивно-философский анализ / И. Ю. Алексеева, С. В. Никитин // Вопросы философии. 2024. № 5. С. 42–51.

2. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика : перевод с французского / составитель, общая редакция и вступительная статья Г. К. Косикова. Москва : Прогресс, 1989. 616 с.

3. Володин Б. М. Цифровая гуманитаристика и трансформация образовательных практик в высшей школе. Санкт-Петербург : Наука, 2023. 248 с.

4. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура : перевод с английского. Москва : ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.

5. Краснова Г. А. Использование сред динамической математики и искусственного интеллекта в современном обучении // Педагогика. 2025. № 2. С. 14–23.

ИМЕНА СОБСТВЕННЫЕ В ЮЖНО-УРАЛЬСКИХ ЧАСТУШКАХ

Виктория Юрьевна Калинина
Челябинский государственный университет, Миасс, Россия
vpermyakova3004@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается ономастикон 160 южноуральских частушек, записанных в 2000–2008 гг. в Миассе и его окрестностях. Выделены антропонимы, топонимы, религиозные и общественно-политические имена. Установлены их частотность, формы и функции в создании локального колорита, сатирической оценки и историко-культурной привязки текста.

Ключевые слова: частушка, имя собственное, ономастикон, антропоним, топоним, Южный Урал, региональный фольклор.

Частушка как фольклорный жанр. Частушка представляет собой малый песенный жанр русского фольклора, обычно построенный как краткая рифмованная строфа и ориентированный на публичное исполнение. Для жанра характерны импровизационность, злободневность, разговорная

выразительность, соединение лирического и сатирического начал. Способность частушки быстро реагировать на события частной и общественной жизни определяет высокую информативность её ономастического состава: собственное имя вводит узнаваемого человека, место или культурную реалию без развёрнутого описания.

Научное признание жанра складывалось постепенно. А. В. Кулагина отмечает, что ранние собиратели нередко игнорировали припевки, тогда как Г. И. Успенский, Д. К. Зеленин, П. А. Флоренский и В. И. Симаков уже на рубеже XIX–XX вв. обращали внимание на оперативный отклик частушки на жизненные события, её лиризм, сатирические возможности и отличие от старой песни [2, с. 3–5]. Историографический обзор С. Г. Лазутина показывает, что исследования развивались от споров о художественной ценности жанра к изучению его происхождения, общественных функций, композиции, языка и ритмико-музыкальной организации [3, с. 259–275].

Системное описание поэтики выполнено А. В. Кулагиной на материале более 20 тысяч текстов. Организующим центром поэтической системы признан лирический герой, связанный с другими людьми, природой и предметным миром [2, с. 2, 264–265]. Южноуральский материал изучался в историко-культурном и гендерном аспектах. Е. А. Чайко проанализировала около 2000 частушек горнозаводской зоны конца 1940-х – начала 1950-х гг. [6, с. 55–61]. Т. В. Савельева рассмотрела 828 южноуральских текстов и указала на употребление названий Златоуст, Коробковка, Южноуральск, Миасс, Учалы, Сыростан, Урал [5, с. 118–121]. Специальная характеристика собственных имён в присланном фрагменте сборника позволяет дополнить наблюдения над локальной картиной мира.

Материал и методика исследования. Материалом служит раздел «Частушки» сборника «Живое слово старины», включающий 207 текстов фольклорных экспедиций [1]. Сформирована выборка из 160 частушек. Записи сделаны в 2000, 2003 и 2008 гг. в Верхнем Атляне, Миассе, на станции Миасс I и в Челябинске-115. Имена информантов и собирателей, названия улиц и мест

записи в подсчёт не включались: они относятся к редакционному сопровождению, а не к текстам произведений.

Оним индивидуализирует единичный объект; антропонимы обозначают людей, а региональная ономастика изучает имена в связи с определённой территорией [4, с. 7–9]. Применены сплошная выборка, контекстуальный и семантический анализ, классификация и подсчёт. Выявлено 49 употреблений 36 ономастических единиц в 34 частушках, или в 21,3 % текстов выборки.

Разряд	Число употреблений	Примеры
Бытовые антропонимы	20	Зоя, Фома, Лукерия, Ваня, Кузьма, Клава
Публичные антропонимы	11	Путин, Ельцин, Жириновский, Клинтон, Алсу, Земфира
Религиозные имена	7	Бог, Богородица, Илья-пророк, Николай-угодник
Топонимы	7	Урал, Россия, Златоуст, Коробковка, Учалы, Уфа
Названия организаций	3	Красная Армия, ЛДПР
Название праздника	1	Новый год
Всего	49	36 разных ономастических единиц

Таблица 1 – Состав ономастических единиц в выборке

Топонимическая лексика. Топонимическая группа включает семь употреблений шести названий. Города представлены ойконимами Златоуст и Уфа, а также производным прилагательным Учалинская, соотнесённым с названием Учалы. В частушке «Я поеду в Златоуст / По косой дорожке, / Куплю милому часы, / А себе – серёжки» город включён в маршрут героини и связан с покупкой подарков [1, с. 82]. Формула «Учалинская дороженька / Дугой, дугой, дугой» создаёт образ пути, по которому уехал милый, тогда как упоминание Уфы вводится как условный источник комического «приказа» [1, с. 86].

Локальный ойконим Коробковка повторён в существительной и относительно-прилагательной формах: «В Коробковку мы ходили… / Коробковские девчата / Как собаки, лаяли» [1, с. 86]. Повтор одновременно локализует ситуацию и формирует рифмо-ритмическое единство строфы. Урал выступает как название горной страны и региона: «Голубая лента с бантом / По Уралу тянется» [1, с. 70]. Хороним Россия помещает локальный материал в общегосударственное пространство. Названий отдельных сёл в текстах выборки нет; Верхний Атлян относится только к месту записи. Не выявлены гидронимы и названия конкретных гор: слова гора, речка, море и озеро употреблены как нарицательные.

Антропонимы и смежные разряды

Наиболее многочисленны бытовые антропонимы – 20 употреблений. Женский ряд образуют Зоя, Фая, Лукерия, Марианна, Клава и патронимическая форма Семёновна; мужской – Фома, Кузьма, Филарет, Андрей, Иван и Василий. Разговорная среда передаётся гипокористическими вариантами Ваня, Ванька, Ванечка, Васёк, Васятка и Андрюшка. Они не индивидуализируют реальных информантов, а создают типизированных участников любовной и бытовой ситуации. В строках «Все зовут меня в деревне / Бабушка Лукерия» имя становится частью самоиронической характеристики [1, с. 75]. Три употребления формы Семёновна образуют устойчивую комическую маску.

Публичные антропонимы образуют отдельный сатирический пласт: Соловьёв, Путин, Ельцин, Жириновский, Клинтон, Моника, Буш, Альберт Гор, Алсу и Земфира. Политические фамилии и имена функционируют как хронологические маркеры постсоветской эпохи. Строки «Передайте Соловьёву / И Путину лично…» и «Когда Ельцин уходил, / Путину наказывал…» соединяют частное высказывание с общегосударственной повесткой [1, с. 76–77]. Фамилия Жириновский поддержана названием партии ЛДПР, поэтому узнаваемость персонажа превращает бытовой сюжет в политическую пародию. Имена Алсу и Земфира вводят сферу массовой культуры [1, с. 85].

Религиозная онимия представлена именами Бог, Богородица, Илья-пророк, Николай-угодник и Пресвятая Троица. Они включаются в пародийную молитву, комическую просьбу или сниженное бытовое действие: «Пресвятая Троица, / Помоги пристроиться!» [1, с. 86]. Контраст сакрального имени и бытового содержания усиливает смеховую природу жанра. К институциональным именам относятся Красная Армия и ЛДПР, к названиям календарных праздников – Новый год.

Пограничные случаи не включены в количественную таблицу. Подгорная в сочетании подгорная игра обозначает наигрыш или плясовую форму, а не географический объект. Матаня и Матанечка употребляются как традиционные обращения к возлюбленному и одновременно соотносятся с внутрижанровым названием частушки. Слово Родина выражает обобщённое понятие, поэтому его графическое выделение не служит достаточным основанием для отнесения к хоронимам. Такое разграничение исключает формальный подсчёт всех слов с прописной буквы.

Заключение

Ономастикон выборки сочетает локальный, общероссийский и культурно-исторический уровни. Антропонимы, включая публичные и религиозные имена, составляют 38 из 49 употреблений, или 77,6 %. Бытовые имена формируют типизированных героев и разговорную близость исполнения; политические и эстрадные имена маркируют время; сакральные единицы участвуют в создании комического контраста. Топонимы закрепляют частушку в пространстве Южного Урала, обозначают путь, место встречи или коллективную характеристику жителей. Отсутствие конкретных гидронимов и оронимов при частом употреблении нарицательных ландшафтных слов свидетельствует об избирательной локализации: для жанра значимы прежде всего населённые пункты и узнаваемые социальные лица. Собственное имя выполняет номинативную, локализующую, характерологическую, ритмообразующую, оценочную и хронотопическую функции.

Список источников

1. Живое слово старины : материалы фольклорных экспедиций студентов Миасского филиала Челябинского государственного университета. Миасс, 2010. 128 с.

2. Кулагина А. В. Поэтический мир частушки. Москва : Наука, 2000. 303 с.

3. Лазутин С. Г. Изучение частушки и некоторые вопросы историографии русской фольклористики // Русский фольклор. Москва ; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1962. Т. 7. С. 259–275.

4. Мезенко А. М., Генкин В. М., Деревяго А. Н. Теория имени собственного : учебное пособие / под общ. ред. А. М. Мезенко. Витебск : ВГУ имени П. М. Машерова, 2022. 202 с.

5. Савельева Т. В. Южноуральская частушка в гендерном аспекте // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. № 6 (260). Филология. Искусствоведение. Вып. 64. С. 118–121.

6. Чайко Е. А. «Я любила лейтенанта, и ремень через плечо»: отражение гендерных стереотипов в частушках горнозаводской зоны Южного Урала конца 1940-х – начала 1950-х годов // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 18 (199). История. Вып. 41. С. 55–61.

ОНОМАТИКОН БАЖОВСКОГО ФЕСТИВАЛЯ НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА

Ирина Владимировна Кожухова
Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия
vinantov@mail.ru, ORCID 0000-0002-6842-2184

Исследование выполнено при финансовой поддержке Фонда перспективных научных исследований Челябинского государственного университета 2026 г.

Аннотация. В статье приводятся описание тематических групп онимов Бажовского фестиваля народного творчества – одного из крупнейшего фестивалей на Урале. На материале онимов официальной программы фестиваля выделены три тематические группы: регионально-исторические, фольклорные и народно-патриотические. Отмечается, что группы носят взаимопроникающий характер.

Ключевые слова: оним, фестиваль народного творчества, регионально-исторический оним, фольклорный оним, народно-патриотический оним.

Бажовский фестиваль народного творчества – один из популярных фестивалей Челябинской области. Об этом говорит как многолетняя история история фестиваля, так и количество гостей и участников. В 2026 году в фестивале приняли участие 3,5 тысячи участников и более 100 тысяч гостей из разных регионов страны [1]. Данные показатели говорят о востребованности тематики фестиваля: интерес к своему прошлому, традициям не угасает. Поддерживается и основная цель мероприятия – сохранить нематериального культурное наследие страны в целом и региона, в частности. Тем не менее, учеными отмечается трансформация или даже утрата «семиотической составляющей в современных массовых праздничных мероприятиях, в том числе и тех, которые являются реконструкциями традиционных народных праздников или включают в себя их элементы» [2, с. 75]. Проведение фестиваля манифестирует интерес жителей Урала и других регионов к событийному туризму, развивает локальное творчество, актуализирует ценностные ориентиры региона и страны. Трансформация семиотической составляющей фестиваля, однако не препятствует тому, что фестиваль «как межкультурный форум выступает в качестве средства уравновешивания процессов интеграции и дифференциации, как на локальном, так и на международном уровне. <…> Это достигается семиотическими средствами фестиваля, в качестве которых выступают языки межкультурных архетипов и символов и знаково-

символические языки локальных культур» [3, с. 8]. Актуальность исследования заключается в выделении и анализе ценностных векторов, которые транслируются посредством фестиваля. Целью работы является описание ономатикона Бажовского фестиваля народного творчества.

Материалом исследования стали 50 локальных онимов – имен собственных объектов, топонимов, именующих части фестиваля – названия площадок, рядов, конкурсов, программ. Онимы выбирались приемом сплошной выборки из официальной программы фестиваля.

Материал исследования можно разделить на три тематические группы онимов: регионально-исторические, фольклорные (зачастую с игровым компонентом, экспрессемами), народно-патриотические. При этом каждая из выделенных групп носит гибридный характер, сочетая в себе качества одной или каждой из выделенных групп. В рамках работы приведено краткое описание с примерами каждой из групп без детального анализа.

В регионально-исторических онимах отражен историко-топонимический ландшафт региона – не только Южного Урала, но Урала в целом. Иллюстрацией данной группы будут названия площадок и коллективов «Уральская ребятня», «Уральская кухня». При этом в материале исследования четко прослеживается связь как в установке организаторов фестиваля показать региональный компонент, так и в названиях коллективов и мастеров-участников фестиваля. Общим, гиперонимичным культурно-историческим фоном обладают онимы, относящие участника к Уралу: как в историческом аспекте, так и в современном. Урал в данном случае трактуется как территория и гидроним. Маркировка идентичности происходит в названии площадки «Уральское поселение», программы «Река времени. Урал – хроники единства».

К гипонимичным регионально-историческим онимам можно отнести отсылки к роли казачьих войск (Оренбургского и Уральского) в освоении Урала – «Казаки на Урале», «Казаки на Бажовке», игровая программа «Казачий вар». Другим ярким примером является оним «Нагайбакская сказка» – мультипликационный проект, в котором представлена культура и ценности

нагайбаков. Повествование в мультфильме идет на нагайбакском языке (говоре). Оним «Мастеровая слобода» хоть и не является уникальным примером региональной идентичности, описывая характерный тип поселения мастеров и ремесленников, является, однако гипонимичным онимом для региона. Лексема «слободка» используется и в других современных онимах, дающих отсылку к культурно-историческим мероприятиям: например, краеведческий конкурс «Уральская слободка». Ярмарочные улицы – урбанонимы, первоначально описывающие место, находящееся в непосредственной близости от ярмарки.

Безусловной в данной группе является отсылка к личности и творчеству Павла Бажова – к онимам относим как само название фестиваля, так и онимы «Бажовская Матаня» (конкурс частушек), «Бажов. Путь каменных сказов», конкурс художников «Лица Бажовки», Кубок Данилы мастера и др. В данной группе П. П. Бажов выступает не столько как автор, сколько как метонимия: территория, герои, ремесла и сюжеты представлены именем автора, являясь сутью региональной идентичности, ее брендом.

Следующей группой онимов являются фольклорные онимы, нередко представленные в виде экспрессем.

Примерами онимов данной группы могут быть «Вечерка «Карусель дружбы»» – вечерка, являясь, этнографизмом, описывает вариант молодежных встреч, посиделок. Конкурс частушек «Бажовская матаня»: сама частушка является жанром песенного фольклора, но название конкурса подчеркивает как фольклорную, так и региональную составляющую. Матаня – разновидность частушечного жанра.

Фольклорные онимы нередко имеют словообразовательные особенности, которые добавляют дополнительные смыслы и оттенки звучания. «Расплясуха» – выразительный окказионализм, описывающий танцевальный (плясовой) процесс. Семантика суффикса отсылает к веселью, неформальному взаимодействию. «Улошная» – стилизация прилагательного «улочная», имитирующая разговорную речь простого народа. Игровая программа

«Кумушки-голубушки» отсылает к фольклорному значению лексемы «кумушка», которое показывает не только связь через крестины, но и умение хитрить. Предположим, что потенциально отрицательная оценка (умение хитрить) стерто в названии, что обусловлено использованием как уменьшительно-ласкательного суффикса в обеих лексемах, так и лексемы «голубушка», имеющую положительную коннотацию и значение «соседка», «подруга».

Кроме использования непосредственно фольклорных онимов в данную группу можно отнести и названия, в состав которых входят немаркированные лексемы современного русского языка: «Обрядовое парение, отличие от простого», Dj Влад Этник. Лексемы «обряд» и «этник» своим смыслом отсылают к народному, фольклорному и этническому. Другим примером может стать оним «А на селе гармонь поет» – лексемы «гармонь» и «село» апеллируют к народному началу, а сама форма онима интерпретируется как аллюзия на народную песню.

Группа народно-патриотических онимов тесно связана с группой фольклорных онимов. Онимы данной группы транслируют государственные, патриотические ценности, идеи служения народу и Отечеству.

Данная группа также носит мозаичный характер, допуская возможное функционирование онимов в разных группах. Так, лексема «село» из примера выше может быть отнесена как к группе народных, так и фольклорных онимов, решающим параметром в данном случае становится лексема «гармонь» и песенная формулировка.

Яркими примерами народно-патриотических онимов можно считать «В единстве народов – сила России», где представлена современная патриотическая риторика, отвечающая государственной установке и провозглашению 2026 года «Годом единства народов России».

Онимы «Хоровод дружбы», «Большой Бажовский хоровод» также относим к данной группе, лексема «хоровод» описывает не только массовость, но и единение. Оним «Земли родной талант и вдохновение» воспринимается

возвышенно за счет инверсии (ср.: «Талант и вдохновение родной земли») и метонимии «Родина» и «родная земля».

Ономатикон фестивалей народного творчества различается в различных регионах и зависит от специфики данного региона и его развития [2]. Отметим также, что даже в рамках одного фестиваля могут присутствовать диахронические различия, иллюстрирующие взгляды и ценности организаторов, а также общие тенденции.

Перспектива исследования. В рамках выделенных ценностных векторов, которые транслируются ономатиконом фестиваля, представляется возможным дальнейший анализ онимов в рамках названий участников каждой из площадок. Другим направлением считаем анализ локального ономатикона других региональных фестивалей – например, этнических, тематических гастрономических и др.

Список источников

1. 100 000 гостей, 900 мастеров и 32 года традиций: «Бажовка» побила собственные рекорды. URL: https://74.ru/text/gorod/2026/06/22/76491654/

2. Драчева Ю. Н. "Лингвистический код" современных народных гуляний // Вестник Череповецкого государственного университета. 2016. № 6(75). С. 74–78.

3. Николаева П. В. Семиотика фестиваля как формы праздничной культуры: автореф. дис.. канд. культорологии. Краснодар, 2010. 23 с.

МУЗЕЙНАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ КОСТЮМОВ И ЛОШАДИНОЙ УПРЯЖИ БРОНЗОВОГО ВЕКА: ОПЫТ ВИЗУАЛИЗАЦИИ АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО ИСТОЧНИКА

Елена Владиславовна Куприянова
Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия
dzdan@mail.ru, ORCID 0000-0001-8842-9976

Аннотация. Одной из важнейших задач популяризации археологического наследия является визуализация – восстановление облика древних предметов, людей и явлений, исследуемых по археологическим источникам. Материалы раскопок погребальных памятников бронзового века Южного Зауралья послужили основой для создания реконструкции женского и детского костюмов, лошадиной упряжи, представленных в Музее археологии и этнографии ЧелГУ.

Ключевые слова: археология, музей, реконструкция, бронзовый век, костюм, лошадиная упряжь

В популяризации археологического наследия особенно важной является подача материалов в музейных экспозициях в виде визуальных (графических, виртуальных, натуралистических) реконструкций. Посетитель музея гораздо лучше воспринимает информацию, когда наряду с подлинными древними артефактами ему предлагают увидеть их в контексте создания/использования.

Автором статьи были созданы реконструкции женского костюма бронзового века Южного Зауралья (рис.1), в двух вариантах представленные в экспозициях Музея-заповедника «Аркаим» и Музея археологии и этнографии ЧелГУ. Большую роль для создания реконструкций сыграли материалы раскопок могильника бронзового века Степное VII, проводившиеся в 2000-2005, 2016 гг.) [4; 6]. Из раскопок этого памятника были получены уникальные сведения о женских головных уборах эпохи бронзы, комплекс женских украшений, сведения о крое обуви и одежды.

В процессе изучения материалов, были проведены также исследования детского костюма бронзового века и создана графическая реконструкция [5]. В недавнее время, для проведения ряда выставочных проектов Музея археологии и этнографии ЧелГУ, автором была создана натуральная реконструкция детского костюма (рис.2), в основу которой также были положены материалы раскопок могильника Степное VII.



Рис.1. Женский костюм бронзового века на выставке «Аркаим – Зазеркалье: XXI в. до н.э. – XXI в. н.э.» в музее-заповеднике «Казанский Кремль»

Принципы создания реконструкций костюмных комплексов древности разрабатываются в археологии отдельной субдисциплиной – палеокостюмологией. Ранее З. В. Доде была предложена трехчастная классификация типов реконструкций в палеокостюмологических исследованиях: 1) аутентичная (полностью основанная на первоисточнике – конкретном комплексе); 2) аподиктическая (в случае отсутствия полных данных о конкретном объекте, но выполненная в совокупности с другими археологическими источниками, письменными и фольклорными свидетельствами, этнографическими параллелями и др.); 3) гипотетическая (основанная на элементах объекта в отсутствии системообразующей основы) [1, с. 306-307].



Рис.2. Реконструкция детского костюма бронзового века по материалам могильника Степное VII

Реконструированные нами женский и детский костюмы относятся к аподиктическим моделям, так как созданы на основе материалов ряда погребений. Как известно, системообразующая основа – органические материалы (ткань, кожа) – практически не сохраняются в большинстве погребений бронзового века Южного Зауралья ввиду природных особенностей региона. По нескольким сохранившимся фрагментам ткани и кожи, а также по расположению украшений на них, были установлены некоторые детали кроя одежды, ее цвет, длина рукавов, подола, крой обуви [3]. Конкретные детали костюма – головной убор, нагрудник, набор украшений были воссозданы по материалам конкретных погребений могильника Степное VII (нагрудник, браслеты, украшения ног – погребение 31; головной убор, перстни, подвеска из амулетов – погребение 17). Для создания реконструкции женского костюма

использовался максимальный набор украшений головы, груди, рук, ног, призванный продемонстрировать зрителю все возможные варианты размещения украшений.

При создании детского костюма были использованы те же принципы. Как показывают данные этнографии, в древних и традиционных обществах крой женской, мужской и детской одежды был аналогичен. Основой одежды стала рубаха туникообразного покроя из такни ручного производства, растительного происхождения, вручную покрашенная растительными красителями, а также штаны, сшитые из того же типа ткани, но непокрашенной. Для реконструкции комплекта украшений были использованы материалы нескольких погребений. В частности, характерной деталью костюма детей могильника Степное VII являлся пояс с несколькими низками пастовых бусин (зафиксирован в шести погребениях). Еще одной деталью был нагрудник с нашитыми на него от двух до шести низок пастовых бус в сочетании с мелкими украшениями – очковидными подвесками, ракушками, клыками-амулетами из зубов хищников. В представленной нами модели нагрудник украшен раковиной-амулетом в сочетании с двумя низками пастовых бусин. Те же низки пастовых бусин часто встречаются в качестве украшений обуви, что нашло отражение в созданной модели. Наиболее полные комплекты описанных украшений присутствовали в детских погребениях 42, 55, 63 могильника Степное VII.

Отдельным вопросом является реконструкция детского головного убора, детали которого встречаются крайне редко. Ранее была высказана гипотеза о детском головном уборе в виде шапочки, декорированной мелкими украшениями [8], поддержанная нами. Сшитая из некрашеной ткани шапочка была украшена двумя низками бус по бокам и примитивным накосником, состоящим из двух коротких лент тесьмы, декорированных несколькими бронзовыми скрепками и подвесками на концах. Накосные украшения в могилах детей отмечены лишь в нескольких случаях (например, могильники Улубай и Алакульский [2, с. 202; 7, с. 233]). Все они разные, отдельный стандарт для детских накосников отсутствовал. В отличие от украшений

взрослых женщин, они состояли из 2-3 коротких лент, декорированных мелкими бронзовыми украшениями.

В качестве манекена для детского костюма была использована кукла в виде младенца, однако, представленный костюм, по составу украшений более соответствует девочке около 6 лет. В создаваемой реконструкции детского костюма мы стремились показать все возможные варианты расположения украшений, а наиболее полный вариант костюма в бронзовом веке встречается у детей начиная с 6-10-летнего возраста. Использование куклы-младенца в данном случае продиктовано соображениями компактности в транспортировке и трудностью приобретения детского манекена.

Таким образом, созданная модель призвана предоставить посетителям музейных экспозиций визуализированный образ ребенка бронзового века – жителя южноуральских степей.

Еще одним проектом по созданию объемных моделей для музейной экспозиции стала реконструкция лошадиной упряжи бронзового века. Колесничество – один из ярких феноменов, характеризующих эпоху бронзы Южного Зауралья. Единственным, но повсеместно встречающимся элементом лошадиной упряжи этого времени, являются так называемые псалии – предметы из рога или кости, являвшиеся основой для крепления узды. Основная часть упряжи, состоявшая из органических материалов, не сохраняется. Подлинные артефакты, представленные в музейных экспозициях, не создают у неквалифицированного зрителя понимания того, как именно крепилась и функционировала узда, являвшаяся одним из важнейших изобретений бронзового века.

Для создания визуализированной реконструкции был приобретен объемный макет головы лошади. Следующим этапом стало создание цифрового двойника псалия из погребения 1 кургана 33 могильника Степное-1 и его распечатка на 3D принтере. Из натуральной кожи были вырезаны детали упряжи (налобный, нахрапный, суголовный ремни, подгарок, вожжи). Упряжь была смонтирована по одному из вариантов реконструкции, предложенных

И. В. Чечушковым и А. Н. Усачуком [7, с. 94-99]. Итогом работы стал макет, доступно демонстрирующий посетителю музея принципы управления лошадью в бронзовом веке (рис.3).

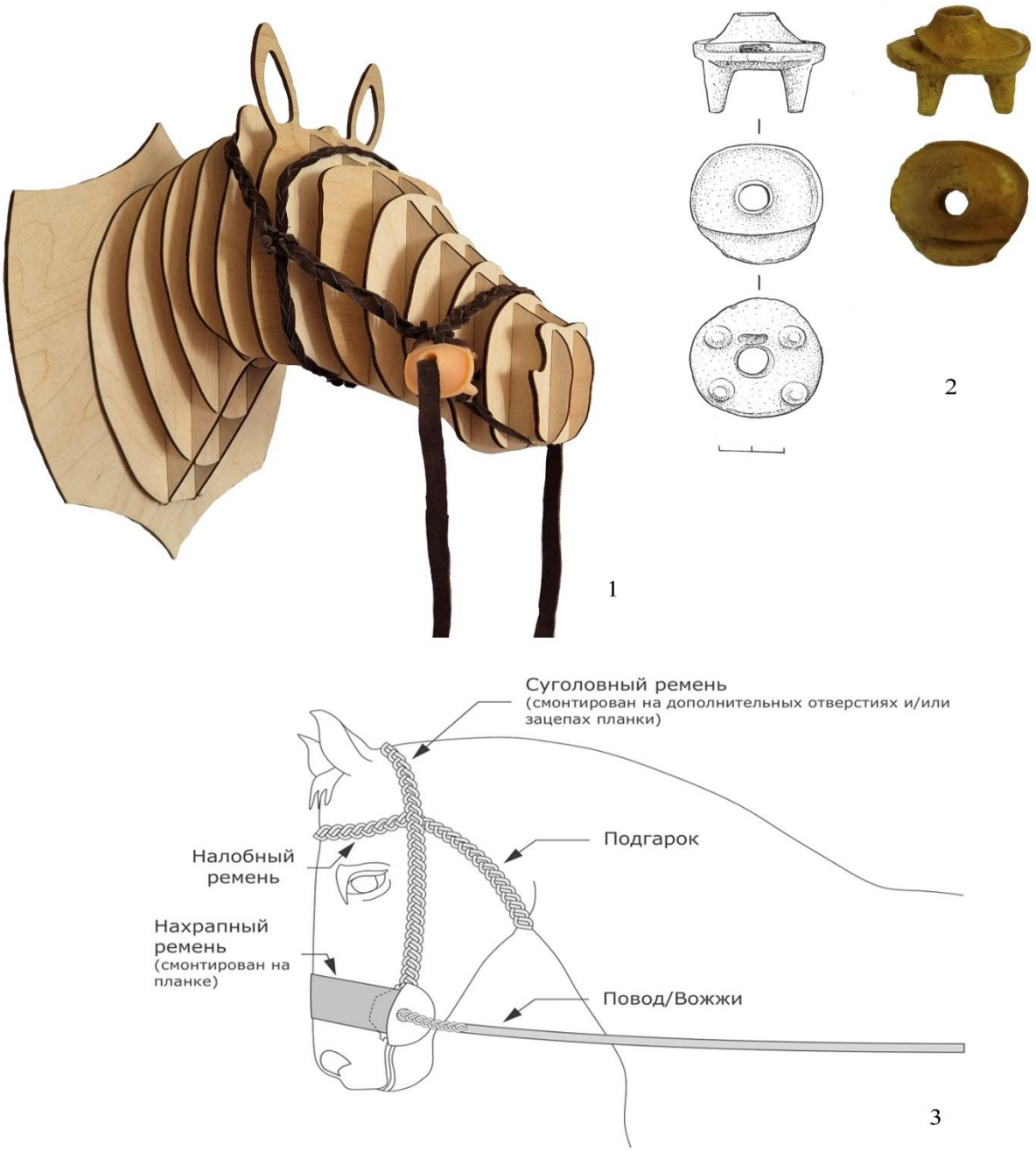


Рис.3. Реконструкция лошадиной упряжи бронзового века: 1 – объемная модель; 2 – псалий из мог. Степное-1; 3 – вариант реконструкции крепления узды

Опыт использования описанных реконструкций при работе с посетителями музеев наглядно демонстрирует тенденции изменения принципов

формирования современных археологических экспозиций – от сухой демонстрации артефактов к визуализации образов древности.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 26-18-20009, https://rscf.ru/project/26-18-20009/.

Список источников

1. Доде З. В. Костюм как репрезентация историко-культурной реальности: к вопросу о методе исследования // Структурно-семиотические исследования в археологии. Донецк : ДонГУ, 2005. Т. 2. С. 305-330.

2. Зданович Г. Б., Куприянова Е. В. Погребения с украшениями из могильников бронзового века Северного Казахстана // Куприянова Е. В. Тень женщины: женский костюм эпохи бронзы как «текст»: (по материалам некрополей Южного Зауралья и Казахстана). Челябинск : АвтоГраф. 2008. С. 186–203.

3. Куприянова Е. В. Женский костюм эпохи бронзы: проблемы реконструкции и моделирования // XVII Уральское археологическое совещание: мат-лы науч. конф. Екатеринбург; Сургут : Магеллан, 2007. С. 155–157.

4. Куприянова Е. В. Тень женщины: женский костюм эпохи бронзы как «текст»: (по материалам некрополей Южного Зауралья и Казахстана). Челябинск : АвтоГраф, 2008. 244 с.

5. Куприянова Е. В. Реконструкция детского погребального костюма эпохи бронзы по материалам могильника Степное VII // Вестник ЧелГУ. История. Вып.63. № 6 (361). 2015. С. 8–15.

6. Зданович Д. Г. Древности лесостепного Зауралья: могильник Степное VII. Челябинск : Энциклопедия, 2015. 196 с.

7. Чечушков И. В. Колесничный комплекс эпохи поздней бронзы степной и лесостепной Евразии (от Днепра до Иртыша). Дис. … канд. ист. наук. Т. 2. М., 2013. 166 с.

8. Шилов С. Н., Богатенкова А .А. Погребения с женскими украшениями Алакульского могильника бронзового века // Куприянова Е. В. Тень женщины: женский костюм эпохи бронзы как «текст» (по материалам некрополей Южного Зауралья и Казахстана). Челябинск : Авто Граф, 2008. С. 217–235.

О СЕМЕЙНОЙ СКАЗОЧНОЙ ТРАДИЦИИ ОТЦА И СЫНА ГОСПОДАРЁВЫХ

Анастасия Сергеевна Лызлова
Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, Петрозаводск, Россия
alyzlova@mail.ru, ORCID 0000-0002-0634-706X

Аннотация. Белорусский сказочник Ф. П. Господарёв (1865–1938), имя которого получило известность в Петрозаводске, частично передал репертуар сыну Константину. Сохранившиеся архивные записи и переписка фольклориста Н. Ф. Онегиной с К. Ф. Господарёвым в 1978–1982 гг. показывают, что семейная традиция в следующем поколении была прервана: репертуар был усвоен не полностью, а война и другие обстоятельства вытеснили сказку из жизни сына сказочника.

Ключевые слова: сказочный репертуар, Карелия, отец и сын Ф. П. и К. Ф. Господарёвы, семейная сказочная традиция, Научный архив КарНЦ РАН, устная трансмиссия

Белорус Филипп Павлович Господарёв (1865–1938) оказался в бывшей Олонецкой губернии по воле случая, никак не связанного с фольклором. В преклонном возрасте, будучи пенсионером Онежского завода[2] в Петрозаводске, он стал одним из известных сказочников Карелии 1930-х годов [См. о нем: 1; 2; 3; 4; 5; 8; 9; 10; 11]. Его знакомство с фольклористом Н. В. Новиковым

[2] До 1918 г. – Александровский завод.

состоялось в 1937 году в рамках сбора фольклора у заводских рабочих, среди которых трудился сын Господарёва – Константин. На протяжении 1937–1938 годов Новиков и другие собиратели (А. Д. Соймонов, Е. П. Родина, А. Н. Лозанова) записывали от Господарёва-старшего обширный репертуар. Работа была прервана его смертью в июне 1938 года. Индивидуальная фольклорная коллекция № 62 Научного архива Карельского научного центра РАН (НА КарНЦ РАН), включающая эти записи, насчитывает более 110 единиц хранения, сосредоточенных в 22 тетрадях [6]. Тексты исполнителя публиковались в периодической печати и в двух сборниках [12; 13].

Особого внимания заслуживает ситуация, остающаяся вне поля зрения при обращении к этому сказочнику: в материалах НА КарНЦ РАН сохранилось несколько кратких схематичных пересказов текстов, записанных не от отца, а от сына («Сова и сыч», «Мужик и коза», «Помещик-волшебник», «Волк и лисица», «Сказка о золотой рыбке», «Лисица и журавль», «Золотое яичко», «Государский сын», «Мужик», «Солдат Данила», «Многодетный мужик») [6, л. 648об. – 650об.]. Одна сказка К. Ф. Господарёва «Про Ванюшу вора» была записана целиком [Там же, л. 629–637] и включена Н. В. Новиковым в сборник 1941 г. Составитель сопроводил текст примечанием, содержащим сведения об уровне образования Константина, языке его сказок, условиях усваивания, литературных предпочтениях: «родился в 1917 г. Окончил школу-семилетку и автодорожную школу ФЗУ [3]. В настоящее время рабочий-слесарь. Сказки слушал от отца и от других сказочников чаще всего у костра на ночлеге во время охоты. Знает, по его словам, не менее 20 сказок. Рассказывает живо и охотно. Слушая сказки Ф. П. при записи, Константин не раз прерывал его, возражая или против отдельных местных или белорусских слов, употребляемых сказочником: “так здесь (или “теперь”) не говорят, а говорят вот как”; или не соглашался со схемой развертывания сюжета той или иной сказки. Во время изложения сказки “Государский сын” Константин заявил: “Эта сказка не так сказывалась на охоте, а вот как. Записывайте”. Я записал про “Ванюшу-вора”.

[3] Фабрично-заводское училище.

Если судить по этой сказке, К. Господарёв является уже сейчас незаурядным молодым сказочником. Язык его сказки сочен и динамичен. Хорошо построен диалог. От всей сказки веет какой-то обаятельной примитивностью и простотой. К сожалению, Константин всей богатой сказочной традиции своего отца не усвоил. Но целый ряд сказок он запомнил и рассказывает их неплохо. В зимние вечера любит читать книги фантастико-приключенческого характера. “Обожает” романы Жюль Верна и Майн-Рида» [13, с. 648]. В коллекции после текста содержится информация: «слыхал на охоте от старика-охотника в 1935 (?) на “Половом болоте” в охот<ничьей> избушке у костра на ночлеге» [6, л. 637].

Собранные материалы демонстрируют момент, когда семейная традиция ещё продолжалась, хотя уже неполно: представитель младшего поколения помнил часть репертуара, мог его воспроизвести, но полноценным носителем традиции, сравнимым с отцом, не стал.

Дальнейшая судьба Константина Филипповича известна по его переписке 1978–1982 гг. с сотрудником ИЯЛИ КарНЦ РАН Н. Ф. Онегиной. Десять его писем отложились в коллекции № 154 НА КарНЦ РАН: первое датируется 14 декабря 1978 г., последнее было написано из стационара примерно в марте 1982 г. [Более подробно о письмах: 5]. Все они были отправлены из поселка Леушинка Тюменской области.

В этих эпистолярных источниках можно почерпнуть многие сведения из жизни адресанта: о возрасте (13 июня 1979 г. ему исполнилось 62 г.), условиях проживания в небольшом поселке и крестьянствовании, составе семьи (жена, сын и четыре дочери). В письмах К. Ф. Господарёв описывает ранение, полученное под Медвежьегорском 5 декабря 1941 г., в результате которого была удалена левая почка, во время транспортировки в тыл он получил обморожение ступней, пальцы были ампутированы; несмотря на полученную группу инвалидности, в январе 1944 г. он был повторно призван в армию, а в августе 1945 г. повторно травмирован в поясницу и снова приобрел

инвалидность [7, л. 31–32об.]. Всё это оказывало влияние на последующее состояние здоровья.

Сын поддерживал устойчивую память об отце: в одном из писем он указал точное место захоронения Ф. П. Господарёва на Зарецком кладбище г. Петрозаводска, приложив рисунок-схему, благодаря чему Н. Ф. Онегиной удалось разыскать могилу сказочника и привести ее в порядок. Позднее был установлен памятник в виде книжного листа с надписью: «Филипп Павлович Господарев. 1865–1938. Известный сказитель Карелии. Рабочий Александровского /Онежского/ завода». В настоящее время эта могила входит в перечень объектов историко-культурного наследия Карелии [14], общественные организации Петрозаводска в качестве волонтерской помощи следят за состоянием Зарецкого кладбища, в том числе и за могилой Ф. П. Господарёва.

Воспоминания сына коснулись и процесса фиксации сказок отца: неоднократно в своих письмах он упоминает фольклориста Н. В. Новикова. Немаловажную роль в том, чтобы собиратель и исполнитель связались спустя много лет, опять же сыграла Н. Ф. Онегина. К. Ф. Господарёв сообщает о сохранившемся дома экземпляре отцовского сборника, присланном Новиковым из Ленинграда в 1946 г., поскольку основной тираж 1941 г. был уничтожен при бомбежке вагона [7, л. 41а–41а(об.)]. Еще позднее он предлагает Н. Ф. Онегиной поднять вопрос о переиздании книги, а также затрагивает тему памятника на могиле отца [Там же, л. 35(об.)–36]. В последнем сохранившемся письме, датируемом весной 1982 г., К. Ф. Господарёв снова обращает внимание адресата не те же проблемы – утраченный тираж сборника отца и отсутствие памятника. Как ранее было отмечено, ситуация с установкой памятника разрешилась, а вот переиздание книги в Петрозаводске не состоялось до сих пор.

В силу ряда обстоятельств К. Ф. Господарёв утратил связь с родным городом. В послевоенный период он ненадолго возвращался в Петрозаводск, участвовал в его восстановлении, а затем оказался в Тюменской области. Лишь

в 1975 г. ему вновь удалось посетить родные места. В письмах адресант упоминает городские улицы, реки Неглинку и Лососинку, Онежское озеро которое он называет по-петрозаводски – Онего.

Отметим, что Н. Ф. Онегина, по всем видимости, интересовалась у К. Ф. Господарёва, не может ли он сам рассказать что-либо на магнитофон, и получила мотивированный отказ в одном из писем: после ранения, контузии и инвалидности, с необходимостью содержать хозяйство без выходных, «до сказок ли было?», материал «дать я не в состоянии» [7, л. 36(об.)–37].

Судьба самого Господарёва-младшего после 1982 года неизвестна, как неизвестна и судьба пятерых его детей. Поселок Леушинка, куда он уехал в конце 1940-х гг. и откуда писал Н. Ф. Онегиной, ныне является исчезнувшим населенным пунктом.

Случай отца и сына Господарёвых показывает, как перемещение носителя традиции – географическое (из Карелии в Сибирь) и социальное (из круга носителей фольклорной традиции и заводских рабочих в положение инвалида войны и крестьянина отдаленного поселка) – приводит к прерыванию устной трансмиссии в пределах одной семьи. Прерывание это формировалось уже при жизни отца, когда сын отдавал предпочтение художественной литературе, не стремясь усвоить сказочный репертуар, и было закреплено дальнейшими обстоятельствами, прежде всего войной. Те сказки, которые К. Ф. Господарёв исполнял в молодости, стерлись из его памяти. Ситуация, касающаяся отца и сына Господарёвых, демонстрирует пример возможного движения фольклорной традиции в пределах одной семьи, которое характеризуется полным угасанием.

Список источников

1. Альшиц Л. Сказочник Господарёв // Красная Карелия. 1937. 2 августа.

2. Костюхин Е. А. Сказочник Господарёв // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера (Доклады III Международной конференции «Рябининские чтения – 99». Петрозаводск, 2000. С. 133–139.

3. Лызлова А. С. Сказочник Ф. П. Господарёв: петрозаводский период жизни // Studia Humanitatis Borealis. № 1. 2013. С. 95–101.

4. Лызлова А. Пра асаблівасці казкавага рэпертуару і жыццёвага шляху беларуса

Ф. П. Гаспадарова // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні: зб. навук. пр. Мінск, 2022. Вып. 9. С. 139–156. (на белорусском языке).

5. Лызлова А. Беларускі казачнік Ф. П. Гаспадароў в Карэліі: фальклорныя матэрыялы ў навуковым архіве КарНЦ РАН // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні: зб. навук. пр. Мінск, 2026. Вып. 13. С. 340–356. (на белорусском языке).

6. НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, кол. 62. 1937–1938 гг.

7. НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, кол. 154. 1980 г.

8. Новиков Н. В. Филипп Павлович Господарёв и его сказки // Сказки Филиппа Павловича Господарёва. Петрозаводск: Госиздат КФССР, 1941. С. 7–55.

9. Онегина Н. Ф. Дом, в котором жил сказочник Ф. П. Господарёв // Материалы свода памятников истории и культуры РСФСР. Карельская ССР. Москва, 1977. С. 89–91.

10. Онегина Н. Ф. Остались в наследство сказки // Ленинская правда. 1979. 6 мая.

11. Пулькин В. И. Перун-трава: повесть о сказочнике Филиппе Господарёве. Петрозаводск: Карелия, 1985. 208 с.

12. Сказки и песни на Онежском заводе. Петрозаводск: Б. и., 1937. 319 с.

13. Сказки Филиппа Павловича Господарёва / под общ. ред. Н. П. Андреева, зап. текста, вступ. ст., примеч. Н. В. Новикова. Петрозаводск: Госиздат КФССР, 1941. 664 с.

14. Сказочник Ф. П. Господарёв. Объекты историко-культурного наследия Карелии. URL: http://monuments.karelia.ru/napravlenija-dejatel-nosti/populjarizacija/est-takoj-pamjatnik/skazochnik-f-p-gospodarev/ (25.07.2026).

СОБОРНОСТЬ КАК ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ: ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ ИЕРАРХИИ ПРЕПОДАВАТЕЛЬ–СТУДЕНТ В УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ЖИЗНИ

Татьяна Викторовна Малькова,
Челябинский государственный университет
Миасс, Россия
malkova.75@bk.ru, ORCID 0000-0003-3263-7885

Аннотация. Статья посвящена историческому анализу понятия «соборность». Рассматривается проявление категории «соборность» в системе иерархичных взаимоотношений между преподавателями и студентами в высшей школе в XIX, XX веках и на современном этапе. Изучение проблемы разрушения бинарных позиций в сфере высшего образования строиться на идеях А. Г. Дугина.

Ключевые слова: соборность, высшее образование, образовательные ценности, иерархия преподаватель–студент, традиционализм, цивилизационный раскол, археомодерн.

Геополитическая ситуация, сложившаяся в мире, отражает состояние цивилизационного раскола, обострившегося с началом специальной военной операции. Во многом это связано с попыткой сформировать новую идеологию – одновременно современную и обеспечивающую преемственность с русской историей и традицией.

Одним из авторов, формирующих целостный и глубокий взгляд на эту проблему, стал Александр Гельевич Дугин – российский философ, политолог и общественный деятель, директор Высшей политической школы им. Ивана Ильина при Российском государственном гуманитарном университете [3].

Важным элементом его философской позиции является рассмотрение русской цивилизации как альтернативы постмодерну в европейском

пространстве. В его концепции одной из ключевых черт постмодерна выступает эрозия границ, выраженная в демонтаже бинарных оппозиций: между мужчиной и женщиной, трудом и отдыхом, дозволенным и запрещённым, нормой и отклонением. С точки зрения А. Г. Дугина, это неизбежно приводит к разрыву традиционных иерархических связей – между родителями и детьми, между преподавателями и студентами. Разрыв таких связей расценивается им как «главная трагедия и аномалия человеческой истории» [3, с. 218]. Разделяя данную позицию, в настоящей статье предпринимается попытка рассмотреть проблему размывания традиционных иерархических отношений между преподавателями и студентами в сфере высшего образования.

В основе философской позиции А. Г. Дугина лежит признание существования трёх цивилизационных систем, каждая из которых породила собственную модель образования. Сравнение этих моделей представлено в таблице 1.

Цивилизационная система	Ценностное ядро	Модель образования
Западная	Рационализм, индивидуализм, либерализм, права человека, прогресс.	Рыночная – образование это сфера услуг; ориентированная на формирование компетенций; либеральная.
Восточная	Гармония, коллективизм, иерархизм, традиционализм.	Конфуцианская, дисциплинарная, традиционалистская.
Российская	Соборность, духовность, жертвенность, справедливость.	Патриотичная; ориентирование на сочетание обучения и воспитания; наставническая.

Таблица 1. Сравнение современных моделей образования (по А. Г. Дугину)

Вывод, к которому приходит А. Г. Дугин, состоит в понимании современного российского образования как системы, находящейся в состоянии раскола, – прежде всего ценностного: институциональная форма, заданная Болонской системой, компетентностным подходом и рейтинговыми механизмами, вступает в противоречие с культурным содержанием и ожиданиями русского общества, выстроенными на категориях соборности и духовности [3].

Понятие «соборность», возникшее в русской философской мысли, с момента своего появления в начале XIX века прошло путь от богословского, православно-религиозного значения до мировоззренческой философской категории, отражающей особенности мироощущения и мировосприятия русского человека. Среди русских философов, изучавших категории соборности следует выделить: А. С. Хомякова, Н. Я. Данилевского, В. С. Соловьева, И. А. Ильина, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, М. Ф. Самарина.

Автором этого термина является русский философ А. С. Хомяков прямо связывал соборность с Символом веры: «Единство… которого основанием служит не научный рационализм… а нравственный закон взаимной любви и молитвы… таково единство по благодати Божией, а не по человеческому установлению» [5, с. 3].

В трудах крупнейшего русского религиозного философа В. С. Соловьёва соборность выступает как синтез свободы и единства, где общее включает в себя всё богатство индивидуального. Для него соборность – это «общее, которое включает в себя всё богатство особенного и единичного» [1], интуитивная очевидность, веками воспитанная в народе.

В концепции И. А. Ильина соборность приобретает государственно-правовой и этический характер. «Соборность, – писал И. А. Ильин, – есть великая школа духовного самоуправления; она приучает человека добровольно ставить интерес целого выше своего частного интереса…» [2, т. 1, с. 47].

В современной философии А. Г. Дугин развивает идею соборности в рамках традиционализма, рассматривая её прежде всего как антитезу либеральному индивидуализму. Соборность становится той мировоззренческой основой, которая выстраивает идеологические основания для объединения различных этносов и конфессий вокруг общего стратегического центра – России – на основе общих ценностей, а не экономической выгоды. У А. Г. Дугина соборность нередко сближается по содержанию с общинностью и артельной моделью хозяйствования, выступая как особый способ выживания цивилизации суши в противостоянии с экспансией атлантизма [3].

С позиций современной философии «соборность» – это свободное духовное единение людей в любви и истине, органическое целое, в котором сохраняется свобода личности (в отличие от тоталитарного коллективизма) и преодолевается эгоистический индивидуализм [4].

Поскольку именно соборность выступает системообразующей ценностью образования в целом и высшего образования в частности, возникает закономерный вопрос: в чём состоит основное противоречие между западной и российской системами образования в процессе формирования ценностей?

Традиционный путь формирования ценностей предполагает прохождение следующих уровней:

1-й уровень: сакральные / метафизические ценности

↓

2-й уровень: цивилизационные ценности

↓

3-й уровень: культурные ценности

↓

4-й уровень: социальные ценности

↓

5-й уровень: профессиональные ценности

↓

6-й уровень: инструментальные ценности

Противоречие между западной и российской моделями высшего образования проистекает из того, что в Болонской системе иерархия формирования ценностей оказывается перевёрнутой: на первом месте располагаются инструментальные и рыночные ценности (трудоустройство, компетенции, конкурентоспособность), тогда как духовные и цивилизационные ценности либо отсутствуют, либо вынесены на периферию.

Это фундаментальное противоречие порождает целую цепочку вторичных: конфликт между воспитательной миссией университета и компетентностным подходом; между необходимостью выстраивания индивидуальной образовательной траектории и применением форм групповой работы; между традиционными формами обучения и внедрением проектной деятельности; между государственным заказом на подготовку специалистов и свободой индивидуального выбора. В этом ряду особое место занимает ситуация, приводящая к нарушению традиционных иерархических отношений в системе «профессор–студент».

Традиционный университет строился на принципе *master–disciple* (мастер – ученик), при котором знание передавалось лично от носителя высокой истины – профессора – к его последователю – студенту. Эта иерархия выстраивалась на глубоких духовных и интеллектуальных основаниях. Современный вуз заменил фигуру Профессора фигурой «поставщика образовательных услуг». Из отношений между ними ушло вертикальное, духовное начало; взаимодействие перешло в горизонтальную, коммерческую и бюрократическую плоскость. Профессор перестал быть для студента авторитетом и носителем смыслов, превратившись в функцию, обеспечивающую прохождение студента через образовательный стандарт.

Разрыв этих иерархических связей в современной России носит, по Дугину, специфический характер и описывается концепцией «археомодерна»: в обществе в целом и в системе высшего образования в частности одновременно сосуществуют архаика как глубинный, неосознаваемый пласт русского

сознания, сохранивший общинные и соборные инстинкты, и поверхностный слой западных стереотипов, навязанный реформами 1990-х годов [3].

Архаический пласт во многом определяется принципами, складывавшимися во взаимоотношениях между преподавателями и студентами российских университетов до 1917 года. В основе этих отношений можно выделить следующие принципы.

Принцип наставничества и духовной опеки (патернализм). Университетская профессура нередко играла роль не только транслятора знаний, но и духовного, нравственного ориентира для студенчества. Так, в дневнике профессора А. Н. Савина (Московский университет, 1908–1917) описывается атмосфера предреволюционных лет: неформальные семинары у него дома, где за чаем обсуждались научные проблемы и формировался особый дух интеллектуальной дружбы. Профессор лично помогал студентам в поиске литературы и написании научных работ. Большинство университетских преподавателей оказывали студентам содействие и в решении бытовых проблем: оплачивали обучение одарённых учеников, ходатайствовали перед властями. Подобные же встречи проводились дома у многих профессоров Санкт-Петербургского университета. Например, у Д. И. Менделеева.

Принцип корпоративной чести университета. Несмотря на различие имущественного положения студентов, дух солидарности объединял всех – прежде всего в противостоянии внешней бюрократии и полиции. Ярким примером стала поддержка студентами ректора Московского университета П. Г. Виноградова в 1901 году: когда министр просвещения нанёс ему публичное оскорбление, более тысячи студентов подписали благодарственный адрес профессору, а около 130 преподавателей во главе с князем С. Н. Трубецким подали в отставку в знак протеста против полицейского вмешательства в университетские дела [6].

Принцип интеллектуальной честности. Авторитет преподавателя среди студентов определялся прежде всего его реальным вкладом в науку, широтой кругозора и готовностью признавать собственные ошибки. Профессора уровня

И. М. Сеченова или В. О. Ключевского требовали от учеников прежде всего интеллектуальной дисциплины и способности к самостоятельному мышлению. Василий Осипович Ключевский знал по именам многих слушателей своего огромного курса, помнил темы их курсовых работ и часто останавливал студентов в коридорах, чтобы справиться о ходе исследования. При этом дистанция неизменно сохранялась: студенты боялись его колких экзаменационных замечаний, мгновенно разрушавших академическую самонадеянность [6].

Принцип аристократизма духа при формальном демократизме доступа. Реформы Александра II открыли высшее образование в том числе для выходцев разных социальных слоев населения. Однако внутри университета отношение ко всем студентам было одинаковым: происхождение не имело значения ни при назначении стипендии, ни в расположении профессора – ценилась лишь способность к наукам. При этом существовала строгая этическая дистанция: обращение к профессору на «ты» было немыслимо вне узкого кружка, а нарушение правил чести (доносительство, плагиат) влекло за собой полный остракизм с обеих сторон.

Принцип служения обществу. Университетское образование в дореволюционной России являлось важным инструментом модернизации государства, однако и для профессора, и для студента на первом месте стоял долг перед Отечеством. Преподаватели нередко читали лекции безвозмездно (в начале XIX века это было нормой), закупали на собственные средства реактивы для лабораторий, книги в библиотеки, полагая просвещение и передачу накопленного опыта своей миссией. Студенты, особенно медики и естествоиспытатели, видели в учёбе способ принести практическую пользу народу. Такие стремления студенчества стали предпосылкой для такого исторического явления как «хождение в народ», когда люди, получившие образование, передавали в деревнях азы грамотности, счета, учили читать и писать детей в деревнях, несли знания о валеологии, медицине, агрономии крестьянству.

Послереволюционные события быстро разрушили эти принципы, уступившие место партийной дисциплине. С точки зрения А. Дугина советская высшая школа представляет собой вариант проекта Модерна. Его критика советского марксизма основывается на том, что в качестве основания советской идеологии лежат идеи атеизма и материализма. Что с его точки зрения роднит марксизм-ленинизм с идеями Западного Модерна. Его принципиальная позиция строиться на выводе, что следование идеям Модерна стало причиной СССР в Холодной войне. Это поражение имеем глубокие основания: искоренение из системы образования духовного начала, его технократизация, лишила возможности противостоять западному либерализму на уровне смыслов. Поэтому после 1991 года выпускники и студенты тогда еще советских вузов так легко приняли западные догмы, поскольку внутри советского образования уже была заложена матрица европейского Просвещения. Хотя с этой позицией можно частично поспорить. Идеи коллективизма, заложенные в советском образовании, групповой поддержки, альтруизме частично пересекаются с принципами, существовавшими в российском образовании в дореволюционную эпоху. Многие советские профессора представляли собой образцы высокого служения Родине, науки, обладали высокими морально-нравственными качествами. К числу таких людей бесспорно следует отнести Льва Давидовича Ландау, Виктора Степановича Овчёнкова, Владимира Владимировича Белоусова, Владимира Александровича Леонтовича, Людмилу Алексеевну Вербицкую, Алексея Алексеевича Ухтомского и многих других.

Либеральные реформы 1990-х годов породили принципиально иные отношения в университетской жизни. Начиная с середины 1990-х годов стали фиксироваться такие явления, как вымогательство оценок и коррупция, панибратские отношения между преподавателями и студентами, романтические отношения, столкновение социальных статусов, превращение преподавателей в поставщиков услуг, конфликт взаимных ожиданий, разочарование системой образования как со стороны профессорско-преподавательского состава, так и со стороны студентов.

Эти процессы и определили разрушение бинарных позиций: «преподаватель-студент», «традиционное-модернистское» знание, «администратор-профессор». Такое нарушение иерархических связей, характерное для Модерна, приводит к появлению «атомарного индивида». А. Г. Дугин важно понимание, что человек не существует сам по себе – «он всегда часть Народа, Рода и Традиции» [7]. Поэтому система образования, выстроенная на разрыве бинарных позиций, ориентированная на права человека и личные карьерные траектории, отрывает молодежь от корней. Студент превращается в клиент, который покупает диплом для повышения своей рыночной стоимости, он не видит своего будущего в качестве носителя цивилизационной миссии.

Подводя итог вышесказанному, мы можем сделать следующие выводы.

Во-первых, разрушение бинарных позиций «преподаватель–студент» отражает глубокие противоречия и подтверждает наличие цивилизационных противоречий в системе высшего образования. Именно эта причина стала основной в отказе от дальнейшего использования Болонской системы, переориентировала содержание образования на возвращение традиционных духовных ценностей.

Во-вторых, восстановление идей соборности может стать основополагающим принципом современного университетского образования, требующим от всех участников образовательного процесса интеллектуальной честности, стремления служить Родине, следовать принципам патернализма. Это потребует переработки содержания миссий университетов, поиск новых форм развития высшего образования, обращения к иным ценностям. Очевидно, что этот процесс не будет легким. Он потребует консолидации усилий большей части университетского сообщества, развития идей, в том числе, представленных в работах А. Г. Дугина.

Список источников

1. Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве / Собрание сочинений: в 10 т. Т. 3. Санкт-Петербург.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 3–166.
2. Ильин И. А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России: статьи 1948–1954 гг.: в 2 т. Москва: МП «Рарог», 1992. Т. 1. 344 с.; Т. 2. 272 с.
3. Дугин А. Г. Четвёртая политическая теория. Москва: Амфора, 2009. 352 с.
4. Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1995. 287 с.
5. Хомяков А. С. Церковь одна. Полное собрание сочинений: в 8 т. Т. 2. Москва: Университетская типография, 1900. С. 1–26.
6. Иванов А. Е. Высшая школа России в конце XIX – начале XX века. Москва: АН СССР, 1991. 392 с.
7. Вестернология: учебное пособие / отв. ред. А. Г. Дугин. Москва: РГГУ, 2025. 876 с.

НРАВСТВЕННЫЙ ИМПЕРАТИВ В ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИХ ЛЕТОПИСЯХ ЮЖНОГО УРАЛА

Александра Анатольевна Миронова
Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет), Челябинск, Россия
mironovaaa@susu.ru, ORCID 0000-0001-5910-8567.

Аннотация. Статья посвящена анализу аксиологического содержания в смысловом компоненте церковно-приходских летописей XIX в. На материале «Летописи Петропавловской церкви Миасского завода Оренбургской епархии» (1882–1897) показано, что нравственный императив в данных текстах выступает одной из жанрообразующих характеристик. Деонтическая

модальность изучается как ценностная вертикаль летописи, которая выстраивается за счет средств модальности.

Ключевые слова: деонтическая модальность, нравственный императив, церковно-приходская летопись, аксиологическая лингвистика.

Работа выполнена в рамках проекта РНФ № 25-28-03276 «Оценочно-смысловой компонент церковно-приходских летописей XIX века».

Аксиологическое содержание долженствования: иерархия источников и концептов

Материалом исследования системы ценностей жителей горнозаводской зоны Южного Урала выступают своды церковно-приходских летописей Миасского завода и прихода. Оригинальные рукописные книги «Летопись Оренбургской епархіи Троицкого уѣзда Миасского завода» в 3-х частях, которую вели священники Петро-Павловской церкви с 1882 по 1897 гг.

Цель работы – проанализировать деонтическую модальность текста летописи, выступающую важным оценочно-смысловым компонентом жанра.

Источники нравственного императива в летописи выстраиваются иерархически. На высшей ступени располагается божественный императив – заповеди Декалога, евангельские предписания. Ступенью ниже – императив церковного предания: соборные постановления, святоотеческие сочинения, литургическая практика. Особенно красноречив полемический фрагмент о подделке иконы «Утоли моя печали», где отец Николай прямо цитирует постановление Стоглавого собора 1551 года: «чтобы гораздые иконники/ и ихъ ученики писали съ древнихъ/ образцовъ …, а самоизмышле/ніемъ бы и своими догадками боже/ства не описывали; а которые и/конники неучи по се время писали/ самовольствомъ и самоловкою и/ не по образцу… тхъ положити въ/ запрещеніе… и имъ впредь отъ та/кого дла престати» [Летопись 1889, Л. 244/265]. Цепочка императивов нарастает с замечательной

последовательностью: предписание писать с древних образцов → запрет самоизмышлять → каноническая санкция *положити в запрещение* → требование *престати*. В этом фрагменте отчётливо выстраивается деонтическая логика: норма провозглашается, нарушение фиксируется, нарушителю назначается каноническое наказание.

Ступенью ниже располагается императив государственно-церковного законодательства: синодальные указы, епархиальные циркуляры, постановления духовно-учебных учреждений. В майской записи летописец сообщает о состоявшемся в Оренбурге Втором обще-епархиальном съезде, главным предметом которого стало «открытіе, съ августа мся/ца текущаго года, Оренбург/скаго Женскаго Епархіальна/го училища» [Летопись 1889, Л. 235/256]. За скупыми строками угадывается целая система деонтических связей: открытие училища есть исполнение синодальной нормы о заботе епархий об образовании дочерей духовенства; сам съезд – исполнение соборного долга; участие в нём депутатом отца благочинного Малышева – исполнение его служебного обязательства. Самый нижний и, парадоксальным образом, самый плотный уровень составляет обычно-нравственный императив: нормы благочестия, традиции прихода, неписаные правила приличия. Здесь долженствование чаще всего не называется, а только подразумевается: перечень благотворителей на постройку Троицкого храма – от 4 000 рублей Н. Ф. Беляева до 3 рублей А. Шеломовой и И. И. Иванова [Летопись 1889, Л. 258–259] – представляет собой не только финансовый документ, но и развёрнутое нравственное высказывание.

Эта иерархия обретает смысл в нескольких ключевых концептах, соединяющих модальное и оценочное содержание. **Концепт долга** проступает всякий раз, когда речь заходит о пастырском, гражданском или семейном служении: в высочайшем рескрипте о крушении царского поезда существительное *долг* становится именем той нравственной онтологии, на которой держится государство. **Концепт благочестия** – едва ли не центральный для всего корпуса церковноприходских летописей; он

раскрывается в описаниях молебнов, литургий, церковных торжеств. Показателен фрагмент о праздновании первой годовщины 17 октября: «Свят. Сінодомъ изданъ благо/дарный молебенъ съ особыми/ молитвословіями – эктенія/ми, паремій, апостоломъ,/ Евангеліемъ и молитвою,/ примненными къ событію/ чуда, каковый и былъ отп/равленъ, посл праздничной/ литургіи, въ Александров/скомъ храм соборне, въ при/сутствіи мстныхъ чинов/никовъ и всхъ учащихся» [Летопись 1889, Л. 250/271]. Каждый элемент перечня – синодальное распоряжение, особый чин молебна, соборное совершение, присутствие чиновников и учащихся – есть исполнение долга благочестия в его развёрнутой полноте.

Концепт послушания – авторитету епископа, синодальному указу, соборному решению – проступает в декабрьской записи об освящении кладбищенского храма: «Св. антиминсъ/ выданъ 1887 года за подписью/ Преосвященнйшаго Епис/копа Оренбургскаго Мака/рія» [Летопись 1889, Л. 258/280]. Краткость констатации красноречива: освящение храма каноничнó постольку, поскольку совершено на антиминсе, освящённом архиереем. Противоположным полюсом выступает **концепт смирения**: в полемическом фрагменте о подделке икон старообрядческие иконописцы характеризуются как «гордые сознаніемъ сво/ей абсолютной непогршимости» [Летопись 1889, Л. 242/263]. За этой характеристикой стоит развёрнутый деонтический ряд: иконописцу подобает смирение перед каноном, должно следовать древним образцам, надлежит признавать свою погрешимость. Завершает этот концептуальный ряд **страх Божий**: заглавие «Бойся осуждать/ іереевъ» [Летопись 1889, Л. 220/241] – классический пример его деонтического использования. К тому же ряду принадлежит характерный оборот из чтений февраля: «Отъ совсти ни/куда не убжишь» [Летопись 1889, Л. 222/243], где совесть выступает как внутренний голос страха Божия, требующий должного поведения.

Долженствование в летописи всегда обращено к конкретному адресату. Первый и важнейший из них – само духовенство: пастырю надлежит вести

проповедь, совершать богослужение, наставлять прихожан, бороться с расколом. Самое ведение летописи есть исполнение пастырского долга: фиксация каждого внебогослужебного чтения превращается в отчёт о выполненной нравственной работе. Когда летописец отмечает: «На чтеніяхъ бываетъ/ слушателей 100 – 200 и боле./» [Летопись 1889, Л. 229/250], – он имплицитно свидетельствует об исполнении пастырского долга и его благих плодах. Вторым адресатом выступают прихожане: от них ожидается посещение богослужений, благотворительность, нравственная жизнь в семье, послушание церкви и государству. Не остаётся вне поля деонтического суждения и власть – церковная и гражданская, – хотя обращённые к ней долженствования выражаются с подобающей осторожностью. Уже упомянутая фраза о казармах казачьей батареи [Летопись 1889, Л. 253/275] содержит сдержанный упрёк государственной расточительности. Тот же скрытый укор слышится в констатации того, что вследствие отвлечения учащихся-миассцев «рудничными работами… ученіе от/крывается не ране полови/ны сентября» [Летопись 1889, Л. 240/261]. Особый адресат – иноверцы и инославные, к которым деонтика обращается в полемическом ключе: «таковыя вольности едва-ли мо/гутъ претендовать на снисхожденіе/ даже во имя вротерпимости!» [Летопись 1889, Л. 246/267] – конструкция *едва ли могут претендовать* представляет собой смягчённую, но всё же деонтически нагруженную форму запрета.

Региональная специфика модальности долженствования

Южный Урал второй половины XIX века – перекрёсток народов и вер, и эта пограничность сказывается на том, как звучит в местных летописях голос долженствования. Нравственный императив раздаётся здесь особенно отчётливо именно потому, что произносится перед лицом иного – иноверца, инославного, старообрядца. Показательны деонтические конструкции, направленные против старообрядцев. Развёрнутое сообщение о подделке иконы «Утоли моя печали» миасскими иконописцами-раскольниками [Летопись 1889, Л. 241–246] представляет собой образец миссионерской деонтики: апелляция к древним соборным постановлениям, к чудотворным иконам подлинной

древности (апелляция к древним соборным постановлениям, к чудотворным иконам подлинной древности (московская икона «у Николы на Пупышах»), к историческому здравому смыслу. Цель каждого из этих ходов одна – показать, что должное поведение иконописца противоположно тому, какое практикуют миасские старообрядцы. Миссионерская деонтика этого фрагмента не ограничивается прямым обличением, но выходит и на уровень практических рекомендаций: «Что же длать противъ наглой/ пропаганды расколоученія чрезъ/ поддлку иконъ? Священники мо/гутъ контролировать «офеней», тор/гующихъ иконами; но коль-скоро/ офеня – раскольникъ, то онъ уже –/ вн ли законнаго контроля?» [Летопись 1889, Л. 245/266]. Риторические вопросы здесь – форма деонтического суждения: они ставят проблему должного без однозначного ответа, приглашая читателя самостоятельно прийти к выводу о необходимости более жёстких мер.

Конфессиональным пограничьем местная специфика не исчерпывается. Миасский завод – место не только церковное, но и хозяйственное, золотопромышленное, и эта горнозаводская подкладка отзывается в летописи характерными мотивами долженствования, связанными с трудовой этикой. Показательна сентябрьская запись о позднем начале учебного года: «Влдствіе отвлеченія/ рудничными работами,/ ученики-міассцы медленно/ собираются въ школы, въ ко/торыхъ, поэтому, ученіе от/крывается не ране полови/ны сентября и то – не всегда/ при полномъ сбор дтей.» [Летопись 1889, Л. 240/261]. За этой констатацией стоит сложный деонтический узел: рудничные работы есть форма исполнения трудового долга, а посещение школы – долга образовательного и нравственного. Эти долги вступают в противоречие, и летописец, не разрешая его эксплицитно, фиксирует факт как симптом неблагополучия. Иное преломление та же горнозаводская деонтика обретает в описании благотворительной деятельности золотопромышленников. Скончавшийся в августе 1889 года Александр Даниилович Романовский охарактеризован как «потомст/венный дворянинъ-золото/промышленникъ», чьи «по/жертвованія его на церк/ви простираются до 2,000/ р. с.»; он «состоялъ постоян/нымъ членомъ

мстнаго/ церковно-приходскаго по/печительства и членомъ/ Оренбургскаго Михаило-архангельскаго Братства» [Летопись 1889, Л. 239/260]. Перед нами образец того, как трудовая удача обращается в нравственный долг. Сопровождающая некролог формула – «Смерть застигла/ его на полпути его благо/творительной дятельно/сти» – предполагает, что благотворительный долг есть не разовое действие, а длящийся путь.

Третий пласт местной специфики – казачий. Государственное служение сливается здесь с церковной жизнью настолько тесно, что разделить их практически невозможно. В записи о праздновании годовщины 17 октября летописец отмечает: «Въ мстной казачьей ка/зарм совершенъ предъ ка/мандою молебенъ особо» [Летопись 1889, Л. 250/271]. Воинский долг и долг благочестия здесь не противопоставлены, но суть одно: защита веры есть защита отечества. Ср. также ноябрьский фрагмент о выводе казачьей батареи: «Мстная казачья/ батарея переведена изъ Miac/скаго завода, на постоянное // пребываніе, въ Каменецъ-/Подольскую губ. и сегодня,/ посл напутственнаго/ молебствія, выступила/ изъ Miacca» [Летопись 1889, Л. 252–253]. Напутственное молебствие перед перемещением воинской части – устоявшаяся практика, в которой долженствование воинское и долженствование церковное образуют единый узел.

Таким образом, можно выделить несколько взаимосвязанных функций деонтической модальности в Миасской летописи. Первая и важнейшая – конструирование аксиологической вертикали, на которой держится весь нарратив: от Бога к церковной иерархии, от иерархии к пастырю, от пастыря к прихожанам. Эта вертикаль обращена не только в настоящее, но и в будущее – к тем, кто будет читать летопись через десятилетия, и потому деонтическая модальность одновременно формирует коллективную нравственную память прихода. Особенно отчётливо обе эти функции выполняют пространные перечни жертвователей [Летопись 1889, Л. 258–262], которые суть одновременно акт нравственного воздаяния и образец должного поведения: тот, кто откроет летопись через полвека, должен понять, как поступали Беляев,

Популовский, Симанов и как подобает поступать ему самому. Той же цели служит фиксация «годовщины великого чуда» 17 октября 1888 года, сопровождаемая характерным утверждением: «Память о чудесномъ про/явленіи промысла Божія/ въ спасеніи Царя будетъ/ увковчена на Руси за/веденіемъ повсюду множест/ва иконъ, священныхъ ут/варей, часовень, храмовъ и/ благотворительныхъ уч/режденій» [Летопись 1889, Л. 251/272]. Форма будущего времени *будет увековечена* – это деонтика, замаскированная под пророчество: должное должно совершиться, а пастырь словно бы заранее свидетельствует о его совершении.

Третья функция направлена вовне, к иноверцам и инославным, и носит миссионерский характер. Сообщение о подделке иконы «Утоли моя печали» – характернейший её образец: летописец не только описывает явление, но и предписывает определённую реакцию на него. Заключительная фраза фрагмента – «справедливость/ требуетъ сказать, что идея поддл/ки иконы «Утолимой» принадле/житъ не міасскимъ иконникамъ:/ такія иконы имются въ обраще/ніи и по другимъ мстностямъ» [Летопись 1889, Л. 246/267] – расширяет миссионерскую перспективу до общероссийской: противодействие расколу есть общая задача православной церкви. Наконец, четвёртая функция – объективирующая: деонтические конструкции, особенно безличные, придают высказыванию характер общепринятой нормы, выводя его за пределы субъективности пастыря. Ей последовательно служат отчёты и официальные документы, вписываемые в летопись. Так, отзыв инспектора Г. С. Рыбакова о Миасском церковно-приходском училище [Летопись 1889, Л. 237–238] не только документирует состояние школы, но и удостоверяет её соответствие должным нормам: «Постановка учебной/ части правильна, веденіе/ педагогическаго дла успш/но, знакомство съ церковностію/ ростетъ» – каждое из этих суждений есть объективированная деонтика, фиксирующая, что норма исполнена. К той же функции относятся подробный статистический раздел «Движеніе церковныхъ капиталовъ» [Летопись 1889, Л. 264–265] и итоговая статистика крещений, браков и погребений [Летопись 1889, Л. 266/288]: за

сухими цифрами имплицитно стоит развёрнутая деонтика – всё должное совершено, всё подлежащее учёту учтено. Заключительная фраза годовой записи – «Мастеровой Филиппъ Елинъ/ умеръ 101 года» – увенчивает летопись особым нравственным аккордом: жизнь, продлённая до столетнего рубежа, есть в православной аксиологии знак Божия благоволения, а память о ней – исполнение долга благодарной фиксации.

Итак, модальность долженствования в нарративе церковно-приходской «Летописи Петропавловской церкви Миасского завода» представляет собой не периферийное, а центральное явление, организующее существо текста. Аксиологическое содержание долженствования организовано иерархически: от божественного императива через церковно-канонический и государственно-церковный к обычно-нравственному уровню. Его адресатами выступают духовенство, прихожане, представители власти, инославные и иноверцы, а концептуальное поле формируется такими категориями, как долг, благочестие, послушание, смирение, страх Божий. Региональная специфика южноуральского материала – полиэтничность, полиисповедность, горнозаводский уклад, казачье присутствие — отчётливо отзывается в характере деонтических конструкций. Функциональная нагрузка деонтической модальности многопланова: она конструирует аксиологическую вертикаль приходской жизни, формирует коллективную нравственную память, осуществляет миссионерское воздействие и документально удостоверяет соответствие происходящего норме.

Список источников

1. Летопись Оренбургской епархии Троицкого уезда Миасского завода Петропавловской церкви (1882 – 1897) (хрестоматия): в 3 т. / науч. ред. А. А. Миронова; Миасский филиал ГОУ ВПО «ЧелГУ». – Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2009–2011.

АЛХАЛАЛАЛАЙ И КУПАЛО. СОВРЕМЕННЫЕ РЕКОНСТРУКЦИИ ТРАДИЦИОННЫХ ОБРЯДОВЫХ ПРАЗДНИКОВ: СРАВНИТЕЛЬНО-ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Татьяна Викторовна Савельева
Челябинский государственный университет (Миасский филиал)
Миасс, Россия, tatjana-saveljeva2010@yandex.ru,
ORCID 0000-0003-3257-2655

Юлия Сергеевна Любимцева
Камчатский государственный университет им. Витуса Беринга
Петропавловск-Камчатский, Россия
lubimcevaus@kamgu.ru, ORCID 0009-0004-1663-3942,

Аннотация. Статья посвящена сравнительно-типологическому анализу современных реконструкций двух обрядовых праздников — ительменского Алхалалалая и восточнославянского Купалы (Иванова дня). Несмотря на географическую, хозяйственную и календарную дистанцию, оба праздника рассматриваются как случаи «прерванной традиции» (в терминологии Э. Хобсбаума), активно ревитализируемой в конце XX — начале XXI в. и во многом «изобретённой» заново. Авторы выявляют общую для обоих праздников модель реконструкции, включающую очистительные обряды, воспроизведение мифа, состязательную часть, коллективную трапезу и зрелищную рамку, и фиксируют типологически сходные процессы трансформации: сценизацию, профессионализацию, коммерциализацию, медиатизацию, размывание сакральной даты и хронотопа, сдвиг от ритуала к шоу. Делается вывод о закономерности модернизации прерванных традиций и о недостаточной рефлексии этого процесса его участниками.

Ключевые слова: традиционная праздничная культура, прерванная и реконструированная традиция, Алхалалалай, Купало, сравнительно-типологический аспект

На первый взгляд, Алхалалалай – осенний обрядовый праздник ительменов, связанный с завершением морского, пушного и других летних промыслов, и Купало – летний праздник восточных славян, маркирующий солнцестояние, не имеют между собой ничего общего. Их разделяют тысячи километров, несхожие хозяйственные уклады (морской промысел и земледелие), разные временные точки календарного года и мифологические коды. Традиции генетически неродственные и не имели контактов. Однако выбор именно этих праздников для сравнительного анализа неслучаен, он обусловлен двумя важными аспектами. Во-первых, оба праздника, согласно Э. Хобсбауму, можно отнести к прерванной традиции, активно ревитализируемой в последнее время, то есть во многом «изобретенной» [14]. Этот факт позволяет нам рассматривать их не как «осколки архаики», а как современные культурные феномены, в которых переплетаются историческая память, этническая идентичность (или ее поиски), сценическая адаптация, медиатизация фольклора и мифологии. Во-вторых, и Алхалалалай для ительменов, и Купало для русских являются одними из самых популярных этнических праздников в современном календаре.

Методологической рамкой исследования является типологический подход В. Я. Проппа, который последовательно доказывал, что сходства традиционных праздников не определяются календарной приуроченностью. Содержательная структура праздника (очищение, жертвоприношение, поминание предков, состязания, трапеза) восходит к универсальным архетипам, следовательно их можно выявить не только в разных праздниках одного народа, но и в праздниках разных этнических культур. Это даёт нам методологическое право сопоставлять Алхалалалай и Ивана Купалу, несмотря на их календарную и этническую дистанцию. Наша задача – не искать общее содержание, а выявить сходство в моделях реконструкции.

Эмпирическую базу статьи составляют интернет-публикации о праздниках и полевые исследования авторов. 16 интернет-публикаций по теме праздника Алхалалалай за 2013-2026 гг., данные полевых исследований

Молодежной лаборатории лингвистической антропологии КамГУ: экспедиции 2023 года в Карагинский район, 2024 года в Олюторский район, 2025 года в Тигильский район Камчатского края, полевые наблюдения 2026 года, данные полевых исследований студентов-филологов Миасского филиала 2015-2026 гг. на Южном Урале (Миасс, Ларино, Приданниково, Аркаим), тематические публикации о празднике Купало – 34.

История и источники реконструкции.

Алхалалай представляет собой выражение общей идеи «благодарственных осенних праздников, которые отмечались аборигенами Камчатки и Чукотки после многотрудных летних промыслов» [4]. Первым и одним из главных письменных источников современной реконструкции Алхалалалая остаются сведения С. П. Крашенинникова в «Описании земли Камчатки» [7], а также Г. В. Стеллера [12]. Крашенинников называет Алхалалалай «праздником очищения грехов», интерпретировав смысл праздника как ритуальное очищение, приуроченное к концу летних промыслов и завершению заготовки припасов на зиму. Мы находим содержательное описание последовательности этапов праздника: зачин у огня, совершаемый старшими, пляски, ряжение женщин, символическое падение ряженых на землю, изображающее смерть, и последующее ритуальное «отшептывание», то есть возвращение к жизни силами старейшины. Этот праздничный обряд способствовал, по наблюдению Крашенинникова и других исследователей [5], изгнанию злых духов.

На протяжении советского периода бытование праздничной традиции было прервано в связи с очевидными причинами – давлением государственной идеологии и культурной политики эпохи [3], при этом остается открытым вопрос о конкретных механизмах и факторах прерывания традиции (антирелигиозная кампания, коллективизация, интернатная система образования, языковая политика).

Возрождение праздника относится к концу 1980-х годов: в 1987 г. Алхалалалай был впервые воссоздан как сценическая постановка ансамбля «Эльвель» в Доме культуры с. Ковран. В ноябре 1988 г. по инициативе ительменской общественной организации «Совет ительменов Камчатки “Тхсаном”» праздник обрядовый проведен на берегу р. Ковран в селе Ковран Тигильского района – центре компактного проживания ительменов.

Основой для восстановления обрядовой части праздника послужило крашенинниковское описание, на что прямо указывают, например, организаторы и краевые СМИ, а также заимствования их соседних культур, в частности, более сохранной, по отзыву информанта, традиции корякского Хололо (*«Нынешний алхалалалай ительменский... реконструирован с нуля в восьмидесятые годы... основная часть восстановлена на основе корякского Хололо», К. А. Косыгин, 18.08.2026).*

Практическим двигателем реконструкции выступили профессиональные и самодеятельные фольклорные ансамбли (например, ансамбль «Мэнго» в 1960–1980-е гг.), их фольклорные экспедиции. Реконструкция реализовалась в нескольких отличающихся локальных вариантах: в наши дни праздник проводится в с. Ковран, но также в Елизовском (этнографическая деревня «Пимчах», а также стойбище «Аушин»), в Мильковском и Тигильском районах. Реконструкции различаются содержательно, так, например, Алхалалалай под Елизовом интерпертируется организаторами как «южный вариант», отличный от ковранской традиции.

В 2009 году годов праздник получил официальный статус: Алхалалалай наряду с корякским Хололо и эвенским Нургэнэк закреплен законом Камчатского края в качестве официального праздника региона (Закон Камчатского края от 10.12.2009 № 361). В специальной научной литературе тема реконструкции праздника освещена мало: в открытых источниках доступны публикации Брижан [3]; Хаковской [13], из работ описательно-этнографического характера – статьи Руденко [9], основанные на полевых наблюдениях в с. Тигиль в 2019 г., статья Беляевой [2].

Купало

В отсутствие первоисточников изучение славянских языческих праздников базируется на вторичных письменных данных (летописях, иностранных хрониках, записях путешественников), фольклорных материалах и вещественных артефактах (11, с. 109). Собирание русской традиционной праздничной обрядности началось с конца XVIII в., когда интерес к народной культуре возрастает, внимание фольклористов и историков привлекают различные стороны духовной и материальной жизни русского народа. Первые материалы, посвященные народным праздникам, появляются в этнографических журналах. Научные публикации начинаются во второй половине XIX века. Например, в журналах «Живая старина» (издавался с 1890 года отделением этнографии Императорского русского географического общества), «Этнографическое обозрение» (выпускался с 1889 года отделением этнографии Московского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии), «Землеведение» (выходил под редакцией Д. Н. Анучина с 1894 года в географическом отделении этого же общества), в «Русском антропологическом журнале» (см. подробнее у М. С. Литвинчук [8, с. 103]).

Архетипическое ядро реконструкции

Несмотря на различия в обрядовом содержании, современные Алхалалалай и Купало строятся по сходной модели, включающей:

- очистительные обряды (в Алхалалалае – ритуальное подметание березовыми ветками, кормление огня, обновление лестницы традиционного жилища и очищение жилища ритуальной травой тоншич, проход участников сквозь кольцо из березовых ветвей; в Купале – прыжки через костер и купание, зажигание особого купальского костра, которому совершаются подношения);
- воспроизведение мифа (охота на кита / поиск цветка папоротника);
- состязательную часть (танцевальный марафон / конкурсы, прыжки, гадания, сбор трав);

- коллективную трапезу (изначально общая еда, часто с элементами ритуала, сегодня ярмарка - гастрономическая часть любого фестиваля и праздника);
- зрелищную рамку (открытие, финал, работа со зрителем, фотозоны).

Трансформация традиции

Приведем примеры элементов «изобретенной традиции». Для Купало, например, это отдельные женские купальские праздники, противоречащие исконной традиции, плот, спускаемый на воду, символизирующий память о погибших воинах, фотозоны как непременный атрибут праздника. «Ближе к концу вечера мы сделали небольшой плот в память о всех когда-либо погибших за землю русскую. Закончился праздник великолепным фаер-шоу» (2022, озеро Тургояк, архив автора).

Нарушен и хронотоп праздника, вернее, наблюдается размывание сакральной даты. Купало сегодня отмечают и 21 июня, в день летнего солнцестояния согласно языческой традиции, и 24 июня, в день Иоанна Крестителя, и 7 июля (дата смещена из-за расхождения старого и нового календаря). Мы уже писали о работе 1989 года А. Ф. Некрыловой, которая считает, что праздник Ивана Купалы имеет христианские корни: «Название его является славянским вариантом имени Иоанна Крестителя. Эпитет «купала» в переводе с греческого означает «купать», «погружать». Для славян это слово означало ритуальное омовение в открытых водоёмах» [10]. Сегодня ревитализация мифологических, языческих аспектов в культуре приводит к тому, что не только представители неоязыческих сообществ, но и многие другие не согласятся с ученым. «Купала – славянский праздник, который отмечают в день летнего Солнцестояния. Иван Купала – это его профанация от церкви, праздник в честь дня рождения Иоанна (Ивана) Крестителя (Предтечи). К славянской традиции он никакого отношения не имеет, как и "христианская" Масленица, которую отсчитывают от Пасхи, а надо праздновать в марте, как всегда было на Руси. Да какая встреча Весны в феврале, ее еще и из-за горы не видать!» (инф. Сергей, Приданниково, 12.08.2023, архив автора).

Медиатизация традиционной праздничной культуры также неоднократно рассматривалась в современных гуманитарных исследованиях [1].

Для Алхалалалая элементами подобного изобретения традиции можно считать несколько событий. Во-первых, ежегодный «Открытый чемпионат России по танцам коренных малочисленных народов» трансформирует описанную в источниках коллективную пляску у костра в состязание на выносливость с фиксацией рекорда продолжительности: по данным СМИ, впервые марафон был проведен в 1997 г. и продолжался один час, в 2019 г. официально зафиксированный рекорд достиг 17 часов 5 минут, победители получили денежный приз от губернатора края (На Камчатском празднике «Алхалалалай» установили танцевальный рекорд // ТАСС. 16.09.2019. URL: https://tass.ru/v-strane/6888664).

Таким образом, видим путь трансформации от изначальной традиции к профессиональному состязанию в рамках общей идеи сценизации и профессионализации обрядового праздника.

Во-вторых, конкурс гримас, переносящий описанное Крашенинниковым ряженье женщин и девушек, отпугивающее злых духов, в формат театрализованного зрелищного состязания, оцениваемого жюри. Иными словами, сакральные защитные практики (гримасы, трансовые танцы) принимают вид конкурсных номеров, фиксируя переход от ритуала к шоу. О сценизации обряда говорит на основании своих полевых наблюдений Хаховская, подчеркивая, что «спрессовывание» обрядовых событий до нескольких часов приближает обряд к формату театральной постановки [13].

В-третьих, введение конкурсных номинаций наподобие «лучшая хозяйка», «лучший мужчина», конкурс по разделке рыбы вполне понятно в общей логике состязания, но, скорее, не имеет прямого отношения к обрядовой части праздника в его историческом виде.

В-четвертых, смена хронотопа и локуса: месячный цикл, описанный Крашенинниковым, сократился до одного-двух дней: в современном контексте праздник существует не в ритме промыслового годового цикла, а в ритме

бюджетного года и туристического календаря. Отсюда сдвиг дат праздника, повторение праздника («Этот день первой рыбы у них каждый месяц», объединение праздника (День первой рыбы может совмещаться с днем физкультурника и Днем молодежи).

Камерный, домашний праздник стал публичным, клубным (со сценой и накрытыми столами). праздник вышел из отдельных жилищ и локализовался в нескольких центрах. В разные годы Алхалалалай проводится попеременно или параллельно в с. Ковран, с. Тигиль, с. Мильково, в этнодеревне «Пимчах» под Сосновкой и пр., а в 2020–2021 гг. отдельные его части проходили в онлайн-формате.

Зафиксировано также размывание гастрономического ядра как маркер утраты глубинного обрядового смысла праздника. Так, повсеместно распространено приготовление ухи и вместо традиционной толкуши (при посещении традиционной яранги Л. А. Аймык, 21.08.2026)

Общие черты реконструкции

Споры об аутентичности. В прессе, в блогах, в высказываниях организаторов и участников регулярно воспроизводится дилемма: насколько то, что мы видим сегодня, соответствует «подлинной» традиции? Является ли современный Алхалалалай с его чемпионатом по танцам продолжением древнего обряда или же его сценической симуляцией? Допустимы ли купальские прыжки через костёр в городском парке, уместны ли «купальские» фестивали с платными билетами, теряет ли праздник смысл, превращаясь в шоу? Эти дискуссии, как правило, не имеют однозначного разрешения, но сам их факт – важная характеристика современного состояния реконструированных праздников.

Для Купало мы наблюдаем жесткую оппозицию двух точек зрения. Первая – категорически против встраивания Иванова дня в современный праздничный календарь: «Псевдопраздники «День Ивана Купалы», «Хеллоуин (День всех святых)» и «День Святого Валентина» являются праздниками только в вымороченном и девиантно идеологизированном сознании авторов».

Представители второй группы отмечают: «Празднование таких дней, как Ивана Купала – это попытка восстановить мировоззрение наших предков» [10].

Пресс-служба регионального правительства Камчатки, отчитываясь о праздновании 2020 года, прошедшем в «мини-формате», подчеркивала, что в этот раз обрядовая часть была выполнена «по всем канонам и традициям» ительменского народа, – формулировка, призвана удостоверить подлинность, но одновременное указание на сокращенный формат обнаруживает на явную избирательность реконструкции. Схожее противоречие есть в сосуществовании территориальных изводов праздника, не вполне совпадающих между собой, см. например, упомянутый выше «южный вариант» этнодеревни Пимчах. При этом в публичной дискуссии праздник обычно представляется как восстановление единого древнего образца. Наконец, соседство обрядовой части с мастер-классами для гостей – по разделке рыбы и нерпы, изготовлению сувенирных подвесок — и с ярмарочной торговлей ставит применительно к Алхалалалаю тот же вопрос, что и применительно к Купале: в какой степени обрядовая часть остается сакральным действием или скорее представляет собой театрализованное зрелище, одинаково лишенное глубинного сакрального смысла как гостей праздника, так и для устроителей и представителей коренных народов. Ответ на этот вопрос, вероятно, может быть получен методом глубинного интервью участников и составляет задачу будущего исследования.

Модернизация праздника закономерна [3], но вместе с тем материалы прессы и свидетельства участников свидетельствуют о том, что характер этих изменений еще не вполне отрефлексирован.

Вторая общая черта обоих праздников – коммерциализация. И Алхалалалай, и Иван Купала сегодня существуют не только как этнокультурные события, но и как туристические бренды.

Алхалалалай позиционируется как визитная карточка традиционной культуры Камчатки (напр., «самый древний open-air» в 2026 г.), в 2009 г. «Алхалалалай», наряду с корякским праздником «Хололо» и эвенским

«Нургенек», объявлен официальным праздником Камчатского края (Батьянова, Мурашко 2019: 21)., в 2012 году праздник включен в каталог объектов нематериального культурного наследия народов России, официальный туристический портал Камчатского края включает его в число ключевых ежегодных мероприятий региона наряду с посещением Долины гейзеров и Курильского озера, а ежегодные «Недели культуры и туризма на Камчатке», организуемые региональным правительством совместно с профильным вузом, традиционно включают участие гостей в Алхалалалае как кульминационное событие программы.

Иван Купала в медиадискурсе представлен как яркое летнее событие, вписанное в городские и сельские фестивальные афиши. Мы рассмотрели первые 20 анонсов праздника на 2026 год, взятые методом сплошной выборки в поисковике Яндекс. Приведем пример. Газета.ru предлагает россиянам отметить Ивана Купалу в самых разных локациях и вариантах:

- «Купальские вечера в «Щуровом городище», парк-отель «Горячие ключи»: гости «смогут облачиться в традиционные наряды», участвовать в мастер-классах, в программе также прыжки через костер, «запуск венков с огневицами и загадывание желаний»;
- На турбазе «Васильковое озеро» в полутора часах от Москвы предлагают погрузиться в жизнь древних славян, в концертной программе участвуют 20 музыкальных коллективов;
- Городская ферма на ВДНХ устраивает «Сказки купальской ночи». Гостей будут встречать Купала, Марена, Леший, скоморохи и другие фольклорные (и псевдофольклорные – Т.С.) персонажи;
- В Нижнем Новгороде праздник пройдет на озере Светлояр. Организаторы делают акцент на христианских, а не языческих традициях и предлагают всем участникам присоединиться к Крестному ходу с иконой Богородицы;
- В Перми фестиваль «Обряды-наряды», посвященный Купале, соединяет традиции русского и коми-пермяцкого народов;

- В Ростове-на-Дону праздник организует музейный комплекс «Таможенная застава», предлагает гостям встречу с Аграфеной Купальницей (чучело), гадание на венках, хороводы, игры. (https://www.gazeta.ru/style/news/2025/07/03/26189120.shtml?utm_auth=false).

Как видно из представленного обзора, спор язычников и христиан о сакральной сути Купалы отошел на второй план, организаторы event-мероприятий используют потребность потребителя прикоснуться к старине, своим корням, истокам, превращают празднично-ритуальный комплекс в шоу [10].

Таким образом, проведённое сопоставление позволяет обобщить схождения и различия по четырём уровням.

На уровне генезиса оба праздника сходны тем, что относятся к прерванной традиции и ревитализируются в постсоветский период. Различия касаются наличия или отсутствия прямого первоисточника: у Алхалалалая он есть, у Купалы – нет. Различается и глубина прерывания: у Алхалалалая традиция была прервана тотально в советский период, у Купалы вытеснялась постепенно, начиная с христианизации.

На уровне субъекта реконструкции наблюдается сходство в наборе действующих лиц: фольклорные ансамбли, общественные организации, неоязыческие сообщества, турбизнес. Различие состоит в степени государственной институционализации: у Алхалалалая она прямая и закреплена официально, у Купалы – косвенная, через афиши и площадки.

На уровне структуры обряда схождение проявляется в общем архетипическом каркасе: очищение, воспроизведение мифа, состязание, трапеза, зрелищная рамка. Различия касаются конкретного содержания: у Алхалалалая миф связан с охотой на кита, у Купалы – с поиском цветка папоротника.

На уровне трансформации оба праздника демонстрируют сходные процессы: сценизацию, профессионализацию, коммерциализацию, медиатизацию, что меняет логику обоих праздников: сакральное уступает

место зрелищному, общинное – публичному, свободное участие – организованному сценарию.

Список источников

1. Ахметова М. В., Байдуж М. И. Международная конференция «Медиатизация культуры: конструирование новых текстов и практик» // Шаги/Steps. Т. 5. № 1. 2019. С. 151–162. DOI: 10.22394/2412-9410-2019-5-1-151-162.
2. Беляева М.Е. Нематериальное культурное наследие как ресурс развития этнотуризма в Камчатском крае // IV Всероссийский конгресс фольклористов. Том второй. DOI: 10.24411/9999-022A-2019-10219
3. Брижан Е. В. Алхалалалай как форма культурной памяти ительменов // Человек и культура. 2024. № 2. С. 32–39. DOI: 10.25136/2409-8744.2024.2.69988.
4. Вдовин И.С. Очерки этнической истории коряков. Ленинград: Наука, 1973. 301 с.
5. Жорницкая М. Я. Народное хореографическое искусство коренного населения Северо-Востока Сибири. Москва: Наука, 1983. 152 с.
6. Ительменский обрядовый праздник «Алхалалалай – НАШ праздник»: методические рекомендации и сценарий / Министерство культуры Камчатского края, КГБУ «Камчатский центр народного творчества». Петропавловск-Камчатский, 2012.
7. Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки: с приобщением рапортов, донесений и других неопубликованных материалов. Москва: Изд-во Главсевморпути, 1949. 842 с.
8. Литвинчук М. С. Изучение праздничной культуры на страницах журнала «Живая старина» // Вестник Сургутского государственного университета, 2011. С. 103–107
9. Руденко А. И. Обрядовый праздник «Алхалалалай»: маркер этнической идентичности ительменов (по наблюдениям 2019 г. в селе Тигиль

Камчатского края) // Университетский научный журнал. 2020. № 53. С. 52–57. DOI: 10.25807/PBH.22225064.2020.53.52.57.

10. Савельева Т. В. От календарного обряда к eventиндустрии: неоязыческий праздник как модный культурный продукт // Горизонты цивилизации. 2026. Том 17. Вып. 1. С. 61–74.

11. Суровегина Е. С. Обрядовые элементы праздника современных славянских языческих общин // Приволжский научный вестник. 2015 № 12.1 (52). С. 67–72.

12. Стеллер Г. В. Описание земли Камчатки. Петропавловск-Камчатский, Камчатский печатный двор, 1999. 287 с.

13. Хаховская Л. Н. Наставничество как практика воспроизведения этнокультурных традиций (на примере ительменского праздника «Алхалалалай») // Вестник антропологии. 2024. № 3. С. 270–287. DOI: 10.33876/2311-0546/2024-3/270-287

14. Хобсбаум Э. Изобретение традиции // Вестник Евразии. 2000. № 1(8). С. 47–62

«АВТОБИОГРАФИЧЕСКИЙ ОЧЕРК» В. ДМИТРИЕВОЙ В КОНТЕКСТЕ МИФОЛОГИЗАЦИИ ЛИТЕРАТУРНОГО ДЕБЮТА

Елена Александровна Селютина
Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия
L22502@yandex.ru, ORCID 0000-0002-5982-6208

Аннотация. В статье исследуются нарративные стратегии мифологизации литературного дебюта в автобиографическом очерке В. И. Дмитриевой из «Сборника на помощь учащимся женщинам» (1901), для выявления механизмов трансформации фактуального опыта в сакральный сюжет. Показано, что дебют осмысляется как этический акт служения, где легитимация писательства происходит через мотивы народного страдания, ритуала посвящения и жертвенного преодоления.

Ключевые слова: женский канон, эгонаррация, автобиография, литературный дебют, мифологизация, автоосмысление

Предмет анализа нашего исследования – нарративные стратегии в автобиографиях женщин-писательниц, в которых осмысляется судьбоносность литературного дебюта. Цель – выявление нарративных стратегий, использующихся для трансформации фактуального опыта в сакральный сюжет. Эмпирической базой работы стали автобиографии женщин-писательниц эпохи модерна, включенные в издательский проект «Сборник на помощь учащимся женщинам составленный исключительно из произведений женщин-писательниц, снимков с картин и иллюстраций художниц: 37 портретов и 85 рисунков» [7]. Всего в сборнике приняли участие 47 писательниц и художниц, но лишь четверо из них (три писательницы – А. Вербицкая, Н. Стерн и В. Дмитриева, одна художница – С. Кувшинникова) написали краткую автобиографию (остальные предоставили сведения для биографического портрета). Цель создания сборника, обозначенная в письме редакторов («устройство общежитий, в которых девушки, не имеющие семьи, получали бы сухое и теплое помещение и здоровую пищу» [7, с. 5], не была редкой с точки зрения расширения вариантов помощи различным социальным группам в эпоху модерна (Д. Липатова и Д. Арутюнян указывают на 46 издательских проектов первых двух десятилетий XX века, направленных на помощь женщинам, сиротам, нуждающимся писателям, областям, пострадавшим от голода и неурожая и т. п. [4, с. 62]). Схожий по составу участниц сборник писательниц-женщин - «Женский сборник в пользу Ялтинского попечительства о приезжих больных и больных туберкулезом из действующей армии» [1]. Но анализируемый нами труд представляет интерес как немногочисленный пример, в концентрированном виде дающий возможность ознакомится с практиками солидарности женщин, полагающими общественное благо главной задачей, не инициированными никакими государственными или частными

институциями (в предисловии подчеркивается, что в анализируемом нами издании представлено «исключительно» женское творчество, создан он для улучшения участи сотни одиноких, «бесприютных» девушек, чающих получить образование) [7, с. 5].

Цель, определенная нами, вписывает исследование в актуальный научный контекст, посвященный пересмотру литературных репутаций писателей, ранее считавшихся авторами второго ряда, составлению женского канона, изучению «женского вопроса» на примере авторов-женщин (об этом см. [11], [3]); изучению писательских мифов [2], литературных и культурных практик, демонстрирующих интенсификацию социализации женщин в России в начале XX века (об этом см. [8], [5]); осмыслению эго-наррации и автобиографического письма, прежде всего женского (об этом см. [6], [9]), изучению издательской благотворительности как культурного феномена (об этом см. [4]). Методология исследования основана на нарративном подходе, позволяющем анализировать структурные и содержательные элементы мнемических нарративов [10], специфику автоосмысления в эго-наррации [12]. Вслед за И. Тивьяевой, мы будем понимать мнемический нарратив как «структурированную дискурсивную форму, последовательно и логически воспроизводящую личный опыт субъекта (при возможном отступлении от хронологического порядка событий), включающую контекст, необходимый для интерпретации и аналитической обработки излагаемого, и несущую оценку значимости событий для нарратора и других субъектов» [10, с. 304]; под нарративной стратегией – всю совокупность смысловых установок, техник и приемов, с помощью которых конструируется конкретный нарратив; в нашем случае, специфика мнемического эгонарратива связана с проблемой самопрезентации [12, с. 82], под мифологизацией в автобиографическом нарративе – нарративную стратегию ретроспективного реконструирования идентичности, при котором разрозненные факты жизни конструируются в целостный сюжет, обладающий потенциалом стать культурным мифом.

Покажем, как осмысляется ситуация дебюта в автобиографии В. И. Дмитриевой. Специфика литературной деятельности писательницы обусловлена ее принадлежностью к радикальным движениям конца XIX века (Народной воле, эсерам), пребыванием в Петропавловской крепости, службой эпидемическим врачом в Задонске, работой в Воронежском народном университете, сотрудничеством с молодой Советской властью. Автобиографический очерк, данный в исследуемый нами сборник, не единственный образец такого рода в ее творческой практике («Так было…», 1930), т. к. в целом она тяготеет к мемуарно-очерковой традиции.

Мнемический нарратив, посвященный литературному дебюту, традиционно конструируется через зазор между героем истории (я в прошлом, «повествуемое я») и нарратором (я в настоящем, «повествующее я»), при этом оба принадлежат миру диегезиса. Такая конструкция позволяет выстроить разнообразные эпизоды в единую причинно-следственную цепочку, понятную лишь я-повествующему. В нарративе Дмитриевой внешняя фокализация – мир истории представлен «со стороны», позволяет выстроить систему оценивания жизненного пути как сложной системы закономерного: нищета в детстве, рассказы бывшей крепостной крестьянки Надежды «об ужасах крепостного права», трудность в покупке книг. Мир истории представлен не нейтрально: детство – «самое тяжелое в жизни нашей семьи» время, пора ограничений и большой ответственности за жизнь младших детей («все мои питомцы каким-то чудом выжили») [7, с. 190]). Смыслообразующими эпизодами в нарративе, содержащими максимальную детализацию, являются: первое чтение еще детских стихов, вызвавшее в публике смех, больно ранивший ребенка; сложный экзамен в гимназию, который Валентина выдержала, несмотря на возможность только лишь самоподготовки («сидя на чердаке зубрила по ночам историю и географию»; «держала экзамен, поразив своим диким видом и дикими ответами всех учителей» [7, с. 192]); служба учительницей и работа в саратовской газете; неудачи хождения по редакциям перед первой публикацией. Ретроспекция выполняет функцию конкретизации: писательский дебют Дмитриевой

состоялся в 1880 году, когда ей был 21 год, но наррататор уже получил пояснение, что к писательству готовит вся сложность жизненного пути. Легитимация писательской судьбы происходит через апелляцию к авторитетам: поощрение первых литературных попыток Н. Д. Хвощинской, популярной писательницей второй половины XIX века («знакомство с нею оставило глубокий след в моей душе» [7, с. 192]), «сердечное отношение к начинающему автору» от издателя «Мысли» Л. Е. Оболенского дало осознание самой возможности пересечь символическую черту от безвестности к публичности [7, с. 192]. Именно сложность пути к писательству, мотив преодоления становится главной оценочной позицией в эгонарративе: нарратор номинирует себя «счастливой», т. к. писательство, точнее, выход на литературное поле, показал, сколько замечательных людей ее окружают: «воспоминание о них в самые трудные минуты моей жизни поддерживает во мне бодрость духа, и никакие невзгоды, никакие неудачи не могут поколебать во мне веры в “человека”» [7, с. 192]. Эллипсис в нарративе – невзгоды и неудачи без детализации, может быть интерпретирован с одной стороны, как фигура умолчания (в год дебюта Дмитриева была арестована), с другой - как акт сознательного конструирования жизненного пути как отказа от личного в пользу общественного служения. Эта мысль подтверждается структурой нарратива: оценка произошедшего не совпадает с кодой (выходом из нарративного режима). Нарратор приравнивает невзгоды писательства к счастью, оценивая литературный дебют и через временную дистанцию (сборник формировался в 1901 году), и через призму служения людям и реально голода и ограничений («вольная практика» врачом с 1885 года, которая не приносила прибыли). Несмотря на краткость автобиографии для сборника, автор выбирает стратегию нарочитой объективности для придания мифу достоверности, т. к. писателем Дмитриева стала не потому, что была «избрана судьбой», а в силу характера и способности преодолевать жизненные обстоятельства.

Таким образом, на примере нарратива В. Дмитриевой мы видим стратегию осмысления литературного дебюта как лиминальной ситуации, означивающей писательницу в литературном поле, но не определяющей в общей сложной судьбе, цель которой – служение людям, в центре наррации – этический модус письма; обязательным компонентом нарратива становится описание тягот, выступающее инструментом десакрализации писательства как высшей формы жизни, напротив, творчество только тогда осмысленно, когда оно встроено в трудовую повседневность. Частью мифа о легитимности творчества становится рождение письма из страданий народа, благословение старших и более опытных писателей, жертвенное служение людям. На наш взгляд, такая настроенность на демонстрацию не столько радостей, сколько сложностей, с одной стороны, связана с задачей всего сборника, направленного на помощь нуждающимся девушкам, стремящимся получить образование (стратегия солидарности), с другой – демонстрирует архетипический сюжет о невозможности истинного счастья писателя без преодоления невзгод, которые оправдывают саму возможность писать перед читателем.

Список источников

1. Женский сборник в пользу Ялтинского попечительства о приезжих больных и больных туберкулезом из действующей армии : С участием: Л. Авиловой, Х. Алчевской, Христи Алчевской, [и др.]. Москва: Типо-литография т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1915. 148 с.

2. Загидуллина М. В. Мифы о литературных феноменах: к вопросу о методологии изучения // Челябинский гуманитарий. 2012. № 4 (21). С. 24–33.

3. Казакова И. Критика и публицистика конца XIX – начала XX в. о творчестве русских писательниц // Преображение (Русский феминистский журнал).1995. № 12. С. 63–67.

4. Липатова Д. А., Арутюнян Д. А. Благотворительная издательская деятельность в России начала XX века // Труды СПБГИК. 2022. Т. 226. С. 62–71.

5. Рейтблат А. И. От Бовы к Бальмонту и другие работы по исторической социологии русской литературы. Москва: Новое литературное обозрение, 2009. 448 с.

6. Савкина И. Л. Пути, перепутья и тупики русской женской литературы. М.: Новое литературное обозрение, 2023. 470 с.

7. Сборник на помощь учащимся женщинам : составленный исключительно из произведений женщин-писательниц, снимков с картин и иллюстраций художниц: 37 портретов и 85 рисунков. Москва: Типо-литография т-ва И. Н. Кушнерёв и Ко, 1901. 386 с.

8. Старышкина А. А. Русские журналистки второй половины XIX – начала XX в. авторы эго-документов // Гуманитарные науки в Сибири. 2019. Т. 26, № 4. С. 93–96.

9. Строганова Е. Н. Классики и современницы: Гендерные реалии в истории русской литературы XIX века. М.: Литфакт, 2019. 400 с.

10. Тивьяева И. В. Структурная организация мнемического нарратива // Сибирский филологический журнал. 2020. № 1. С. 303–315. DOI 10.17223/18137083/70/24

11. Харитонова А. Е. Творчество М. В. Крестовской и «женский вопрос» в России на рубеже XIX–XX вв. // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 4, ч. 2. С. 271–286. DOI: 10.28995/2686-7249-2022-4-271-286

12. Шмид, В. Нарратология. Москва: Яз. славян. культуры : Кошелев, 2003 (Калуга: ГУП Облиздат). 311 с.

ИММУНОГЕНЕТИЧЕСКИЙ ПОРТРЕТ НАГАЙБАКОВ В КОНТЕКСТЕ АНТРОПОЛОГИИ ЮЖНОГО УРАЛА

Суслова Татьяна Александровна
Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

tatiana.suslova.hla@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7028-6839

Бурмистрова Александра Леонидовна
Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия
burmal@csu.ru, ORCID: 0000-0001-6462-9500

Зарипова Ольга Николаевна
Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия
don1611@mail.ru

Евдокимов Александр Викторович
Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия
avdax@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-7011-368X

Аннотация. Как архаические миграционные потоки проступают в современных молекулярных данных? В докладе на примере коренной малочисленной народности нагайбаков демонстрируется, что иммуногенетический профиль является не просто прогностическим инструментом для медицины, но и достоверным «текстом» о происхождении этноса. Исследование, проведенное на базе биологического факультета ЧелГУ, интегрирует данные популяционной генетики с историческими и этнографическими источниками. Рассматривается трансформация традиционных представлений о родстве и этнической принадлежности через призму современных лабораторных методов. Доклад показывает, как «биологический след» становится частью гуманитарного дискурса о самоидентификации народов Урала.

Ключевые слова: популяционная иммуногенетика, HLA-гены, Toll-подобные рецепторы, нагайбаки, русские, башкиры, татары, Южный Урал, этногенез.

На биологическом факультете Челябинского государственного университета в рамках научного направления «Популяционная иммуногенетика этнических групп Уральского региона» на протяжении более десятилетия ведутся фундаментальные исследования генетического разнообразия народов

Южного Урала. Это направление объединяет иммунологов, генетиков, молекулярных биологов и клиницистов, работающих в сотрудничестве с Челябинской областной станцией переливания крови и Институтом иммунологии ФМБА России.

Уральский регион по праву считается уникальной «естественной лабораторией» для популяционно-генетических исследований. Здесь на протяжении тысячелетий пересекались миграционные потоки народов Европы и Азии, формировалась сложная мозаика этнических групп, каждая из которых имеет собственную историю и уникальный генетический профиль системы главного комплекса гистосовместимости человека (HLA). Согласно Всероссийской переписи населения 2010 года, на территории Челябинской области проживает более 20 национальностей. Среди них – русские (83,8 %), татары (5,36 %), башкиры (4,81 %) и нагайбаки – единственная официально признанная малая народность Южного Урала, чья численность составляет около 8 тысяч человек [4, с. 4].

Система HLA – один из самых полиморфных участков генома человека. Гены HLA кодируют белки, которые «предъявляют» иммунной системе фрагменты чужеродных агентов – бактерий, вирусов, опухолевых клеток. Именно благодаря колоссальному разнообразию HLA-генов человечество способно противостоять множеству инфекций. Однако различия в HLA-профилях между популяциями означают, что одна и та же инфекция может протекать у разных этнических групп с неодинаковой тяжестью. Особую актуальность эти исследования приобрели в свете пандемии COVID-19, показавшей, что определённые HLA-аллели могут ассоциироваться с повышенным или пониженным риском заражения и тяжестью течения заболевания [6, с. 120].

Среди всех этнических групп Южного Урала нагайбаки представляют особый интерес. Происхождение этого народа до сих пор вызывает дискуссии. Согласно одной версии, они являются потомками населения Ногайской Орды, согласно другой – происходят от «арских татар», крещёных татар,

переселившихся в Башкирию после падения Казани. Существует также гипотеза о финно-угорских корнях [1, с. 5–8].

Начало формирования нагайбаков как обособленной этнической группы связывают с указом 1736 года, когда крещёных татар и других жителей нагайбакской крепости перевели в казачье сословие. До 1842 года они проживали в Нагайбакской крепости, а затем были переселены на территорию современного Нагайбакского района Челябинской области, где основали поселения с необычными названиями – Париж, Кассель, Фершампенуаз [1, с. 15–18; 7, с. 189–192]. В состав нагайбакского казачества входили представители более 20 национальностей, что не могло не отразиться на их генетическом портрете [4, с. 41].

В ходе многолетних исследований учёные ЧелГУ, работающие в тесном сотрудничестве с Челябинской областной станцией переливания крови, выполнили комплексное генетическое типирование четырёх популяций Челябинской области: русских (345 человек), татар (154), башкир (133) и нагайбаков (112) [4, с. 43; 8, с. 30–31]

Исследованы следующие группы генов иммунного ответа: гены HLA I класса (HLA-A, HLA-B). Гены HLA II класса (HLA-DRB1, -DQA1, -DQB1, Гены Toll-подобных рецепторов (TLR1, TLR6, TLR10).

Иммуногенетический портрет популяций.

Русские Челябинской области являются типично европейской популяцией. Их HLA-профиль практически не отличается от популяций Центральной и Западной Европы. Частота типичных азиатских и монголоидных признаков в русской популяции Челябинской области минимальна и не превышает таковые в любой европейской популяции, полностью отсутствует аллель B*46, маркёр азиатского происхождения. Частоты HLA-аллелей близки к таковым у немцев, поляков, словаков и чехов [6, с. 130-131].

Татары Челябинской области также являются типичной европейской популяцией, но имеют свои особенности: у татар отмечается некоторое снижение анцестральных европейских гаплотипов AH8.1, AH 7.3. Присутствие

в популяции татар «азиатских» гаплотипов A*02-B*50-C*06-DRB1*07-DQB1*02, A*02-B*13-C*06-DRB1*07-DQB1 указывает на присутствие небольшого монголоидного компонента в татарском генофонде [6, с. 135-136].

Иммуногенетический профиль башкир демонстрирует своеобразную картину с преобладанием азиатских генов B*13,*48, DRB1*07,*12,*14. Присутствие европеоидных и монголоидных генетических маркёров соответствует автохтонному происхождению башкир и длительному формированию на территории Южного Урала [6, с. 132-134].

Нагайбаки оказались наиболее уникальной популяцией. В их генотипе сочетаются европейские и азиатские черты, при этом присутствуют особенности, не встречающиеся у других народов. У нагайбаков выявлено шесть уникальных гаплотипов, отсутствующих у других популяций Челябинской области. Среди них – гаплотип A*29-B*45, характерный для стран Африки и некоторых стран Западной Европы (Франция, Бельгия) [4, с. 49–55; 9, с. 596–597].

Исследование генов II класса показало высокие частоты европейских аллелей DRB1*01, DRB1*07, DQA1*01:01, DQA1*05, что сближает нагайбаков с русскими и финно-угорскими народами. При этом частота гаплотипа DRB1*15-DQA1*01:02-DQB1*06:02 у нагайбаков значительно ниже, чем у русских и татар, что является их характерной особенностью [2, с. 569; 4, с. 55–57].

Исследование генов Toll-подобных рецепторов показало, что по частоте «европейского» аллеля 1805G гена TLR1 нагайбаки (57 %) занимают промежуточное положение между русскими (77 %) и башкирами (33 %). В азиатских популяциях этот аллель практически не встречается, тогда как у европейцев его частота достигает 75 %. По частоте гаплотипа кластера TLR10-TLR1-TLR6 нагайбаки также располагаются между русскими и башкирами, что отражает сложную миграционную историю этого народа [3, с. 18–20].

Пандемия COVID-19 показала важность популяционных генетических различий для прогнозирования течения инфекционных заболеваний. Различия в

частотах HLA-аллелей между популяциями теоретически могут влиять на восприимчивость к SARS-CoV-2. Например, аллель HLA-DRB1*15, частота которого у нагайбаков снижена, в некоторых исследованиях ассоциируется с повышенным риском тяжёлого течения. Высокая частота «гипоотвечающих» вариантов TLR-генов у русских также может влиять на характер иммунного ответа на вирусные инфекции. Эти данные не означают фатальной предопределённости, но предоставляют важную информацию для оценки популяционных рисков [3, с. 20–21].

Сравнительный анализ генетических расстояний по генам HLA показал близость популяции нагайбаков к популяциям Восточной Европы – русским, марийцам, полякам, удмуртам и чувашам [4, с. 75–76; 5, с. 322]. Гораздо значительнее генетические расстояния отделяют нагайбаков от азиатских популяций – монголов, ненцев, бурят, корейцев, тувинцев. Русские являются типично европейской популяцией, располагаясь рядом с чехами, поляками и немцами. Татары приближены к нагайбакам, а башкиры расположились в отдалении и от европейских, и от азиатских популяций [6, с. 138-139].

Исследования в рамках направления «Популяционная иммуногенетика этнических групп Уральского региона» имеют далеко идущие перспективы. Планируется изучение генов, ассоциированных с аутоиммунными и инфекционными заболеваниями.

Полученные данные внесены в международную базу данных The Allele Frequency Net Database и используются для расширения регионального Регистра доноров стволовых клеток, что имеет прямое практическое значение для трансплантологии [9, с. 596]. Исследования имеют огромное этнографическое значение, позволяя реконструировать миграционные пути и подтверждать исторические гипотезы. Для нагайбаков, чья численность сокращается, генетические исследования становятся способом сохранения памяти о народе [4, с. 84–86; 8, с. 71–73].

Таким образом, работы по популяционной иммуногенетике, проводимые на биологическом факультете ЧелГУ, находятся на стыке фундаментальной

науки, практической медицины и этнографии. Они позволяют лучше понять историю народов Южного Урала, подготовиться к будущим инфекционным вызовам и сохранять генетическое наследие малых этносов для будущих поколений.

Список источников

1. Атнагулов И. Р. Нагайбаки: опыт комплексного историко-этнографического исследования хозяйства и материальной культуры второй половины XIX – начала XX века. Магнитогорск: МаГУ, 2007. 244 с.

2. Бурмистрова А. Л., Суслова Т. А., Зарипова О. Н., Беляева С. В., Сташкевич Д. С. Сравнение иммуногенетических паттернов системы HLA II класса популяции нагайбаков с аналогичными паттернами других популяций, совместно проживающих на одной территории Челябинской области // Современные проблемы науки и образования. 2016. № 6. С. 569.

3. Евдокимов А. В., Бурмистрова А. Л., Суслова Т. А., Сташкевич Д. С. Полиморфизм 1805T>G гена толл-подобного рецептора 1 в популяциях русских, башкир и нагайбаков Челябинской области // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. № 21(376). С. 17–22.

4. Зарипова О.Н. Полиморфизм генов системы HLA II класса малой народности нагайбаков, проживающих в Челябинской области: дис. канд. биол. наук. Челябинск, 2022.

5. Зарипова О. Н., Беляева С. В., Сташкевич Д. С., Суслова Т. А. Распределение генов и гаплотипов системы HLA II класса в популяции нагайбаков в сравнении с другими популяциями Челябинской области и Евразии // Российский иммунологический журнал. 2017. Т. 11(20). № 2. С. 321–323.

6. Метаорганизм. Стресс и адаптация: коллектив. моногр. / под ред. д-ра мед. наук, проф. А. Л. Бурмистровой. Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2019. 239 с.

7. Рычков, П. И. «Топография Оренбургской губернии» ч. I, II. Оренбург, 1887. 406 с.

8. Чернова М. С. Иммуногенетический профиль популяций Челябинской области (русские, татары, башкиры, нагайбаки) в структуре мировых популяций: дис. канд. биол. наук. Челябинск, 2014.

9. Suslova T.A., Burmistrova A.L., Vavilov M.N. et al. HLA gene and haplotype frequencies in a Nagaybaks population from the Chelyabinsk Region (Russian South Urals) // Human Immunology. 2017. Vol. 78, № 10. P. 595–601.

ТРАНСФОРМАЦИЯ СЕМАНТИКИ СКАЗОЧНОГО НАРРАТИВА О ПРАВДЕ И КРИВДЕ: ОТ РИТУАЛА К ПРОПАГАНДЕ

Василий Викторович Федоров
Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия
vvf-82@mail.ru, ORCID 0000-0001-6295-5054

Аннотация. В статье рассматривается трансформация семантики сказочного нарратива о Правде и Кривде. Автор показывает стадиальные изменения устойчивой символической структуры. Во-первых, забывание мотивировки мифологического сюжета и связи с ритуально-обрядовыми практиками привело к появлению волшебной сказки и сказки-притчи. Во-вторых, в рамках христианской культуры формируется новая семантика нарратива о Правде и Кривде, устанавливающая иерархическую структуру религиозно-духовного опыта. В контексте необрядового и художественного фольклора формируется семантика, связанная с морально-этическими и нравственными конвенциями. В-третьих, в условиях секуляризации сказочный нарратив используется для политической пропаганды и становится нарративной основой социалистических утопий.

Ключевые слова: сказочный нарратив, Правда и Кривда, семантика, символическая структура, традиция, актуальное содержание.

Традиция в движении эксплицирует важный механизм сохранения и развития культуры в целом. В гуманитарном знании описаны подобные феномены поддержания и передачи коллективного опыта в виде системы знаков. Показательно, что результатом деятельности механизмов поддержания и развития культуры становятся структуры, то есть упорядоченные построения определенных знаков-символов, которые и выступают материальным носителем информации. К числу наиболее продуктивных структур можно отнести нарративы, или сюжетно-повествовательные структуры, которые часто функционируют на протяжении многих веков и даже тысяч лет, адаптируясь к изменениям и обслуживая новый «базис».

Самый, как кажется, востребованный вид таких символических структур – сказочный нарратив. Общим местом стало утверждение, что сказка возникает, когда забывается мотивировка мифа и ритуала, то есть изменяется семантика нарратива при сохранении структуры. Объектом нашего исследования является сказочный нарратив о Правде и Кривде, предметом – трансформация семантики сказочного нарратива о Правде и Кривде. Цель работы – описать стадиальные трансформации семантики сказочного нарратива о Правде и Кривде.

Методы исследования: культурно-исторический комментарий, сравнительно-сопоставительный метод, структурно-семантический анализ.

Сказочный нарратив о Правде и Кривде относится к наиболее известным мировым сюжетам и распространен в самых разных культурах Европы, Азии и Африки и всему ареалу, знакомому со сказочным дискурсом [11, с. 2].

К наиболее древнему варианту относится древнеегипетская сказка «Правда и Кривда». Вот что пишет об ее открытии и переводе И. С. Кацнельсон: «Эта сказка стала известна сравнительно недавно – в 1932 г., когда виднейший английский египтолог А. Гардинер начал публикацию части переданного в Британский музей собрания папирусов Честер Батти <…> Она была записана в XIII в. до н. э. <…> обнаруживает многие общие черты с известной русской народной сказкой о Правде и Кривде» [8, с. 258]. Основную фабулу составляют следующие события: «В результате столкновения между

братьями младший брат Кривда приказывает схватить старшего – Правду, ослепить его и сделать привратником своего дома. Затем он даже пытается, но безуспешно, бросить свою несчастную жертву на растерзание львам. Между тем молодой и красивый слепой понравился некоей женщине – и от их мимолётной любви родился сын. Сын узнает от матери, кто его отец, направляется к нему и выясняет, кто виновник его слепоты. В конце сказки сын с помощью богов мстит Кривде за ослепление отца» [7, с. 74]. Нарратив сказки не только сохраняет базовые компоненты, которые относятся к мифу об Осирисе и Исиде, но также содержит и артефакты, отсылающие к ритуалу погребения (путешествия по загробному миру). Во-первых, при сравнении событийного ряда мифа и сказки выявляются идентичные мотивы: суд между братьями Правдой и Кривдой, ослепление, спор-состязание сына и дяди, суд девяти богов, месть сына за отца, спасительная роль матери-жены. Во-вторых, как отмечает В. В. Иванов, древнеегипетская версия прошла путь от волшебной сказки до сказки-притчи о статусе жреца и строгом соблюдении ритуально-обрядовых конвенций. Об этом свидетельствует характер испытаний, которые составляют перипетии нарратива: загадывание загадок о сакральных предметах (кинжал) и священных жертвенных животных (бык); запрет и нарушение запрета: «Притча содержит указания на её сокровенный смысл: десять хлебов, посох, сандалии, бурдюк и меч – вот те предметы, которые отдаёт Кривда хранителю утвари своего брата Правды вместе с кинжалом. Те же предметы отдаёт вместе с быком сын Правды пастуху Кривды» [6, с. 21], что выдает атрибуты погребального обряда, вещи, которые необходимы для путешествия по загробному миру [6, с. 21–22]. На это указывает и С. Ю. Неклюдов, добавляя: «…пастух, фигура, вообще значимая для фольклорного повествования, представляет собой одного из хранителей границы этих земель, которого следует каким-то образом нейтрализовать, подкупив или уничтожив» [11, с. 3].

Таким образом, спор Правды и Кривды интерпретируется как возвращение «духовных учеников истинному жрецу и духовному наставнику» [6, с. 22], соблюдение конвенций истинного обрядового действа.

В русской традиции сказочный нарратив о Правде и Кривде имеет широкое распространение, а сам сюжет был весьма популярен в дореволюционной России. В сравнительном указателе сюжетов он стоит под индексом АТ 613: «два человека спорят о жизни; правдолюбцу выкалывает глаз сторонник Кривды; слепой, подслушав разговор чертей, узнает, как вернуть зрение и исцелить царевну; прозревает, женится на царевне; его противника, пытавшегося тоже подслушать чертей, черти разрывают» [17, с. 200]. Нарратив зафиксирован в тридцати сборниках русских сказок. Канонические варианты представлены в трехтомном сборнике «Народные русские сказки» А. Н. Афанасьева (том 1, Правда и Кривда: № 115–122) [2], а также сборнике духовных стихов «Голубиная книга» [5]. Стоит отметить, что существует и литературная версия сказки за авторством В. И. Даля [13, с. 98–99].

В славянской традиции оппозиция Правда–Кривда косвенно сохраняет связь с религиозно-мифологической стадией, но на первый план выдвигает морально-этические и нравственные аспекты социальных отношений. В первом случае, чаще всего это относится к «Голубиной книге», Правда и Кривда воплощают дуализм добра и зла, «являются выражением главного духовного противоречия, столкновения противоположных начал – Божественного и сатанинского, доброго и злого, света и тьмы, доли и недоли <…> связывая повесть грехопадения с повестью искупления» [18, с. 287–288]. При этом, часто спор Правды и Кривды предстает в виде битв между самыми разными зверьми [18, с. 289]. Именно апокрифические версии нарратива о Правде и Кривде в «Голубиной книге» обнаруживают, по мнению Ю. А. Разинова, христианскую дихотомию Правды и Кривды, построенную на двучастной модели «мир горний – мир дольний». Так, Правда находится на небе, это понятие «идеальное», «блаженное», а Кривда – это земная правда, имеющая онтический статус, это смекалка, жизненный опыт, это правда, которая приспосабливается

к жизненным обстоятельствам: «В отличие от нее Кривда утверждает свое преимущество, не цепляясь за авторитет. Как нечто противостоящее, она стоит на собственных основаниях и утверждается собственной устойчивостью. В этом смысле Кривда – не ложь в обычном понимании этого слова. Она скорее некая искривленная правда, правда самой жизни, а не ее идеального плана. Суть ее позиции – ненавязчивая деструкция посылов «высшей» правды, так сказать, проверка их на прочность. Правда исходит из соображения о том, как должно быть, в то время как Кривда исходит из того, как есть, из того, что испытано жизнью» [12, с. 66]. Именно в апокрифической версии нарратива, возникшей в тексте «Беседы трехсвятителей» и окончательно оформившейся в «Голубиной книге» [3, с. 74–75], подчеркивается уход Правды на небо и торжество Кривды на земле. При этом меняется и морфология героя: это может быть старуха, два зайца, звери и др.; меняется базовая (инвариантная структура): не победа Правды, а ее вознесение на небеса.

Во втором случае, когда речь идет о морально-этическом и нравственном компоненте, нарратив о противостоянии Правды и Кривды в притчево-аллегорической форме манифестирует устоявшиеся традиции, ключевые ценности, нормы и правила, регулирует повседневное поведение и даже фиксируют «предправовые формулы» [18, с. 290]. Так, Э. В. Георгиевский указывает на константную позицию нарратива о Правде и Кривде в сфере регулирования социальных отношений: «Вообще сюжет о Правде и Кривде характерен не только для сказки, но и для песен, притч, пословиц и поговорок. Это объясняется тем, что идея правды (права, правильности, прави) является центральным архетипом российской правовой ментальности [4, с. 80]. В этом же контексте объясняет содержание сказки и В. В. Сорокин, который указывает на связь духовного, морально-этического и нравственного аспектов в самом нарративе о споре правды и Кривды [15, с. 9].

Таким образом, варианты сказочного нарратива о Правде и Кривде на данном этапе фиксируют распадение синкретичной мифологической семантики. С одной стороны, развивается религиозно-духовный компонент,

следуя христианской модели мира, с другой – сказка является образцом так называемого произведения необрядового синкретизма и художественного фольклора, в которых фиксируются конвенции, нормы и правила, регулирующие моральные и этические ценности. Е. Р. Стрелец провела структурный и сравнительно-сопоставительный анализ восьми вариантов сказочного нарратива, зафиксированных в сборнике А. Н. Афанасьева. Исследователь установила базовые элементы структуры и вариативный набор актантов, которые в большой степени коррелируют с элементами мифа и древнеегипетской сказки, и пришла к выводу, что «главный нравственный вопрос состоит в том, как следует жить <…> Этот вопрос заставляет нас задуматься о еще более важной проблеме – о постоянном выборе между добром и злом» [17, с. 203–204], то есть ориентированность на правдоискательство как национальная черта. В этом же ключе содержание сказки о Правде и Кривде интерпретирует и Н. П. Лысикова [10, с. 694–699].

Однако уже в XIX веке происходит радикальная трансформация сказочного нарратива о Правде и Кривде, обусловленная секуляризацией культуры в целом. Так, есть указания, что текст сказки и ее толкование стали использовать даже в некоторых православных духовных семинариях для борьбы с предрассудками, что немедленно пресекалось руководством [14, с. 31–35]. Но апофеозом явилось использование сказочного нарратива в рамках политической пропаганды. Хождение в народ 1870-х годов породило особый вид подпольной пропагандистской литературы для простого народа, в основе которой часто находится сказочный нарратив: «"Хождение в народ" поставило перед революционерами 1870-х гг. новую задачу – создание "особых брошюр для рабочих и крестьян", в которых простым и понятным языком излагались бы основные проблемы революции и социализма <…> В конце 1874 г. появляется первое произведение Кравчинского в этом жанре – «Сказка о копейке», изданная в типографии «чайковцев» в Женеве. Летом 1875 г. в типографии журнала «Вперед» (Лондон) была напечатана его «Сказка о Мудрице Наумовне», а несколько позже в женевской типографии газеты «Работник» –

брошюра «О правде и кривде». В 1876 г. снова в Лондоне вышла в свет брошюра Кравчинского «Из огня да в полымя». Эти четыре брошюры широко использовались народниками в пропаганде среди народных масс [9, с. 65].

Показательно, что С. М. Степняк-Кравчинский использовал апокрифическую версию нарратива о Правде и Кривде из «Голубиной книги», чтобы доступным языком объяснить идеи К. Маркса. Уже во вступлении мы видим использование стилистики духовного стиха о битве Правды и Кривды: «Побежит ли она в темные леса, прытким зайцем перекинувшись, – а Правда за ней псом погонится! Кривда ль окунем перекинется и плеснется ль она в сине море, а Правда за ней быстрой щукой…» [16, с. 5]. Однако вместо вознесения в небеса Правды появляется мотив обмана, «цепей», которыми опутан народ Кривдой. Правду прячут попы, цари, помещики да богатые (буржуа и капиталисты). И здесь борьбы Правды и Кривды теряет свой зооморфный облик и представляется как борьба социальных сил (теория К. Маркса и Ф. Энгельса о смене общественно-экономических формаций). Автор существенно расширяет персонажный состав, беллетризирует изначальную сюжетную ситуацию спора в рамках политической теории. Таким образом, автор аккумулирует христианскую религиозно-духовную утопию о «блаженной» и искомой правде для нарративизации социалистических утопий. Однако использование С. М. Степняком-Кравчинским нарратива о Правде и Кривде не является единичным. Так, по мнению М. А. Алякринской, в основе философской сказки М. Е. Салтыкова-Щедрина «Путем-дорогою» лежит трансформированный нарратив сказки о Правде и Кривде, а само произведение «выводит читателя на комплекс философско-исторических размышлений о судьбах России. Авторский концепт «Путем-дорогою» связан с проблемой насилия, «крови» в истории: сказку можно рассматривать как предвидение писателем грядущих исторических потрясений» [1, с. 127]. Это показывает востребованность мифологических и сказочных архетипических нарративов в пропагандистском дискурсе, свидетельствует о наполнении традиционных символических структур актуальным содержанием.

Список источников

1. Алякринская М. А. Поэтика сказки М. Е. Салтыкова-Щедрина «Путем-дорогою» // Проблемы исторической поэтики. 2024. Т. 22. № 3. С. 127–141.

2. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки : В 3 т. Москва : Наука, 1984–1985. (Лит. памятники). Т. 1. 1984. С. 152–163.

3. Васильев И. Е. «Коллективные представления» в поэзии Урала периода революции и Гражданской войны (к мифопоэтике сюжета и жанра) // Уральский исторический вестник. 2009. № 1 (22). С. 66–76.

4. Георгиевский Э. В. Общая уголовно-правовая характеристика древнерусского язычества // Сибирский юридический вестник. 2007. № 2 (37). С. 75–83.

5. Голубиная книга : русские народные духовные стихи XI–XIX вв. / сост., вступ. ст., прим. Л. Ф. Солощенко, Ю. С. Прокошина. Москва : Моск. рабочий, 1991. 351 с.

6. Иванов В. В. Онтология жанра волшебной сказки и сказки-притчи // Интерпретация текста: лингвистический, литературоведческий и методический аспекты. 2013. № 6. С. 21–23.

7. История всемирной литературы : В 9 т. Москва : Издательство «Наука», 1983–1994. Т. 1. 1983. 583 с.

8. Кацнельсон И. С. Фараон Хуфу и чародеи. Сказки, повести, поучения Древнего Египта. Москва : Художественная литература, 1958. 265 с.

9. Кондратенко А. И. «От хождения в народ – к созданию фонда вольной русской прессы» (С. М. Степняк-Кравчинский, его политические взгляды и пропагандистская деятельность в контексте общественного движения в России 1870–1890-х годов // История: факты и символы. 2017. № 3 (12). С. 62–72.

10. Лысикова Н. П. Правда и Кривда в этнопедагогике // Историческая память в теории и социокультурной практике: грани трансформаций и потенциал осмысления : материалы IX Международной научной конференции /

под общей редакцией А. В. Баранова и Е. Н. Многолетней. Саратов : Саратовский источник, 2021. 875 с.

11. Неклюдов С. Ю. Что такое палеофольклор // Живая старина. 2017. № 2 (94). С. 2–5.

12. Разинов Ю. А. Спор Правды и Кривды // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2011. № 2. С. 60–73.

13. Самойлова Л. В. К вопросу о происхождении литературной сказки // Вестник научных конференций. 2016. № 6-2 (10). С. 98–99.

14. Сафронова Ю. А. Важные памятники минувшей жизни наших предков»: сказки в программе истории русской литературы для православных духовных семинарий 1868 года // Детские чтения. 2025. № 1. Т. 27. С. 19–41.

15. Сорокин В. В. Становление правопонимания на Руси // История государства и права. 2011. № 11. С. 6–15.

16. Степняк-Кравчинский С. М. О правде и кривде. Женева : Изд. и тип. газ. «Работник», 1875. 56 с.

17. Стрелец Е. Р. Морально-этические компоненты в русском устном народном творчестве // Актуальные вопросы социальной педагогики и психологии: теория и практика : сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции. Чебоксары : Издательский дом «Среда», 2019. С. 200–204.

18. Тихомиров С. А. Образы Правды и Кривды в славянских текстах мифологии // Ученые записки Орловского государственного университета. Филологические науки. 2014. № 1 (57). С. 287–290.

ОБРАЗ ГОРЫ В СТРУКТУРЕ СКАЗОЧНОГО ПРОСТРАНСТВА: СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ РУССКИХ ВОЛШЕБНЫХ СКАЗОК И ВОЛШЕБНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ СКАЗОК НАРОДОВ КАМЧАТКИ

Елизавета Андреевна Чулкова

Челябинский государственный университет, Миасс, Россия

Kostalomka228@bk.ru

Аннотация. Цель исследования – выявление общих и дифференциальных признаков функционирования образа горы в русской волшебной сказке и волшебно-мифических сказаниях народов Чукотки и Камчатки. Материалом послужили тексты из собрания А. Н. Афанасьева (трехтомное издание) и корпус фольклорных текстов народов Камчатки (чукчи, коряки, ительмены, эскимосы), опубликованный Г. А. Меновщиковым. Исследование базируется на структурно-семиотическом подходе, предполагающем анализ сюжетно-пространственных функций образа. Результаты демонстрируют, что в русской традиции гора выполняет преимущественно предельную функцию (препятствие, граница, объект манипуляции), тогда как в северных текстах доминирует генетическая функция (порождение ландшафта из тела персонажа, этиологическое топонимообразование). Выводы обосновывают тезис о жанровой детерминации образа: русская волшебная сказка тяготеет к линейному хронотопу испытания, северный волшебно-мифический сказ — к космогонической трансформации пространства

Ключевые слова: мифологема горы, волшебная сказка, хронотоп, пространственная семантика, семиотика ландшафта, космогония, этиологический миф.

В центре нашего внимания – образ горы как устойчивый мифологический образ и мотив, функционирующий в русских волшебных и северных волшебно-

мифических сказках. Мы рассматриваем сюжетно-пространственные роли горы, как она включается в действие, какую функцию выполняет по отношению к герою и пространству. Мифологема горы понимается нами как устойчивый образ, восходящий к архаическим представлениям и сохраняющий в фольклорном тексте основные семантические признаки. Сопоставительный анализ позволяет выделить общие черты и культурно-специфические различия в функционировании этого образа.

Материалом исследования послужили русские волшебные сказки из трехтомного издания «Народных русских сказок» А. Н. Афанасьева и сказочные тексты народов Чукотки и Камчатки. В ходе работы был сформирован корпус, в который вошли только те контексты, в которых гора, сопка, скала или утес обладают пространственной или сюжетной функцией.

В отношении северного материала требуется отдельная оговорка. В отличие от корпуса русских сказок, где довольно устойчиво выделяется волшебная сказка как самостоятельная жанровая разновидность, ситуация с жанрами фольклора народов Камчатки и Чукотки значительно сложнее. Составители сборника отмечают, что в фольклоре народов Чукотки и Камчатки «весьма трудно провести грань между мифическими преданиями [...] и волшебно-мифическими сказками», поскольку в последних элементы космогонии могут контаминироваться с сюжетами о героях волшебной сказки [3, с. 10]. Бытовые тексты и мифические предания не были включены в корпус.

В русском корпусе наиболее устойчивым элементом является представление о горе, как о препятствии, которое герой должен преодолеть, чтобы достичь цели. В этом случае гора включается в схему испытания: герой должен подняться, обойти гору, чтобы достичь своей цели.

Данное утверждение представлено в сказке «Три царства – медное, серебряное и золотое» (№ 190). Герою указывают путь: «он покатится и приведет тебя к крутым, высоким горам. В тех горах есть пещера, войди в нее, возьми железные когти […] и полезай на горы» [1]. Восхождение занимает целый месяц: «начал на горы взбираться, лез, лез, целый месяц трудился,

насилу наверх взобрался». Для преодоления требуются особенное приспособление – железные когти. В данной отрывке гора не просто элемент рельефа, а препятствие, которое мешает герою достичь своей цели.

Подобное представление обнаруживается и в сказке «Два Ивана солдатских сына» (№ 155). Перед братьями возникает «пребольшущая гора, крутая, взъехать на нее никак нельзя». Однако гора не является непреодолимой, условием ее покорения служит чугунный камень – «кто этот камень бросит на гору, тому и ход будет» [1]. Иван-царевич выполняет условие, и «тотчас в горе показалась лестница». В сказке особенно показательна связь между неприступностью горы и способом её преодоления, гора отделяет героя от пространства, где находится объект его поисков.

В русской традиции можно проследить и более сложные варианты функционирования мифологемы горы. В сказке «Хрустальная гора» (№ 162) часть царства оказывается «больше чем наполовину втянуто в хрустальную гору, а царевна просит разрешения отправиться с Иваном-царевичем «на хрустальной горе погулять». Гора перестаёт быть простым препятствием на маршруте: она становится особым вместилищем, содержащим часть потустороннего мира. Граница между природным объектом и волшебным пространством стирается. В финале сказки гора разрушается магическим способом: Иван-царевич добывает «семечко, зажег и поднес к хрустальной горе, и гора скоро растаяла», что подчеркивает её необычное, иррациональное происхождение [1].

Таким образом, в русском материале наблюдается усложнение пространственной функции образа горы: гора как препятствие, гора как граница, гора как вместилище иного пространства и, наконец, гора как результат магического действия.

В русской фольклорной традиции присутствуют мотивы, сближающие её с северными текстами, хотя в волшебной сказке они выражены менее отчётливо. Как отмечает А. Н. Афанасьев в своих работах по славянской мифологии, «на равнинных пространствах Руси не нашлось приличной

обстановки для великанов: ни высоких гор, ни циклопических построек, к которым можно бы было прикрепить древние предания об исполинах». Но, «воспоминания о великанских горах и камнях не чужды и русскому народу, так как основы подобных представлений коренились в мифах, вынесенных индоевропейскими народами из общей их прародины» [2, с. 299].

В Могилевской губернии, по свидетельству Афанасьева, «уверяют, что великан, взявшись одною рукою за верхушку любой горы, может легко поднять ее и перебросить на другое место». В Смоленской губернии существует рассказ: «в старое незапамятное время поднял великан огромный камень и подбросил его так высоко, что пока он летел на землю – успел вырасти еще больше, и когда упал – то разбился пополам; одна часть его продавила землю и образовала озеро» [2].

Особенно показательно предание об Илье Муромце на его родине: «Когда Илья стал просить родительского благословения на славные богатырские подвиги, и отец усомнился в его силе, тогда богатырь вышел на Оку, уперся плечом в гору, сдвинул ее с крутого берега и завалил реку. Под Муромом и поныне указывают старое русло Оки, засыпанное Ильей Муромцем». Здесь гора выступает не как естественное препятствие, а как объект, который изменяется под воздействием силы героя [2, с. 299].

Наконец, в образе Святогора Афанасьев видит «черты глубочайшей древности». Хотя в былинах Святогор не превращается в гору, сам его образ – великана, связанного с горами (само имя содержит корень -гор-), указывает на архаические представления о связи исполинов и горного ландшафта [2, с. 304].

В северных текстах функция образа горы как препятствия также присутствует, однако она дополняется иной, более архаичной моделью: гора включена не только в маршрут героя, но и в само преобразование пространства. Как отмечают исследователи в предисловии к сборнику, волшебно-мифические сказки народов Камчатки и Севера «представляют собой художественную трансформацию мифических преданий», в которых «мифические элементы

находят свое выражение в устойчиво сохраняющихся мотивах зависимости человека от явлений и предметов окружающей природы [3, с. 11].

В чукотской сказке «Ахаханаврак» (№ 29) герой, плывет на каяке и видит «большой утес», на вершине которого сидит великан. Ахаханаврак подплывает к утесу, вылезает из каяка и поднимается на гору. Здесь гора выступает не столько препятствием на пути к далёкой цели, сколько местом встречи со сверхъестественным существом. Наиболее значим финал: после того как Ахаханаврак убивает великана, тот превращается в гору. Природный объект возникает непосредственно из тела персонажа [3, с. 131].

В чукотской сказке «Охотник и великаны» (№ 10) утёс также выступает как место обитания великана: «Вдруг наверху великана увидал. Зовет его великан, просит, чтобы он скуку его развеял» [3, с. 70]. Герой поднимается на утёс, и великан, взяв его байдару, «положил рядом с собой на сушу». Здесь утёс выполняет локализующую функцию, аналогичную функции горы в «Ахаханавраке».

В ительменских сказаниях о Тылвале (№ 159–164) гора выступает как место обитания и место действия. В варианте «А» говорится: «Ходил Тылвал за дровами, очень далеко ходил, до самой Столовой сопки». В варианте «Б»: «Жил Тылвал с сестрой. Жили они на Круглой сопке» [3, с. 497].

Важно, что в этих сказаниях сопка получает имя собственное, становясь не просто топографическим объектом, а сакрально маркированным локусом, связанным с судьбой героя. Так, в варианте «В» сообщается: «Сопку, на которой жил, Тылвал за измену сестры назвал «Изменной». Таким образом, гора здесь не только место действия, но и носитель памяти о событии.

В эскимосской сказке «Мышонок и сопка» (№ 46) зафиксирована топонимическая легенда о происхождении названия сопки Афсынахак («Мышонок»). В начале сказки говорится: «В конце чаплинской косы, за озером, не было раньше никакой сопки. И вдруг появилась. Назвали люди эту сопку Афсынахак – Мышонок». Мышонок, желая прославиться, пытается перегрызть дерево, переплыть озеро и наконец «взвалил [сопку] сгоряча на

спину и понес в северную сторону» Однако, утомлённый, он роняет сопку, и та его задавила: «Тут его сопка и придавила. С тех пор эскимосы называют эту сопку Афсынахак – Мышонок» [3, с. 194].

В данном случае гора/сопка возникает не в результате магического превращения персонажа (как в «Ахаханавраке»), а как объект, с которым взаимодействует герой, причём это взаимодействие приводит к появлению самого топографического объекта и закреплению его названия в коллективной памяти.

В чукотском мифическом предании «Образование пролива» (№ 59) также присутствует мотив превращения: в результате катастрофы, вызванной гибелью охотника Тэпкэлина, «всю косу, где селение было, поглотили волны. Так вот образовался пролив. А две горы – Инетлин и Имегелин – и сейчас есть. Только они островами стали». Горы возникают из тел охотников [3, с. 224].

Таким образом, объектная модель преобладает в русских сказках. Гора является относительно устойчивым элементом пространства, который герой должен преодолеть. Она определяет маршрут и степень сложности испытания. Гора является частью маршрута, её значение раскрывается через действие, совершаемое над ней или по отношению к ней (подняться, перейти, обойти, прорваться). Пространственно-организующая модель ярче выражена в северных текстах, но присутствует и в русских, как и онтологическая (порождающая) модель, когда гора возникает в результате магического превращения персонажа или в результате взаимодействия героя с пространством. В русской традиции этот мотив встречается реже, но не отсутствует полностью.

Общими для обеих традиций являются признаки высоты, труднодоступности и вертикальности, которые определяют базовое восприятие горы как пространственного рубежа. Основная функция препятствие и граница, она доминирует в русских сказках, где гора служит элементом маршрута и испытания. В северных текстах к этой функции добавляются более архаичные: гора может возникать из тела персонажа, изменять свои свойства под

воздействием магии, становится топонимом, несущим память о событии. Эти различия отражают жанровую специфику: русская волшебная сказка ориентирована на линейное испытание героя, северная больше на космогонические мотивы, где ландшафт онтологически связан с деяниями богов.

Таким образом, корректнее говорить не о наличии или отсутствии мифологемы в той или иной традиции, а о разной степени её сюжетной активности: в русской традиции она преимущественно статична и выполняет функцию границы; в северной – динамична, преобразуема и включена в онтологические процессы порождения и изменения мира. Данное различие обусловлено не столько этнокультурными особенностями, сколько жанрово-нарративными стратегиями, что открывает перспективу для дальнейшего изучения трансформации архаических образов в различных фольклорных системах.

Список источников

1. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева : в 3 т. / подгот. Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков; отв. ред. Э. В. Померанцева, К. В. Чистов. Москва : Наука, 1984–1985. (Литературные памятники).

2. Афанасьев А. Н. Древо жизни: избранные статьи / подгот. текста и коммент. Ю. М. Медведева ; вступ. ст. Б. П. Кирдана. Москва : Современник, 1982. 464 с. (Библиотека «Любителям российской словесности»).

3. Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки: азиатские эскимосы, чукчи, кереки, коряки и ительмены / сост., предисл. и примеч. Г. А. Меновщикова ; ил. Л. С. Эрман. Москва : Наука, 1974. 646 с. (Сказки и мифы народов Востока).

4. Степанов Ю. С. Константы: словарь русской культуры. 3-е изд., испр. и доп. Москва : Академический Проект, 2004. 992 с.

5. Стернин И. А. Проблемы анализа структуры значения слова. Воронеж : Изд-во Воронежского университета, 1979. 156 с.

«АНАБАРСКАЯ СКАЗКА» В. РЕМИЗОВА : РАЗВИТИЕ ТРАДИЦИИ ИСТОРИЙ О ПЕРВОПРОХОДЦАХ

Станислав Маэлсович Шакиров
Челябинский государственный университет, Миасс, Россия
shakirov.s@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена теме освоения Сибири в романе В. Ремизова «Анабарская сказка». Главным элементом повествования в книге является сформировавшийся в литературе XVIII-XIX веков «топос первопроходцев» – парадигма тем, образов и мотивов, характерных для описания северных путешествий. В книге В. Ремизова просветительское повествовательное начало обогащается романными характерами. История освоения Сибири обретает психологическую глубину, сохраняя документальную точность.

Ключевые слова: топос, робинзонада, роман, эпос, характер, просветительство.

Тема русских первопроходцев в Сибири до сих пор системно не раскрыта в художественной литературе, хотя массив текстов на эту тему достаточно велик. Начало этой теме положила книга французского автора Петра-Людовика Ле Руа «Приключения четырех российских матросов к острову Шпицбергену бурею принесенных» (1761). В январе 1751 года в Петербург были доставлены четверо русских промысловиков, которым удалось выжить в суровых арктических условиях на восточном острове архипелага Шпицберген. Рассказанная русскими «робинзонами» история их выживания и была изложена в книге Ле Руа.

Книга французского писателя была хорошо известна М. В. Ломоносову. В подготовленном в 1764 году проекте полярной экспедиции, представленном

Екатерине II, есть список мореходов, в который Ломоносов включил одного из русских «робинзонов» – Хрисанфа Инькова. Идея «северного пути», возникшая во второй половине XVIII века, вошла в русскую духовную жизнь и сформировала парадигму тем, образов и мотивов, который мы определяем как «топос первопроходцев». «Топосы, как универсальные элементы человеческого сознания и опыта, воплощаясь в произведениях культуры, обладают жанровым значением, определяют стиль и пространственно-временную обусловленность того или иного явления» [6, с. 24].

Главным смыслом «топоса первопроходцев» стала его духовная наполненность. Географической основой «топоса первопроходцев» в русской литературе стали образы Сибири, Камчатки, Дальнего Востока. Северное пространство стало моделью мира в произведениях, посвященных теме первопроходцев, метафорически выражая «совсем не пространственные отношения» [5, с. 414].

В западной литературе Север – это ледяная пустыня, безжизненная и враждебная человеку. В романе Жюля Верна «Путешествие и приключения капитана Гаттераса» (1866) продвижение на север имеет только один смысл – преодоление пространства ради утверждения национального приоритета. Заглавный герой романа заявляет: «Я понимаю, что каждый англичанин готов пожертвовать жизнью и состоянием для славы своей родины» [2, с. 559].

Обитатели севера с точки зрения английских мореплавателей – грязные дикари. «Нет ничего отвратительнее жилища гренландских эскимосов, где в беспорядке навалены трупы животных и пропитанная жиром одежда и нестерпимо воняет тюленьиной, гнилой рыбой и немытым человеческим телом; можно прямо задохнуться от смрада, так как нет ни одного окна, только дыра в потолке, через которую выходит дым» [2, с. 292-293]. Враждебности пространства и коварству аборигенов противопоставляется мощь технологий – бриг, «сделанный из индийского дуба, отличающегося чрезвычайной твердостью» [2, с. 234], пушки, «множество цилиндров со взрывчатым веществом, которого хватило бы, чтобы взорвать Ливерпульскую

таможню» [2, с. 234], мощные механизмы, огромные пилы, сигнальные фонари и так далее. Но всё это не спасает от катастрофы: гибнет корабль, поднимает бунт и дезертирует команда «Форварда». Только чудо (встреча с капитаном американского судна Альтамонтом) и отчаянно-безумный героизм помогают героям достичь Северного полюса. Но ценой этого подвига становится безумие капитана Гаттераса. В XXI веке к списку враждебных сил добавятся «коварные русские», например, в романе Д. Роллинса «Айсберг» (2003).

Тема первенства открытия северных земель есть и в произведениях русских писателей. Так, в повести К. Бадигина «Путь на Грумант» (1953) автором сказано: «поморы не позже XII века открыли Грумант. Как известно, через четыре столетия его вновь «открыл» Баренц, назвавший землю Шпицбергеном» [1, с. 37]. Герои повести так объясняют эту скромность русских: «мало писали поморяне книг о плаваньях-то своих <...>потому что не считали за диковинку на Грумант ходить» [1, с. 145]. Книга К. Бадигина основана на истории мезенских робинзонов. Перенос «мезенской робинзонады» в сферу детского чтения означает особую значимость этого текста в русской культуре.

Стремясь расширить временные рамки своего повествования, К. Бадигин использует вставные истории, одна из которых – записки новгородского кормщика Тимофея Петровича Старостина, датированные 1468 годом. Эти записки были найдены мальчиком-робинзоном Ваней на борту разбитой лодьи «Архангел Михаил», обнаруженной случайно во время прогулок по острову. Так автор добавляет к истории «русских робинзонов» еще три века полярных странствий.

Пространство Арктики выражает в книге К. Бадигина сакральный смысл. Здесь поморы переживают условный обряд инициации, возрождаются в другом качестве, возвращаются в итоге домой в новом статусе – народных героев [7, с. 29].

Подобного рода задачу решает В. Ремизов в романе «Анабарская сказка» (2026). Использованное в заглавии слово «сказка» в древнерусской

словесности означало отчет о пройденном пути. Река Анабар, поисками которой заняты казаки, это неведомая «грань» между Якутским и Мангазейским воеводствами, которую необходимо нанести на карту. «Анабарская сказка» – это повествование о поисках далекой недостижимой границы в бескрайних просторах Сибири. Отправленный якутским губернатором Петром Урасовым на поиски этой «грани» отряд казацкого пятидесятника Данилы Колмогора в течение 10 месяцев пройдет более трех тысяч верст по сибирским рекам и тайге, чтобы достичь этой неведомой реки.

«Анабарская сказка» обладает сложной жанровой структурой. С одной стороны, это строгий прозаический жанр – отчет о путешествии, генетически восходящий к жанру древнерусского «хожения». Для такого рода произведений характерен линейный сюжет, образ всезнающего автора и однозначные характеры действующих лиц. Путешествие Данилы Колмогора строго расчислено по календарю: маршрут начинается 14 июня 1642 года и заканчивается в середине апреля 1643 года. Большинство дат соотнесено с православным календарем. «Вспомнил, что сегодня праздник Двенадцати апостолов – 30 июня. Иван прикидывал, хорошо ли выходить в такой праздник» [3, с. 108] (Далее номера страниц даны по этому изданию).

Образ всезнающего автора определен эпиграфами произведения – о «стихийном движении русской народности» (Г. Вернадский) как основе колонизации Сибири и колонизации как «основном факторе русской истории» (В. Ключевский). В этом движении на Восток автор видит «особый русский способ жизни, когда люди в силу каких-то причин поднимались с исконно русских земель и переходили на новые, перенося туда свою культуру и быт» [4]. Главным фактором этого движения была полная личная свобода. Получив от воеводы «наказную грамоту», Данила Колмогор за первым же изгибом реки принимает решение действовать не как наказано, а по собственной воле. «Я воеводскому воровству служить не буду» (С. 207).

Формой прямого авторского присутствия в тексте являются многочисленные сноски, в которых не только поясняются диалектные и

устаревшие слова, но и даются объяснения: «Блок – деревянное колесо на оси, через которое проходит веревка. *Система блоков в несколько раз увеличивает силу тяги*» (С. 79) (здесь и далее курсив наш – *С.Ш.*); «По разным подсчетам от 70% до 87% землепроходцев были поморами, т. е. *жителями Русского Севера*» (С. 95). Авторские сноски придают «Анабарской сказке» точность документального повествования.

Автору принадлежат в тексте многочисленные рассуждения, имеющими просветительский характер и дополняющие повествование историческими фактами.

Активность автора проявляется и в использовании форм несобственно прямой речи. «Савва смело шагнул, а скорее полетел в воображении дальше и дальше. Под ним лежали хребты и долины рек, надо было запомнить, как они текут, и ему казалось, что он запоминает. <...>*Летать над горами и реками очень помогало в работе*» (С. 136).

Наряду с элементами строгой жанровой формы есть в «Анабарской сказке» черты романа. Это проявляется в произведении на уровне характеров. Большая часть персонажей определена одной-двумя чертами. Таковы, например, воевода Петр Урасов, «человек властный и умный» (С. 7), казачий десятник Семен Вятка, «похожий на злобного зверька» (С. 219), добродушный немой великан Иван Губарь, рядовые казаки, местные жители тунгусы. На этом фоне выведены несколько романных характеров. В центре повествования стоят кормчий Данила Колмогор и «чертежник и изограф» Савва Рождественец.

Характеры этих героев не однозначны и даны в развитии. В начале повествования Даниле «было почти все равно, куда плыть, лишь бы вольным да с добрыми товарищами» (С. 59), а присланный для составления чертежа сибирских рек Савва вызывает у него раздражение. В портрете Саввы акцентированы неподобающие для образа казака детали – длинные волосы и очки. Во время путешествия Данила изменит свое отношение к Савве, сумев оценить его мужество, решительность и целеустремленность. «Куда и подевался длинноволосый и нескладный парнишка, что восемь месяцев назад

поднимался к нему на судно» (С. 488). Нарисованные Саввой чертежи сибирских рек обретут для Данилы новый смысл. «Сквозной путь из Руси нужно проведывать, в одно лето с Лены до Архангельского города надо пройти» (С. 491). Личное стремление к воле, когда «все равно, куда плыть» приобретает общенациональный масштаб. Образ казачьего пятидесятника обретает эпические черты первопроходца русской земли.

Развитие характера Саввы Рождественца также основано на эпической идее. Автор дает прямую оценку смысла работы «казака-изографа» в исторической перспективе, выходя за пределы художественного мира «Анабарской сказки». Основой для «Чертежной книги Сибири» (1701) Семена Ремезова «служили чертежи (воображение и умение рисовать) таких чертежников, *как наш Савва*. Увы, время не сохранило оригинальных чертежей, составленных Курбатом Ивановым, Семеном Дежневым, Михаилом Стадухиным и другими землепроходцами и мореходами» (С. 136). Художественный образ восполняет недостающие факты национальной истории освоения Сибири.

Этот прием металитературного повествования-реконструкции использован Жюлем Верном (описания реальных арктических экспедиций Д. Росса, Д. Франклина, Э. Парри в рассказах всезнающего доктора Клоубонни) и Константином Бадигиным (вымышленные записки новгородского кормщика Старостина). «Топос первопроходцев» наряду с художественным элементом включает в себя просветительский дискурс.

Главным испытанием Саввы в «Анабарской сказке» стала любовь. В тунгусском становище Каюкана молодой человек увидел дочь сибирского князька – Эяну. Увидел – и сразу же был охвачен непонятно-тревожным чувством. «Присутствие девушки с каждым днем все сильнее его смущало и мешало работать» (С. 460). Тунгуска не испытывает таких сложных чувств, она прямо заявляет: «я хочу уйти с тобой <...> Савва застыл от такого простого решения всей той бури, что разрывала его душу. Хотел сказать, что они никогда ни о чем не говорили... Вообще не говорили... Но он молчал» (С. 477).

Савва не может остаться жить у тунгусов, ему нужно закончит чертеж сибирских рек. Он не может взять Эяну с собой после того, как стало известно о предательстве Семена Вятки: «Меня в Якутском в тюрьму засадят, а ей куда? По казакам пойдет?» (С. 488). Становясь «больше своей судьбы» (М. Бахтин) Савва находит единственно правильное решение, оставляя Эяну. «Романное» начало в образе Саввы органично соединяется с эпическими чертами первопроходца.

Образ Саввы завершает роман. Поднявшись на скалу и ощутив безграничность простора, он представляет, как «в разные его дальние пределы <...> шли бородатые, с крестами на шеях люди с далекой Руси <...> *неведомое с их приходом становилось Сибирью*» (С. 514).

В «Анабарской сказке» В. Ремизов дополнил «топос первопроходцев», соединив просветительское и романное начала. История освоения Сибири обрела психологическую глубину, сохранив документальную точность.

Список источников

Произведения

1. Бадигин К. Путь на Грумант // Собр. соч. : в 4 т. Т. 1. Москва: Детская литература, 1988. С. 21–232.
2. Верн Ж. Путешествие и приключения капитана Гаттераса // Собр. соч. : в 12 т. Т. 2. Москва : ГИХЛ, 1955. С. 229–654.
3. Ремизов В. Анабарская сказка. Москва : Альпина нон-фикшн, 2026. 518 с.

Источники

4. Ремизов В. «Для России колонизация земель была основным фактором истории» : [интервью] / записала М. Ганиянц. URL: https://moskvichmag.ru/lyudi/dlya-rossii-kolonizatsiya-zemel-byla-osnovnym-faktorom-istorii-pisatel-viktor-remizov/.

5. Лотман Ю. М. Проблема художественного пространства в прозе Гоголя // Избр. статьи : в 3 т. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Александра, 1992. С. 413–447.

6. Николаев Н. И., Шахова В. Е. Топос острова в «русской робинзонаде»: мифопоэтические и философские аспекты воплощения // Верхневолжский филологический вестник. 2025. № 2 (41). С. 22–34.

7. Швецова Т. В., Шахова В. Е. и др. Моделирование хронотопа во вставном жанре романа К. С. Бадигина "Путь на Грумант" // Филология: научные исследования. 2022. № 3. С. 23–32.

СПИСОК ПУБЛИКАЦИЙ САВЕЛЬЕВОЙ Т.В.

1. Обряды и верования русского народа в романе А. К. Толстого «Князь Серебряный» // Вторые Лазаревские чтения: материалы Всероссийской научной конференции. Челябинск, 2003. С. 118–120.
2. Демонологические образы в ранних произведениях А. К. Толстого // Вестник Челябинского университета. Серия 2. Филология. 2005. № 1(16). С. 49–55.
3. Фольклорный аспект сновидений в творчестве А. К. Толстого // Третьи Лазаревские чтения: Традиционная культура сегодня: теория и практика: материалы Всероссийской научной конференции с международным участием. Челябинск, 21–23 февраля 2006 г.: в 3 ч. / гл. ред. проф. В. А. Михнюкевич; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. Челябинск, 2006. Ч. 1. С. 36–41.
4. Русские народные пословицы и поговорки в творчестве А. К. Толстого (Из опыта работы семинария «Литература и фольклор»). Челябинск: Изд-во ЧИРПО, 2006. 12 с.
5. Тендерные стереотипы русского народа в творчестве А. К. Толстого // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. 2006. № 6. Ч. 1. С. 202–211.
6. Фольклоризм как стилевая черта творчества А. К. Толстого: специальность 10.01.09 «Фольклористика» : диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Савельева Татьяна Викторовна ; Челябинский государственный университет. Челябинск, 2006. 179 с. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=16105258
7. Гендерные стереотипы русского фольклора на примере паремий // VIII конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов. Оренбург, 1–5 июля 2009 г.
8. Русские паремии о традиционной семье: народная мудрость или пережиток прошлого (тезисы доклада) // Филологические чтения: материалы научно-практической конференции (Оренбург, 7 октября 2009 г.). Оренбург, 2009.

9. «Святой – блаженный – юродивый – скоморох». Трансформация христианской аксиологии на почве русской ментальности (На примере творчества А.К. Толстого) // Материалы научных исследований преподавателей Миасского филиала Челябинского государственного университета за 2007 / 2008 учебный год. Челябинск, 2009. С. 81–87.

10. Сновидения в художественном мире Н. В. Гоголя: фольклорный аспект // Русистика и современность. Литературоведение: сборник научных статей по материалам XII Международной научной конференции, посвящённой 200-летию со дня рожд. Н. В. Гоголя. Одесса, 2010.

11. Субкультура знатоков ЧГК как явление современного городского фольклора // Провинциальный мегаполис в современном информационном обществе: материалы Международной научной конференции (Челябинск, 24–26 марта 2010 г.) / под общ. ред. докт. филолог. наук, проф. М. В. Загидуллиной; Челяб. гос. ун-т. Челябинск, 2010.

12. Современный детский игровой фольклор как фактор демографического кризиса // Горизонты цивилизации: сборник статей участников Междунар. науч. конф. (Аркаим, 26-28 мая 2010 г.) / под ред. докт. филол. наук, проф. М.В. Загидуллиной. Челябинск, 2010.

13. Живое слово старины. Материалы фольклорных экспедиций студентов Миасского филиала Челябинского государственного университета. Миасский филиал ГОУ ВПО «ЧелГУ», Челябинск : Чел. гос. ун-т, 2010. 117 с. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=26506091.

14. Методика преподавания литературы : учебно-методическое пособие. Миасс : Миасский филиал ГОУ ВПО «ЧелГУ», 2010. 72 с.

15. Фольклор в галактике Маклюэна // Челябинский гуманитарий. 2011. № 2 (15). С.29–33. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=17041322

16. Детский фольклор как поле гендерного исследования // Гендер и проблемы коммуникативного поведения: сборник материалов четвертой международной научной конференции, Новополоцк: ПГУ, 2010. С. 353–356.

17. Южноуральская частушка в гендерном аспекте // Вестник Челябинского государственного университета. Филология. Искусствоведение.

2012. Вып. 64. № 6 (261). С. 118–121. URL : https://www.elibrary.ru/item.asp?id=17920917

18. Игра как способ создания индивидуальной гендерной картины мира // IX конгресс этнографов и антропологов, Петрозаводск, 4-8 июля 2011. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2010. С. 475.

19. Интеллектуальное движение «Что? Где? Когда?»: фольклор и традиции // Традиционная культура. 2012. № 1(45). С. 16–2169. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=17744580

20. Современные народные целители: шаг вперед или два назад? // Горизонты цивилизации: материалы Третьих аркаимских чтений (Аркаим, 22-25 мая 2012 г.) / под ред. докт. филол. наук проф. М. В. Загидуллиной. 2012. № 3. С. 255–262. URL : https://www.elibrary.ru/item.asp?id=28808439

21. Отражение изменений в сфере брака и семьи в народных частушках (на примере южноуральской частушки) // Женщины и мужчины в контексте исторических перемен: материалы Пятой Международной научной конференции РАИЖИ (Тверь, 4-7 октября 2012 г.) / отв. ред. А. В. Белова, Н. Л. Пушкарева. Москва: ИЭА РАН, 2012. Т. 1. 552 с.

22. Изучение киргизского народного эпоса «Манас» в вузе как компонент программы воспитания толерантности в молодежной среде // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: Сб. статей / отв. ред. В. И. Харитонова. Москва: ИЭА РАН. 2012. 288 с. Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 15, ч. 2.

23. Цивилизационная модель в русском фольклоре // Горизонты цивилизации: материалы Четвертых аркаимских чтений (Аркаим, 21-24 мая 2013 г.) / под ред. докт. филол. наук, проф. М. В. Загидуллиной. 2013. № 4. С. 228–235. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=28102215

24. Этнокультурный компонент на уроках словесности // Вестник Челябинского государственного университета. Филология. Искусствоведение. 2013. Вып. 74. № 2(293). С. 48–51. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=18814459

25. «Нехорошие места», или мифология в современном городе // Шестые Лазаревские чтения «Лики традиционной культуры начала XXI столетия»:

материалы международной научной конференции. Часть 1. (Челябинск, 26–27 февраля 2013 г.). Челябинск, 2013. С. 66–70.

26. Традиционная народная культура в новом информационном пространстве // Судьбы национальных культур в условиях глобализации: сборник материалов II международной научной конференции (Челябинск, 4–5 апреля 2013 г.) / под ред. В. Г. Будыгиной. Т. 1. Челябинск, 2013. С. 212–214. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=20491944

27. Современные народные целители: синтез рационального и иррационального сознания горожанина XXI века // X конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов. Москва, 2–5 июля 2013 г. / редкол.: М. Ю. Мартынова и др. Москва: ИЭА РАН, 2013.

28. Образ соперницы / разлучницы в южноуральских частушках // X конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов. Москва, 2–5 июля 2013 г. / редкол.: М. Ю. Мартынова и др. Москва: ИЭА РАН, 2013.

29. Мифологизация события в аспекте безопасности медиасреды // Вестник Челябинского государственного университета. Филология. Искусствоведение. 2013. Вып. 81. № 22 (313). С. 121–124. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=20445281

30. Проблемы изучения русских народных пословиц в средней общеобразовательной школе // Русская и сопоставительная паремиология в Татарстане: истоки развития: материалы Международной научно-практической конференции (Казань, 17–19 октября 2013 г.) / Казан. ун-т; Ин-т филологии и искусств; каф. рус. яз. и метод. преп.; под общей ред. Н. Н. Фахттаховой. Казань, 2013. С. 210–216.

31. The role of folk proverbs and sayings by AK Tolstoy's novel «Prince of Silver» // 7 Междисциплинарный коллоквиум по притче, 3–10 ноября 2013. Тавира, Португалия. URL: https://www.colloquium-proverbs.org/icp/en/colloquium/menu-icp13abstracts/175-tatjanasaveljeva.

32. Современная мифологическая проза городов Южного Урала // Традиционная культура. 2014. № 1(53). С. 123–131. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=21438657

33. Проектная деятельность студентов-филологов как способ познания и сохранения культуры родного народа // IV Международная междисциплинарная научная конференция «Метаморфозы культуры на рубеже тысячелетий: пространство диалога». Новосибирск, 16–17 мая 2014 г.

34. Народная футурология: будущее в прошлом // Горизонты цивилизации: материалы Пятых аркаимских чтений (Аркаим, 22-27 мая 2014 г.) / под ред. докт. филол. наук проф. М.В. Загидуллиной. 2014. № 5. С. 242–254. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=28089980

35. Role of Students youth in preservation of a cultural heritage of South Ural // YOCOCU 2014, Youth in Conservation of Cultural Heritage, 28–30 May 2014, Baku-Agsu.

36. Anna Evseeva & Tatiana Savelieva. Modern Oral Mythological Prose: an Informant's Portrait // 4-th international Conference of Young Folklorists, 5–7 June, 2014 in Vilnuis. С. 26–27

37. Чебаркульский метеорит: мифологизация события // Метеориты, астероиды, кометы. Падения на Землю, исследования и экологические последствия : материалы II Международной конференции. Чебаркуль, 21–23 мая 2014 г. С. 120–124.

38. Идеальный город в фольклорно-литературной традиции // Горизонты цивилизации: материалы Шестых Аркаимских чтений (26–29 мая 2015 г., Аркаим) / под ред. докт. филол. наук проф. М.В. Загидуллиной. 2015. № 6. С. 132–145. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=27315818

39. Пиковая дама, приди: опыт локального исследования современной детской субкультуры // VII Лазаревские чтения : «Лики традиционной культуры в современном культурном пространстве: полифония и диалог смыслов» : материалы междунар. науч. конф. Челябинск, 3–6 июня 2015 г. / ЧГАКИ; сост. Л. Н. Лазарева, 2015. С. 80–83. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=25879772

40. Москва глазами китайского студента: репрезентация национальных стереотипов в романе А. Коростелевой «Цветы корицы, аромат сливы» // Судьбы национальных культур в условиях глобализации: сборник материалов III Международной научной конференции. Челябинск, 26–27 марта 2015 г. / под

ред. М. Г. Смирнова. Изд-во Челяб. гос. ун-та. 2015. С. 335–338. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=23428017.

41. Жанровые трансформации в современной устной мифологической прозе // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. № 5(360). С. 267–272. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=23338702

42. Приметы и суеверия рожениц: XXI век // XI Конгресс антропологов и этнологов России: сборник материалов. (Екатеринбург, 2–5 июля 2015 г.) / отв. ред. : В. А. Тишков, А. В. Головнёв. Екатеринбург, 2015. С. 463.

43. Несказочная проза: актуализация и трансформация жанров // Литература в контексте современности: Жанровые трансформации в литературе и фольклоре: сборник материалов VIII Всероссийской научной конф. с международным участием (Челябинск, 10–1 декабря 2015 г.) / отв. ред. Т. Н. Маркова, 2015. С. 151–155. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=26006509

44. Жильё как способ освоения пространства // Горизонты цивилизации: материалы Седьмых аркаимских чтений. 24–27 мая 2016 г. 2016. №7. С. 108–119. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=26605621

45. Языковая картина мира современного подростка: оскудение или перезагрузка? // V Международная научно-практическая конференция Тотального диктанта «Динамические процессы в современном русском языке», Новосибирск, февраль 2017. С. 203–210. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=36713169

46. Кундравинская церковь Параскевы Пятницы // Краеведческий сборник Чебаркульского района: сборник краеведческих работ/ вступ. статья Т.В.Савельевой. Челябинск: ООО «Абрис-принт», 2017. С. 131–135.

47. «Колумб открыл Америку, а мы ее закроем…»: (ракеты и ракетчики в городском фольклоре последней трети XX века) // Наука XXI века: проблемы, поиски, решения: материалы XLI научно-практической конференции, посв. 70-летию ГРЦ имени академика В. П. Макеева. Миасс, 2017. С. 9–17. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=32373422

48. Образ Америки в городском фольклоре второй половины XX века // Судьбы национальных культур в условиях глобализации: материалы IV

Международной научно-практической конференции. Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2017. С.204–208. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=30356292

49. Медиаграмотность пенсионеров XXI века (из опыта реализации госконтракта) // Знак: проблемное поле медиаобразования. 2017. № 4(26). С. 209–213. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=30485051

50. Девичий рукописный альбом XXI века: фольклорное начало и творческая самореализация // Внеочередные Лазаревские чтения: «Дети и современный мир: вхождение в пространство ценностей культуры», Челябинск : Челябинский государственный институт культуры, 2017. С. 84–88. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=29168834

51. Образ булгаковской Маргариты в свете гендерных и мифологических представлений русского народа // М. А. Булгаков. Русская и национальные литературы: материалы международной научно-практической конференции. Ереван, 2017. С. 458–464.

52. Влияние массовой культуры на стилистику и полижанровость девичьего рукописного альбома XXI в. // XII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Ижевск, 3–6 июля 2017 г. Ижевск: ИЭА РАН, УИИЯЛ УрО РАН. С. 282.

53. Жукова И. В., Савельева Т. В., Русское неоязычество и его истоки. "Места силы" Южного Урала // Горизонты цивилизации. Восьмые аркаимские чтения (23–26 мая 2017 года, Аркаим). 2017. № 8. С. 16–37. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=29924114

54. Мифотворчество как медиатехнология XXI века // Знак: проблемное поле медиаобразования. 2017. № 2(24). С. 87–91. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=29303256

55. «Естественная» и «искусственная» еда: культурологический конфликт // VIII Лазаревские чтения: «Лики традиционной культуры в современном культурном пространстве: ренессанс базовых ценностей?»: сборник материалов международной научной конференции: в 2х частях. 2018. С. 260–262. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=32679566

56. Вода в русской заговорной традиции: поэтика и прагматика // Горизонты цивилизации : материалы Девятых Аркаимских чтений (22–25 мая

2018 г., Аркаим) / под ред. докт. филол. наук проф. М. В. Загидуллиной. 2018. № 9. С. 267–281. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=35003467

57. Медийный образ ученого – фольклориста, этнографа, антрополога, лингвиста (на примере российских и зарубежных кинофильмов) // Знак : Проблемное поле медиаобразования (ВАК). 2018. № 2(28). С. 216–221. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=35010916

58. Механизмы мифологизации истории страны городов «Аркаим» // Антропология интердисциплинарности : тезисы международной научной конференции «Второй Томский антропологический форум». 2018. С. 123–124. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=37147178

59. Проблемы медиатизации образования на примере дисциплины «Устное народное творчество» // MEDIAобразование : материалы Третьей международной научно-практической конференции. 2018. С. 343–347. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=36471246

60. Геймификация как образовательная технология в преподавании литературы (из опыта реализации проекта) // Динамика языковых и культурных процессов в современной России. 2018. № 6. С. 856–860. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=36590853

61. Горы и город в современных легендах Миасса // Фольклор и антропология города. 2018. Т. 1. № 1. С. 272–276. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=82734858.

62. Елсукова В. В., Савельева Т. В. Образ искусственного интеллекта в детской литературе // Интеллектуальные технологии : гуманитарные, социально-правовые и цифровые аспекты : материалы всероссийской научно-практической конференции с международным участием. Челябинск, 2019. С. 234–239. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=38319531.

63. Прутова А. С., Савельева Т. В. «Тристан и Изольда» Кевина Рейнольдса: фольклорное и авторское начала в фильме 2006 года // Наука XXI века: проблемы, поиски, решения : материалы XLIII научно-практической конференции, посвященной 95-летию со дня рождения В. П. Макеева / под ред. Е. А. Суховой. Миасс, 2019. С. 260–265. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=38319531.

64. Оппозиция «искусственный интеллект – человек» в анекдотах // Интеллектуальные технологии: гуманитарные, социально-правовые и цифровые аспекты : материалы всероссийской научно-практической конференции с международным участием. Челябинск, 2019. С. 262–270. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=38319540.

65. Речеповеденческая модель ведущего информационно-развлекательной утренней тв-программы // Журналистский текст в новой технологической среде: достижения и проблемы. Сборник материалов III конференции PMMIS (Post massmedia in the modern informational society) / под общей ред. М. В. Загидуллиной. 2019. С. 280–283. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=37047334.

66. Щапина Е. Е., Савельева Т. В. Искусственный интеллект в мемах и демотиваторах // Интеллектуальные технологии: гуманитарные, социально-правовые и цифровые аспекты. Материалы всероссийской научно-практической конференции с международным участием. Челябинск, 2019. С. 283–289. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=38319550.

67. Комплексный анализ медиатекстов как основа формирования медиаграмотности студентов-филологов // Mediaобразование: векторы интеграции в цифровое пространство. Материалы IV международной научной конференции / сост. А. А. Морозова. 2019. С. 342–347. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=41389989.

68. Литературное произведение как отражение и ретрансляция этнических авто и гетеростереотипов // Русское слово в многоязычном мире. Материалы XIV Конгресса МАПРЯЛ / редколлегия: Н. А. Боженкова, С. В. Вяткина, Н. И. Клушина [и др.]. 2019. С. 535–539. URL: https://www.elibrary.ru/item.asp?id=42958696.

69. Изрыгающие пламя: эстетизация образа дракона в современной литературе // Горизонты цивилизации. 2019. № 10. С. 391–401. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=38600968.

70. Женский дискурс в цикле романов Элены Ферранте «Неаполитанский квартет» // Наука XXI века: проблемы, поиски, решения : материалы XLIV научно-практической конференции, посвящённой 75-летию Победы в Великой

Отечественной войне / под ред. Е. А. Суховой. Миасс, 2020. С. 223–230. URL: https://www.elibrary.ru/item.asp?id=44894405

71. Ритуал в рекламной стратегии туристического объекта // Рекламное и PR-образование в условиях информационно-технологических перемен: актуальные вопросы и тренды : сборник материалов II Международной научно-практической конференции / под ред. К. В. Киуру. 2020. С. 292–297. URL: https://www.elibrary.ru/item.asp?id=42883620.

72. Реалии дистанционного образования в анекдотах, мемах и других текстах постфольклора // MEDIAОбразование: медиа как тотальная повседневность : материалы V Международной научной конференции / под ред. А. А. Морозовой. 2020. С. 238–243. URL: https://www.elibrary.ru/item.asp?id=44235464.

73. «Круговые письма» в мессенджерах: прагматика, бытование, креолизация текста // Знак: проблемное поле медиаобразования. 2020. № 3(37). С. 128–134. URL: https://www.elibrary.ru/item.asp?id=44408495.

74. Ветер как иррациональный компонент русской фольклорной картины мира // Горизонты цивилизации. 2020. № 1(11). С. 223–237. URL: https://www.elibrary.ru/item.asp?id=42920901.

75. Детские страшные истории XXI века: прагматика и бытование // Фольклор и антропология города. 2020. Т.3. №1–2. С.322–330. URL: https://www.elibrary.ru/item.asp?id=82735663.

76. Практикум по креативному письму: учебно-методическое пособие / Т. В. Савельева. Челябинск, 2021. 131 с. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=47194669.

77. Реконструкция народного славянского праздника «Иванов день»: типологический аспект // Древние и традиционные культуры во взаимодействии со средой обитания: проблемы исторической реконструкции: материалы I Международной междисциплинарной конференции. Челябинск, 2021. С. 140–145. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=47191282.

78. Читательский отзыв как жанр сетевой коммуникации // Пользовательский контент в современной коммуникации : сборник

материалов I Международной научно-практической конференции. Челябинск, 2021. С. 218–222. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=45697900.

79. Южный Урал в современной мифологической прозе: мифологизация пространства в устных рассказах // Современная регионалистика: традиционные подходы и новые направления : сборник статей II Международной научной конференции. Сургут, 2021. С. 243–248. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=48255797.

80. Савельева Т. В., Хмара А. В. Тема памяти в романе К. Исигуро «Погребённый великан» // Наука XXI века: проблемы, поиски, решения : материалы XLV научно-практической конференции, посвящённой 25-летию Миасского филиала Челябинского государственного университета / под ред. И. И. Валова. Челябинск, 2021. С. 340–344. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=46552715.

81. Влияние новых информационных технологий на читательские практики XXI века // MEDIAОбразование: медиавключенность vs медиаизоляция. Материалы VI Международной научной конференции / под редакцией А. А. Морозовой. Челябинск, 2021. С. 42–48. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=47261704.

82. Так ли страшен дистант, как его малюют: постфольклор о дистанционном образовании // Знак: проблемное поле медиаобразования. 2021. № 2(40). С. 121–128. URL: https://elibrary.ru/contents.asp?id=46389033.

83. Духи, стерегущие богатства недр земли, в уральской мифологии: диахронический аспект // Горизонты цивилизации. 2021. № 1(12). С. 117–129. URL: https://www.elibrary.ru/item.asp?id=46137088.

84. День Святого Хетага и День Петра и Февронии Муромских: межконфессиональный диалог в социокультурном пространстве праздника // Культурное наследие Северного Кавказа как ресурс межнационального согласия. Программа и тезисы докладов Восьмого международного научного форума. Москва, 2022. С. 170. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=49967967.

85. Квиз в современных досуговых и образовательных практиках // X Лазаревские чтения «Лики традиционной культуры в современном культурном пространстве: игровой универсум традиций»: сборник материалов

всероссийской научной конференции с международным участием / сост. Л. Н. Лазарева. Челябинск, 2022. С. 209–211. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=48070305.

86. Визуализация как магический прием в постфольклорных практиках // Визуальные медиакоммуникации и реклама: новые технологии и методология исследований: материалы II Международной научно-практической конференции. Челябинский государственный университет. Челябинск, 2022. С. 342–348. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=48455263.

87. Псевдоживые и иноформы: средства перемещения в фантастическом цикле М. Бодягина // В поисках границ фантастического: Средства передвижения и перемещения в пространстве. Том. Вып. IV. Сборник научных статей / Российский государственный гуманитарный университет; Институт филологии и журналистики ННГУ им. Н. И. Лобачевского; Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН; Фонд «Русско-польский институт» (Вроцлав). Москва, 2022. С. 15–8166. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=48689800.

88. Читательский отзыв как способ самовыражения личности в медиапространстве // Знак: проблемное поле медиаобразования. 2022. № 1 (43). С. 44–52. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=48326150.

89. Путешествие во времени в постфольклорном дискурсе: modern legends // Горизонты цивилизации. 2022. № 1(13). С. 137–152. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=48652255.

90. Посткоммуникативная фаза чтения в новом информационном пространстве (на примере отзывов «Литрес» о романе Р. Сенчина «Дождь в Париже») // Динамика языковых и культурных процессов в современной России. 2022. № 7. С. 767–771. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=49971516.

91. Подпольные интеллектуальные игры: игровые практики в эпоху пандемии // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 2. С. 109–121. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=49816337.

92. «Анна в тропиках» : рецепция русской классики в современной зарубежной литературе как противостояние «культуре отмены» // Динамика

медиасистем. 2022. Т. 2. С. 228–235. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=50183751.

93. Медиаобраз праздника Святого Хетага: репрезентация традиционной религии в эпоху цифровизации // Культурное наследие Северного Кавказа как ресурс межнационального согласия. программа и тезисы докладов участников Девятого международного научного форума. Краснодар, 2023. С. 192. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=54717773

96. Транзитивность современного российского праздничного календаря: анализ медиадискурса праздничной культуры в аспекте социокультурной травмы // Горизонты цивилизации. 2023. № 1(14). С. 89–100. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=53769678

97. Аркаимские чтения 2010-2023: вопросы цивилизационного развития сквозь призму междисциплинарного диалога // Горизонты цивилизации. 2023. № 2(14). С. 91–109. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=54952300

98. Медиаобраз новых российских государственных праздников: причины резистентности // Неофилология. 2023. Т. 9. № 3. С. 677–687. ВАК URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=54122781.

99. Saveleva T. V., Danilenko N. B. Atomic Atlantis: Ethnography of Settled Villages // Comparative Southeast European Studies. 2023. Т. 71. № 1. С. 32–47. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=80013037.

100. Праздник как культурная травма: дискуссионность медийного дискурса о Красном Октябре // Динамика медиасистем. 2023. Т. 3. № 1. С. 279–287. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=50392180.

101. Праздник как способ репрезентации неоязыческого сообщества в медиапространстве // Язычество в современной России : опыт междисциплинарного исследования. Том 2. Калининград, 2023. С. 184–199. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=54742359.

102. Праздничный дискурс в современной журналистике // Цифровая журналистика: технологии, смыслы и особенности творческой деятельности : сборник материалов Международной научно-практической конференции. Екатеринбург, 2024. С. 168–170. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=67977788.

103. Булатова Е. Е., Савельева Т. В. Поэтика «детского страшного рассказа» в сети интернет // Наука XXI века: проблемы, поиски, решения. материалы XLVIII научно-практической конференции, посвящённой 100-летию со дня рождения академика В. П. Макеева. Челябинск, 2024. С. 183–187. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=74520501.

104. Праздник общения читателя и писателя: читательский интернет-отзыв как медиатекст // XV Конгресс МАПРЯЛ. Избранные доклады. Санкт-Петербург, 2024. С. 2069–2073. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=68638796.

105. Реконструкция обряда как опыт сохранения традиционных ценностей и инструмент воспитания молодежи // Культурное наследие Северного Кавказа как ресурс межнационального согласия : программа и тезисы докладов участников X международного научного форума. Москва, 2024. С. 214–215. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=79631423.

106. Роль СМИ в сохранении и передаче фольклорных ценностей // Вестник Московского университета. Серия 10: Журналистика. 2024. Т. 49. № 3. С. 166–185. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=68581171.

107. Традиционные и вторичные формы современной праздничной культуры в медиапространстве // Знак: проблемное поле медиаобразования. 2024. № 4(54). С. 142–150. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=80064774.

108. Мотив путешествия в творчестве Анны Матвеевой // Динамика языковых и культурных процессов в современной России. 2024. № 8. С. 435–438. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=80574867

109. Ульянина А. А., Савельева Т. В. Орнитологический компонент в русских паремиях // Наука XXI века: проблемы, поиски, решения : материалы XLIX научно-практической конференции, посвященной 80-летию Победы в Великой Отечественной войне. Челябинск, 2025. С. 237–240. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=82793405.

110. Шалдина П. С., Савельева Т. В. Фольклоризм стихотворного цикла А. Блока «Через двенадцать лет» // Наука XXI века: проблемы, поиски, решения : материалы XLIX научно-практической конференции, посвященной 80-летию Победы в Великой Отечественной войне. Челябинск, 2025. С. 253–257. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=82793408.

111. Традиционная и новая праздничная культура в локальных СМИ (на примере газеты Уйского района «Колос») // Цифровая журналистика: технологии, смыслы и особенности творческой деятельности : материалы II Международной научно-практической конференции. Екатеринбург, 2025. С. 75–77. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=83072601.

112. Медиа как транслятор квазифольклорных практик в современной праздничной культуре // Горизонты цивилизации. 2025. № 1(16). С. 81–91. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=82335464.

113. Трансформация социокультурных практик празднования: электронная открытка как поликодовый текст // Неофилология. 2025. Т. 11. № 3. С. 705–720. URL : https://elibrary.ru/item.asp?Id=83033140.

114. От календарного обряда к event-индустрии: неоязыческий праздник как модный культурный продукт // Горизонты цивилизации. 2026. № 1(17). С. 76–89. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=91489046.

115. Визуальное и вербальное в новогодних поздравительных электронных открытках // Савельева Т. В. Динамика медиасистем. 2026. Т. 6. № 1. С. 101–105. URL : https://elibrary.ru/item.asp?id=89261139.

116. Электронная поздравительная открытка как медиатекст: функции, стилистика, жанровые особенности. Текст : электронный // Актуальные исследования медиадискурса: стилистика текста, когнитивные и дискурсивные практики : материалы Всероссийской научной конференции с международным участием (Екатеринбург, 17 октября 2025 г.) / Урал. федер. ун-т им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2026. С. 34–38. ISBN 978-5-7996-0000-0.

Научное издание

ТРАДИЦИЯ В ДВИЖЕНИИ: ФОЛЬКЛОР, АНТРОПОЛОГИЯ, СЛОВЕСНОСТЬ, ОБРАЗОВАНИЕ

Материалы
всероссийской научно-практической конференции

Миасс, 25–26 сентября 2026 года

Издается в авторской редакции.
Дизайн обложки *Е. М. Пушкарский*

Подписано к печати 16.09.2026.
Формат 60×84 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 10,9. Уч.-изд. л. 8,5.
Тираж 300 экз. Заказ 461

Челябинский государственный университет
454001 Челябинск, ул. Братьев Кашириных, 129

Отпечатано в издательстве
Челябинского государственного университета
454021 Челябинск, ул. Молодогвардейцев, 57б